



# सिद्धान्ताचार्य पंडित कैलाशचन्द्र शास्त्री अभिनन्दन-ग्रन्थ

संपादक मंडल

डॉ० वागीश शास्त्री

बालचन्द्र जैन

नंदलाल जैन

डॉ० विद्याधर जोहरापुरकर

पं० माणिकचन्द्र चवरे

सतीश कुमार जैन

प्रबन्ध सम्पादक

बाबूलाल जैन फागुल्ल

सिद्धान्ताचार्य पंडित कैलाशचन्द्र शास्त्री अभिनन्दन समिति  
रीवा ( म. प्र. )

१९८०

प्रकाशक

प्रबन्ध-समिति, सिद्धान्ताचार्य प० कैलाशचन्द्र शास्त्री अभिनन्दन समिति  
रीवा, मध्यप्रदेश



प्रकाशन वर्ष

1980



मूल्य

40 00



मुद्रक

बाबूलाल जैन फागुल्ल

महावीर प्रेस,

भेड़पुर, वाराणसी (उ० प्र०)

# **Siddhantacharya Pandit Kailashchandra Shastri Felicitation Volume**

**Editorial Board**

**Dr Vaggesh Shastri**

**Balchandra Jain**

**Nandlal Jain**

**Dr Vidyadhar Johrapurkar**

**Pandit Manikchand Chavre**

**Satish Kumar Jain**

**Managing Editor**

**Babulal Jain Phagulla**

**Siddhantacharya  
Pandit Kailashchandra Shastri  
Felicitations Committee, REWA, M. P.**

**1980**



*Publisher*

Executive Committee, Siddhantacharya Pt K C Shastri  
Felicitations Committee, Rewa, M P



Year of Publication  
1980



All Rights Reserved

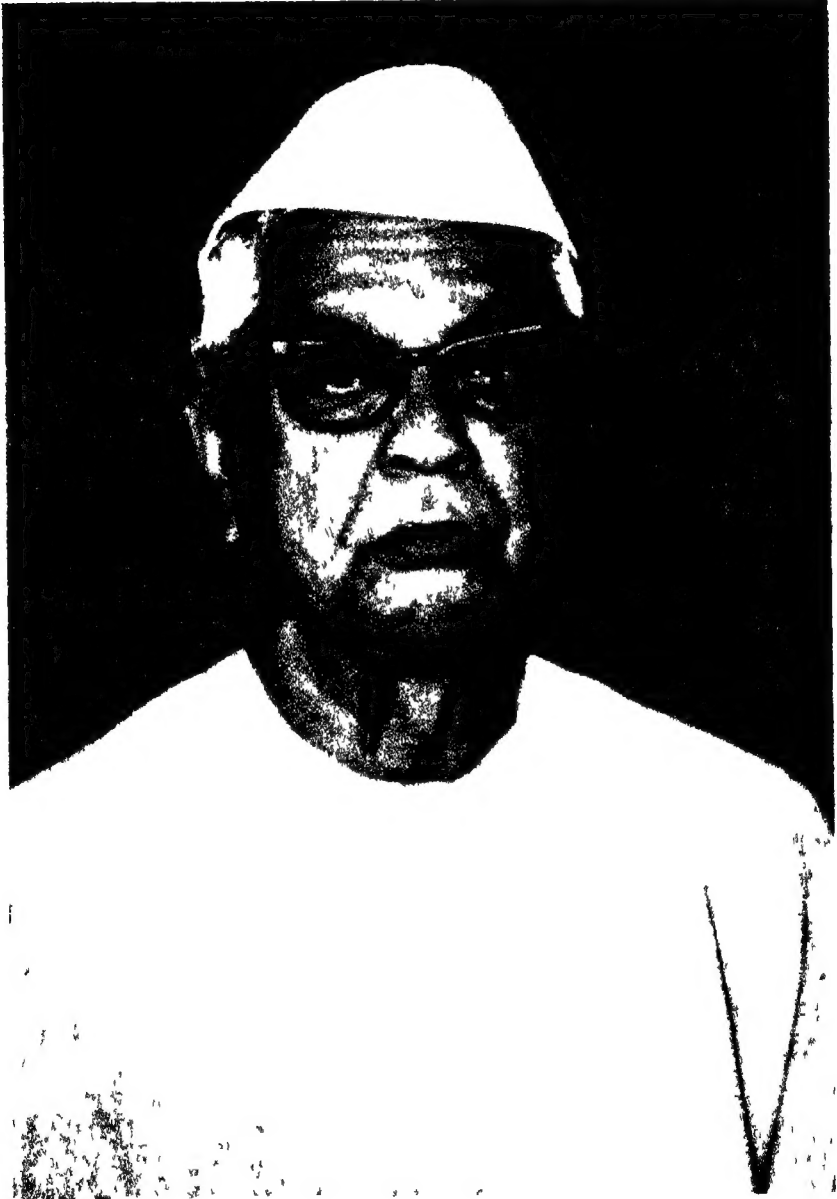


Price  
Rs 40 00



*Printers*

Babulal Jain Phagulla  
Mahavir Press  
Bhelupur, Varanasi, U P (India)



सिद्धन्ताचार्य प० केलाशचन्द्र शास्त्री

## परामर्शदाता सम्पादक मण्डल

डा० बी० एन० शुक्ल, कुलपति, मस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी	
डा० पी० एन० कौठकर, कुलपति विक्रम विश्वविद्यालय, उज्जैन	
डा० ज्योतिप्रसाद जैन	लखनऊ
डा० जगदीशचन्द्र जैन	बम्बई
डा० नथमल टाट्या	लाडनू
डा० मोहनलाल मेहता	पूना
स्वामी सत्यप्रकाश सरस्वती	इलाहाबाद
प० नाथूलाल शास्त्री	इन्दौर
प्रो० कृष्णदत्त बाजपेयी	मागर
श्री दलमुख भाई मालवणिया	अहमदाबाद
श्री अगरचन्द नाहटा	बीकानेर
प्रो० टी० जी० कालघाटगी	घारवाड



## प्रबन्ध समिति

साह श्रेयान्म प्रसाद	मरक्षक	डा० नगेन्द्र प्रसाद	संस्थागत सदस्य
मिश्रीलाल काला	"	डा० गजाराम जैन	"
एन० क० फीरोदिया	"	डा० डी० सी० जैन	"
निर्मलचन्द जैन, एडवोकेट	अध्यक्ष	प्रेमचन्द राजकृष्ण जैन	सदस्यगण
सुल्तान मिह बाकलीवाल	उपाध्यक्ष एवं स्वागतार्थ्यक्ष	सुरेश बारोलिया	"
धन्यकुमार सिघई	उपाध्यक्ष	डा० सुरेन्द्र जैन	"
रमेशचन्द्र जैन	"	नीरज जैन	"
रतनलाल गगवाल	"	निर्मलचन्द भूरा	"
हिम्मत सिंह जैन	"	जयचन्द लोहाडे	"
मुल्कराज जैन	"	प्रो० उदयचन्द्र जैन	"
नन्दलाल जैन	मन्त्री	श्रवणकुमार जैन	"
गुलाबचन्द दशनाचार्य (स्वागत)	"	डा० अरविन्द कुमार	"
सतीशकुमार जैन	सहमन्त्री	डा० एस० के० जैन	"
बालचन्द देवचन्द शाह	संस्थागत सदस्य	मदनलाल जैन	"
एल० सी० जैन	"	शीतल प्रसाद जैन	"
डा० पन्नालाल साहित्याचार्य	"	लालचन्द जैन	"
सुबोधकुमार जैन	"		



## ADVISORY EDITORIAL BOARD

Dr B N Shukla, Vice-chancellor, Samskrit University, Varanasi  
Dr P N Kauthekar, Vice-chancellor, Vikram University, Ujjain  
Dr Jyotiprasad Jain, Lucknow  
Dr Jagdishchandra Jain, Bombay  
Dr Nathmal Tatia, Ladnun  
Dr Mohanlal Mehta, Poona  
Swami Satyaprakash Saraswati, Allahabad  
Pt Nathulal Shastri, Indore  
Prof K D Bajpayee, Sagar  
Shri Dalsukhbhai Malvania, Ahmedabad  
Shri Agarchand Nahta, Bikaner  
Prof T G Kalaghatgi, Dharwar

## EXECUTIVE COMMITTEE

Sahu Shrevans Prasad Jain, Bombay	Patron
Shri Mishrilal Kala, Calcutta	"
Shri N K Phirodia, Poona	"
Shri Nirmalchand Jain Advocate	Chairman
Shri Ramesh Chand Jain	Vice-president & Chairman
Shri Ratanlal Gangwal	Vice-president (reception)
Shri Sultnsingh Bakliwal	"
Shri Dhanvakumar Singhai	"
Himmat Singh Jain	"
Mulk Raj Jain	"
Nandlal Jain	Secretary
Satishkumar Jain	Jt Secretary
Gulabchand Darshanacharya	Secretary (Reception)
Balchand Deochand Shah	Institutional Member
Laxmi Chand Jain	"
Dr Pannalal Sahityacharya	"
Subodhkumar Jain	"
Dr Rajaram Jain	"
Dr Nagendra Prasad	"
Dr D C Jain	"
Premchand Rajkrishna Jain	Member
Suresh Barolia	"
Dr Surendra Jain	"
Niraj Jain	"
Nirmalchand Bhura	"
Jaichand Lohade	"
Dr Arvindkumar	"
Shri Shitalprasad, Ex-B D O	"
Shri Shravankumar Jain	"
Shri Lalchand Jain	"
Shri Madanlal Jain	"
Prof Udaichand Jain	"
Dr S K. Jain	"

## समितिकी ओरसे

सिद्धान्ताचार्य प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्री जैन और जैनेतर विद्वत्-समाजमें बहुश्रुत हैं। उत्तर प्रदेशके एक अज्ञात ग्राममें जन्मे तथा काशीमें शिक्षा-दीक्षा पाये पंडितजी ने अपने अध्ययन-अध्यापनकी आधी सदीमें न केवल अपनी भारत व्यापी सहस्राधिक शिष्यमंडलीके माध्यमसे जैनधर्मकी ज्योतिकी प्रज्वलित रखनेमें योगदान किया है, अपितु अपनी भाषण कला एवं विचारपूर्ण निष्पक्ष लेखनीसे पंडित समाजकी प्रतिष्ठाको भी प्रतिष्ठित बनाये रखा है। आपके गौरवपूर्ण अभिनन्दनका विचार समितिके मंत्रीके मनमें उसी समय हुआ था जब जबलपुरकी स्थानीय समितिने मध्यप्रदेशके एक विद्वत्-वर्गको अभिनन्दित करनेकी योजना बनाई थी। इसके सम्पन्न होने पर जब इस ओर ध्यान दिया गया, तब ज्ञात हुआ कि काशीकी जैन विद्वन्मंडली न केवल अपने विवादोंमें उलझी हुई है, अपितु उसके कारण उसकी सामाजिक श्रद्धामें भी ह्रास होने लगा है। इस स्थितिसे अनेक म्यादादी विद्यार्थी भी विचलित होकर कहने लगे—इस स्थिति में कब सुधार होगा? भट्टारक श्री चारुकीर्तिजीके आशीर्वाद तथा विद्वत् परिषद्के प्रयत्नसे १९७८ में विद्वानोंका पुनर्मिलन हुआ। यह सुखद अवसर ही वर्तमान आयोजनका बीजाकुरण बन गया। इस विषयमें कोई चालीस भूतपूर्व 'स्यादादियो' एवं चौबीस समाजके प्रतिष्ठित विद्वानों व व्यक्तियोंसे सम्पर्क किया गया। सभी ने खुले दिलसे अपना समर्थन और सहयोग देनेका वचन दिया। इस सम्पर्कके दौरान ही यह ज्ञात हुआ कि पूर्वमें भी स्व० डा० नेमचन्द्र ज्योतिषाचार्य तथा डा० ज्योतिप्रसाद जैन और उनके सहयोगियोंने अनेक वर्षों पूर्व ऐसा ही विचार किया था। पर वह किन्हीं कारणोंसे मूर्तरूप नहीं ले सका। इन सभी सज्जनोंसे भी हमें प्रेरक सहयोग मिला। वस्तुतः ये प्रयत्न ही हमारे आयोजनकी आधारशिलारूपमें काम आये।

समितिका वास्तविक कार्य बसत पचमी, १९७९ से प्रारम्भ हुआ। इसने अपनी द्विचरणीय योजना बनाई, (१) अभिनन्दन ग्रन्थ तैयार करना और (२) एक अखिल भारतीय सगोष्ठीके माध्यमसे इसे समर्पित करना। प्रारम्भिक चरणमें समितिकी भारतके बारह प्रमुख विद्वानोंसे परामर्शदाताके रूपमें सहयोग देनेका बचन मिला। इससे प्रेरित होकर सप्त-सदस्यीय सपादक मंडलका गठन किया गया जिसमें डा० वागीश शास्त्री, निदेशक अनुमस्थान मस्थान, सपूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, काशीके समान अंतर्राष्ट्रीय ख्याति प्राप्त विद्वान् भी सम्मिलित हुए। इन सभीके सहयोगसे प्रस्तुत सप्त-खंडी ग्रन्थ तैयार किया गया है। समितिने इसे स्मरणीय एवं सग्रहणीय बनानेका यत्न किया है। सुधी पाठक एवं विद्वद्-वर्ग ही हमारे इस विश्वासकी पुष्टि कर सकते हैं।

द्वितीय चरण में, हमने आयोजन हेतु प्रबन्ध समितिका गठन किया। इसमें हमें कुछ समय लगा है। इसके ३१ सदस्य मुख्यतः मनोनीत ही किये गये हैं। इसमें विद्वद्-वर्ग, श्रेष्ठिबर्ग, संस्थाएँ एवं समाजसेवी-सभी कोटिके व्यक्ति हैं। सभी ने समय-समय पर हमारा, तन, मन और धनसे सहयोग किया है। समिति के सदस्योंकी सूची पृथक्से ही दी गई है। इस समितिकी विशेषता यह है कि इसमें जैन समाजके प्रमुख संप्रदायों और संस्थाओंके प्रतिनिधि सम्मिलित हैं। यह एक अभूतपूर्व अवसर है जब इतनी संस्थाएँ एक साथ किसी आयोजनमें सक्रिय रूपसे सहयोग कर रही हैं।

प्रबंध समितिने सपूर्ण आयोजन हेतु ३८००० रु० का प्रारम्भिक वजट स्वीकार किया। यह मूल्यशुद्धि, मार्ग व्यय वृद्धि तथा अन्य कारणोंसे सगभग २०% तक अधिक जा रहा है। इसकी पूर्तिमें स्वागत समितिकी सदस्यताके रूपमें स्याद्वाद विद्यालय, काशीके भूतपूर्व २७ स्नातकोत्ते ५९०० ००, तथा स्याद्वाद महाविद्यालय, भारतीय ज्ञानपीठ, जीवराज ग्रथमाला, दि० जैन विद्वत् परिषद्, महावीर ट्रस्ट, (इन्दौर), आदिनाथ ट्रस्ट (आरा), दि० जैन सघ (मथुरा) के समान सस्थानोने ७६०० ०० का सहयोग किया है। इस कार्यमें श्रेष्ठिद्वगके सहयोगके बिना तो काम ही कैसे चल सकता था। श्री मिश्रीलालजी काला, कलकत्ता ने ५००० ०० रु० देकर हमें अत्यन्त ही प्रोत्साहित किया है। अन्य अनेक व्यक्तियोंसे भी हमें चार अकोकी राशि मिली है। हमें काशी, कारजा, बम्बई, कलकत्ता, अहमदाबाद, जबलपुर, कटनी, मुजफ्फरनगर, अजमेर, कुरवाई, विदिशा, भोपाल, शहडोल, इन्दौर और सतना आदि नगरोसे १८००० ०० का सहयोग प्राप्त हुआ है। इस सहयोगने हमारा भार अत्यन्त लघुतर किया है। यही नहीं, दिल्लीमें आयोजन हेतु अहिंसा इन्टरनेशनलके सचिव भाई सतीशकुमार जी ने लगभग ९००० ०० की राशि एकत्र की है और अनेक सहयोगियोंने अन्य प्रकारसे भी सहयोग दिया है। हमने यह प्रयत्न किया है कि इस सार्वजनिक राशिका मितव्ययिताके साथ सदुपयोग हो। अपने इन सभी सहायकोकी सूची परिशिष्टमें दी जा रही है।

समितिके समक्ष अभिनन्दन समारोहके केन्द्रीय स्थानमें आयोजित करनेकी प्रमुख समस्या थी। अपनी यात्राओके दौरान समितिके मंत्रीको दिल्लीमें भाई मताशकुमार जी मिले। उन्होंने सहर्ष इस समारोह को न केवल दिल्लीमें आयोजित करनेका प्रस्ताव स्वीकार किया, अपितु एतदर्थ आवश्यक व्ययके लिए भी समितिको आश्वस्त किया। उन्होंने दिल्लीमें ६१ सदस्योंकी आयोजन समिति बनाई, जिसके अध्यक्ष प्रसिद्ध समाजसेवी श्री मुलतान सिंह बाकलीवाल हैं। भाई मतीशकुमार जी इस समितिके महामंत्री तथा हमारी समितिके सहमंत्री हैं। उनके अथक प्रयत्नोने ही हमारा यह आयोजन इतनी गरिमामय रीतिसे दिल्लीमें सम्पन्न हो सका।

समितिके मन्त्रीने इस योजनाकी सफलता हेतु अनेक स्थानोंकी लगभग २३००० किमी०की यात्रा की एवं शताधिक व्यक्तियोंसे सम्पर्क किया। समितिको प्रारम्भमें ही प० माणिकचन्द्रजी चवरे, मिधई धन्य-कुमारजी, श्री शंतिप्रसादजी मुजफ्फरनगर, श्री बालचन्द्र देवचन्द्र शाह, बम्बई, डॉ० कच्छदीलाल जैन, शहडोल तथा नीरज जैन मतनाके समान प्रेरक सहयोगी और मार्गदर्शक मिले। एक मृक और आशीर्वाद भरी मुस्कुराहट तो पहलेसे ही हमारे साथ थी। इनके विपर्याममें, अनेक स्थानों पर उन्हें पण्डितोंके प्रति घृणाभाव व आलोचनाओंके दर्शन हुए। उन्हें इनके कारण समाजमें पड़नेवाली दगावोंके रूप भी प्रकट हुए। वस्तुतः समितिने आयोजनके दौरान जैसी स्थितियोंका अनुभव किया, वे कल्पनातीत हैं। 'अपने हुए विराने'की स्थिति भी प्रतीत होती रही। फिर भी, पूज्य पण्डितजीके प्रति जिग श्रद्धा और आदरभावके दर्शन हुए, वे प्रेरक ही बने रहे।

यह अचरजकी बात रही कि पण्डितोंके कारण समाज में नये वर्गभेद प्रकट हो रहे हैं। समितिका विश्वास है कि भूतकालके समान वर्तमानमें भी विद्वान् आगम या शास्त्रोंके अर्थकार और व्याख्याकार हैं। कभी-कभी ये व्याख्याएँ भिन्न भी हो सकती हैं। पर विद्वान् कभी नहीं चाहता कि इनके कारण समाजमें विभेद हो। वस्तुतः सैद्धान्तिक तत्त्वचर्चाने सदैव मतवादको जन्म दिया है पर उससे समाज वर्णित हुई दिखी, यह बीसवीं सदीके उत्तरार्धकी ही घटना है। उपरोक्त स्थितिके कारण हमारे धर्म और समाजकी प्रभावकता एवं व्यावहारिकता पर जो प्रभाव पड़ रहा है, उसका कटु अनुभव पक्षात्तोत समाजमें वियों एवं

विद्वानोंके लिए अत्यन्त कष्टकर होता जा रहा है। सम्भवतः इस स्थितिका उपचार भी विद्वान् ही कर सकते हैं।

समिति का मत है कि विद्वान्की गरिमा उसकी समाजसेवा, धर्मप्रचार और तर्कसंगत व्याख्या करनेकी क्षमतासे ही अंकित होती है। व्याख्याभिन्नता विद्वान्की प्रतिष्ठा या अप्रतिष्ठाका कारण मानना अनेकान्ती जैनोंके लिए शुभवृत्ति नहीं मानी जा सकती। निद्वान् समाजका मार्गदर्शक है, उसकी सस्कृतिका संरक्षक और प्रकाशक है। उसकी विद्वत्ता सम्पूर्ण समाजकी धरोहर है। पण्डित कैलाशचन्द्र शास्त्रीकी कोटि निश्चित रूपसे इन सभी निकषों पर खरी उतरती है। उनके अभिनन्दनसे समितिको गौरवका अनुभव हो रहा है।

समिति अपने सम्पादन परामर्शदाताओं तथा सम्पादकमण्डलके प्रति आभार व्यक्त करती है, जिनके सक्रिय सहयोग व समन्वयके बिना ग्रन्थकी सामग्रीका संयोजन एवं चयन सम्भव ही नहीं था। हमें प्रसन्नता है कि समितिके निवेदन पर हमें देश और विदेशके प्रथुत विद्वानोंने अपने लेख व बहुमूल्य सस्मरण भेजे। यह सामग्री इतनी अधिक थी कि उसे पूर्णतः सम्मिलित करना सम्भव नहीं था। इससे ग्रन्थमें अनेक बहुमूल्य लेखोंका समाहरण नहीं हो सका। समिति अपने इन सहृदय लेखकोंके प्रति तो आभार व्यक्त करती ही है, साथ ही, उन सहयोगी लेखकोंसे क्षमाप्रार्थी भी है, जिनके लेखोंको अपनी सीमाओंके कारण मुद्रित नहीं किया जा सका। अपनी समय-मीमामे मुद्रण कार्य करने हेतु हमारे प्रबन्ध सम्पादक श्री बाबूलालजी फागुल्लने अथक प्रयत्न किया है और व्यक्तिगत रुचि ली है। समिति उनकी ऋणी है। समितिके कार्यालयीय कार्यमें कु० प्रतिमा जैन एम० ए० का सहयोग तो भुलाया ही कैसे जा सकता है। वह तो मेरी पुत्रीके समान ही है। उसे मैं आशीर्वाद ही दे सकता हूँ।

हमारे इस आयोजनमें अनेक अन्य व्यक्तियों तथा स्याद्वाद विद्यालयके भूतपूर्व स्नातकोत्तर भी प्रत्यक्ष और परोक्ष सहयोग किया है। इन सभीका नामोल्लेख यहाँ सम्भव नहीं है। उन सबकी समिति आभारी है। डॉ० नन्दलाल जैनका उल्लेख यहाँ आवश्यक मानता हूँ। वे इस आयोजनमें अथसे इति तक अत्यन्त श्रम, लगन और निष्ठासे जुटे रहे। वास्तवमें, यह उन्हींकी जीवन्त सक्रियताका परिणाम है कि हम यह आयोजन अनेक तकनीकी और प्रतिस्पर्धी व्यवधानोंके बावजूद भी यथासमय सम्पन्न कर सके। हमारे आयोजनके साहित्यिक, सामाजिक, प्रशासकीय एवं वित्तीय-सभी पक्षोंको उन्होंने 'एकला चलो रे' के आधार पर सम्हाला है। हम उन्हें भी अपना आशीर्वाद देना चाहते हैं।

समिति अपने सभी सदस्यों, आयोजन समितिके सदस्यों, पन्द्रह नगरोंके सहायकों, आठ संस्थाओं तथा भाई सतीश कुमारजीके प्रति भी आभारी है, जिन्होंने समितिको आर्थिक दृष्टिसे पुष्ट बनाया है। अपने अन्तिम और क्रान्तिक समयमें भाई रमेशचन्द्र जैन, दिल्लीने हमें जो सहयोग दिया, उसे कैसे भुलाया जा सकता है ?

अन्तमें, समितिको विश्वास है कि पिछले इक्कीस सहीनोंके छ गौ तीस दिनोंके लगभग दो हजार घण्टों, तेइस हजार किलोमीटरकी यात्राओं, १७० व्यक्तिगत एवं, २५०० पत्राचारी सम्पर्कों एवं बत्तीस हजारकी राशिसे माध्यमसे सम्पन्न यह प्रयास विद्वद्-वर्ग, अध्येता तथा अनुसन्धित्सुओं एवं समाजके प्रगतिशील विचारकोंके लिए सारवान् सिद्ध होगा। यदि इसमें कोई अपूर्णता और त्रुटियाँ रह गई हों, तो वे मेरी स्वतः की ही हैं। इनके लिए मैं क्षमाप्रार्थी हूँ।

जवलपुर

१० अक्टूबर १९८०

निर्मलचन्द्र जैन

अध्यक्ष

## सम्पादकीय

जैनधर्म और संस्कृतिके इतिहासमें आचार्यों और सांस्कृतिक उन्नायकोंकी एक परम्परा रही है। यद्यपि भ० महावीरके अनन्तर लोहाचार्य और बज्जाचार्यके समय तककी आचार्य-परम्परामें कुछ भेद पाया जाता है, तथापि उसके बादकी परम्परा स्पष्टतः दो धाराओंमें विभक्त पाई जाती है। दिगम्बर-परम्परामें आचार्य कुन्दकुन्द, उमास्वामी, पुष्पदन्त-भूतबलि, पूज्यपाद, अकलक, विद्यानन्द, गुणधर, वादिराज, धर्म-भूषण, नेमिचन्द्र चक्रवर्ती, प्रभाचन्द्र और आशाधरके समान विद्वान् प्रमुख रहे हैं। यद्यपि इनमें प्रायः सभी आचार्य पदधारी रहे हैं, तथापि प्रभाचन्द्रको आचार्य और पण्डित—दोनों पदोंसे अभिहित किया गया। आशाधरजीको तो पण्डित पदसे ही स्मरण किया जाता है। ऐसा प्रतीत होता है कि सामान्यतः गृहस्थ विद्वानोंको पण्डितकी सजा दी गई जब कि आचार्य प्रायः साधुवेषी ही रहे।

वैदिक संस्कृतिमें गृहस्थ पण्डितों और ऋषियोंकी परम्परा प्रारम्भसे ही रही है परन्तु श्रमण-संस्कृति में कई सदियों तक केवल साधुवर्ग ही साहित्य-निर्माण व जागरणमें अग्रणी रहा है। भ० महावीरके निर्वाणके तेरह सौ वर्ष बाद सम्भवतः धनञ्जय पहले गृहस्थ थे जिन्होंने इस प्रक्रियामें प्रतिष्ठा प्राप्त की। पण्डित आशाधरजीके अनन्तर दो सौ वर्षोंकी परम्परा शोधका विषय है, फिर भी इस अन्तरालमें रङ्ग और वाग्भटके नाम सुजात हैं। पण्डितों और आचार्योंके बीच समसामयिक कवि-परम्परा भी चली जिसमें नवमी सदीसे पन्द्रहवीं सदीके बीच धनञ्जय, स्वयम्भू, पुष्पदन्त, हस्तिमल्ल, हरिश्चन्द्र, श्रीधर, धनपाल और तेजपालके नाम अग्रणी हैं। सम्भवतः ये कवि भी प्रायः गृहस्थ ही रहे हैं। इन कवियोंका प्रमुख कार्य उपाख्यानो द्वारा धर्मचक्रोंको जीवित बनाये रखना था। इसके विपर्यासमें, पण्डितोंका कार्य धार्मिक सिद्धान्तोंको जनभाषामें प्रस्तुत करना रहा है।

पिछले तीन सौ वर्षोंमें उत्तरप्रदेश, राजस्थान और मध्यप्रदेशके अनेक पण्डितोंने जैन-समाजको धार्मिक रूपसे जागरूक बनाये रखा। इस परम्परामें राजमल, बनारसीदास, दानंतराय, दौलतराम, टोडरमल और सदासुखजी आदिने आध्यात्मिक शैलीमें और गोपालदास बरैया, देवकीनन्दन शास्त्री, मन्मथलाल शास्त्री, बशीधर न्यायालकार, के० भुजबली शास्त्री तथा अन्योंने न्याय-शैलीसे धार्मिक जागृति की। इनका कार्य धर्म-ग्रन्थोंकी भाषा-टीका, प्रवचन, प्रभावना और प्रचार मुख्य रहा है। लेकिन इनका क्षेत्र सीमित रहा। बीसवीं सदीमें एक विशिष्ट पण्डित-परम्पराका अम्युदय हुआ। इसके अन्तर्गत जुगलकिशोर मुस्तार, नाथूराम प्रेमी, प० फूलचन्द्र शास्त्री, प० जगन्मोहनलाल शास्त्री, प० कैलाशचन्द्र शास्त्री, सुमेरुचन्द्र दिवाकर, डॉ० हीरालाल जैन, डा० ए० एन० उपाध्ये, डॉ० महेन्द्रकुमार न्यायाचार्य, डॉ० पन्नालाल जैन, डॉ० दरबारीलाल कोठिया, चन्मुख दास तथा डा० ज्योतिप्रसाद जैनकी कोटिके विद्वान् आते हैं। इस परम्पराने जैनधर्म और साहित्यकी हिन्दी टीकाके साथ नये मौलिक ग्रन्थोंका भी सृजन किया। युगानुरूप सैद्धान्तिक व्याख्याएँ भी प्रस्तुत कीं। इसने जैनधर्म और संस्कृतिको जैनतर जगत्में भी प्रकाशित किया। इस युगमें अनेक व्यक्तियोंने जैन धार्मिक साहित्यका अग्रजोमें अनुवाद भी किया। इसमें विदेशोंमें जैनधर्म और इसके इतिहासके सम्बन्धमें अनेक भ्रान्तियाँ दूर हुईं। अग्रजों और हिन्दीमें पत्र-पत्रिकाएँ प्रकाशित कर समाजकी एकरूपता और जागरूकताको प्रगति दी। बीसवीं सदीके मध्य तक आते-आते एक नवीन विद्वत्परम्पराका जन्म हुआ जिसने पाश्चात्य पद्धति पर संस्कृत, प्राकृत तथा जैनदर्शन और साहित्यका समीक्षात्मक अध्ययन कर नये प्रतिमानोंके अनुरूप साहित्यकी सृष्टि की। इस युगमें कुछ तुलनात्मक अध्ययन भी प्रारम्भ हुए जिसमें नयी पीढ़ीके दृष्टिकोणकी व्यापकताका अनुमान लगता है। इस परम्परामें



सैद्धान्तिक अध्ययनकी तीक्ष्णता, विशदता तथा गम्भीरता गहन शोधके विषय है। फिर भी, ऐसा अवश्य प्रतीत होता है कि बीसवीं सदीके पूर्वार्ध और उत्तरार्धके विद्वद्-वर्गके एक-दूसरेके पूरक बननेकी प्रक्रिया उतनी सरल नहीं दिखाई पड़ती। अस्तु, अपने ढंगसे ही सही, यह पीढ़ी भी पुरानी पीढ़ीके कार्यको आगे बढ़ाती हुई जैन संस्कृति एवं समाजको दिशादान कर रही है।

श्वेताम्बरोमें पंडित-परम्परा इतनी विकसित नहीं पाई जाती। इस परम्परामें धर्म प्रचार व जागरणका कार्य आचार्यों एवं सूरियोने किया है। हाँ, इस सदीमें प० सुखलाल सघवी, प० बेचरदास दोशी, प० दलसुख भाई मालवणिया तथा अजरचन्द नाहटाके समान विद्वानोंने अपना बहुमूल्य योगदान किया है।

विशिष्ट मानवों और अतिमानवोंकी स्तुति, नाराशसी, गाथा और प्रशस्तियोंके उल्लेख वेद-उपनिषदों तकमें पाये जाते हैं। दानवीर, युद्धवीर तथा नरेशोंकी प्रशस्तियाँ अनेक काव्योंके रूपमें हमें सुजात हैं। इसी प्रकार, साहित्य, संस्कृति और समाजके उन्नायक विद्यावीरोंकी प्रशस्ति भी स्वाभाविक है। यह कहा जाता है कि आचार्य पुष्पदन्त और भूतबलिकी प्रशस्ति-स्तुति देवताओं तकने की थी। वर्तमान अभिनन्दन भी इसी प्रकारकी प्रशस्तिके आधुनिक संस्करण है। इनका उद्देश्य एवं रूप भी समय-समय पर बदलता रहा है। कभी यह मात्र व्यक्ति-प्रमुख था, पुष्पमाल तक सीमित था, फिर 'पत्र पुष्पम्' और मानपत्रोंमें परिणत हुआ और वर्तमानमें यह अभिनन्दनीयके माध्यमसे एक स्थायी साहित्य-निर्माणकी प्रक्रियाके रूपमें विकसित हुआ है जो विद्वानों, शोधकों तथा सुधी पाठकोंके लिए ज्ञानवर्धक एवं विचार-प्रेरक सन्दर्भ साहित्यका काम करता है। ऐसे साहित्यका निष्काम उद्देश्य तत्त्वज्ञान और साधनाकी ओर उन्मुख होता है।

प्राच्यविद्याके क्षेत्रमें डा० भाडारकर और प्रो० विन्टरनिट्स आदि मनीषियोंका सम्मान करनेका यही उपाय उचित समझा गया कि उनके जीवनकी आधारभूत प्रवृत्तियों—शोधार्थ पर आधारित कृतियाँ ही उन्हें समर्पित की जाएँ। इसमें प्रेरित होकर ही, सम्भवतः पिछले चार दशकोंमें अनेक दिगम्बर और श्वेताम्बर विद्वानों और साधुजनोंके अभिनन्दन इसी रूपमें आयोजित किये गये। इस प्रकारके अनेक अभिनन्दन अथवा स्मृति-ग्रन्थोंके माध्यमसे जो साहित्य सामने आया है, वह स्फुट तो अवश्य है, परन्तु उससे धर्म, दर्शन, पुरातत्त्व, साहित्य, इतिहास तथा विज्ञानसे सम्बन्धित जैन विद्याओंके अनेक ऐसे पक्ष प्रकाशमें आये हैं जिनसे महावीरकी परम्पराकी महत्ता, प्रभावकता एवं प्रसारमें पर्याप्त योगदान मिला है। ऐसे प्रयत्नोंकी निरन्तरता बीसवीं सदीकी एक अनिवार्य एवं वगवती भावना बनती जा रही है।

आदरणीय प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीने अपने गहन अध्ययन, लेखन, सम्पादन, प्रवचन, मार्गदर्शन, वक्तृत्वकला, अध्यापन और शोधकार्य, दानवृत्ति एवं सहयोग-भावके कारण जैन समाज और अखिल भारतीय विद्वद् वर्गमें जो कीर्तिमानी स्थान प्राप्त किया है, वह भी समादरणीयताकी कोटिमें स्वतः समाहित होता है। इस आधार पर ही अनेक व्यक्तियों एवं संस्थाओंके सहयोगसे वर्तमान समितिने उनके अभिनन्दन का निश्चय किया। समितिको अधिक प्रयत्नसे लगभग शताधिक सहायकों, शताधिक ही लेखकों एवं विद्वानोंका भरपूर सहयोग मिला। इसकी प्रत्याशामें ही हमने अभिनन्दन ग्रन्थकी मत्त-खड़ी रूपरेखा तैयार की। इसके अनुरूप ही हमारे निवेदन पर देश और विदेशके ख्यातिप्राप्त विद्वानोंने हमें इतनी बहुमूल्य सामग्री प्रेषित की कि इसका तृतीयांश तो हम इच्छा रहते हुए भी, अपनी पष्ठसीमा तथा अर्थसीमाके कारण, इस ग्रन्थमें समाहित न कर सके। इसके अतिरिक्त अनेक लेखकों हमें सम्पादित कर सक्षिप्त भी करना पड़ा है। इन लेखकों का जैन लेखकके आधार पर नहीं, अपितु विषय-वस्तुकी मौलिकता, नवीनता, विविधता तथा रोचकताके आधारपर किया गया है। ग्रन्थकी व्यापक उपयोगिताको ध्यानमें रखकर हमने इसके महत्त्वपूर्ण अंग्रेजी लेखोंका हिन्दी-सार देनेकी नई परम्परा अपनाई है। यह भी इस ग्रन्थकी अभिनवता होगी। इस कार्यमें हमारे परामर्शदाताओं एवं सम्पादक-मण्डलके सभी सदस्योंने पर्याप्त मार्गदर्शन

और धम किया है। फिर भी, यह चयन कैसा रहा, इसपर हमारा प्रबुद्ध पाठकवर्ग ही निर्णय दे सकता है। सम्पादकोको विश्वास है कि उनका यह सामग्री-चयन रुचिकर होगा।

ग्रन्थके प्रारम्भमें भारतके विविध क्षेत्रोंमें काम करनेवाले ६३ समाजसेवियों, सहपाठियों, शिष्यों, विद्यालयों तथा विश्वविद्यालयोंके विद्वानों एवं मुनि व साधुजनोके आशीर्वचन एवं सस्मरण दिये गए हैं जो पंडितजीकी विविध प्रवृत्तियोंका दिग्दर्शन कराते हैं और उनकी प्रभावकताका क्षेत्र प्रदर्शित करते हैं। इस खंडमें देरसे आये अनेक लोगोके सस्मरणोको सम्मिलित नहीं किया जा सका, इसका हमें खेद है।

प्रथम खण्डमें माननीय पण्डितजीके व्यक्तित्व और कृतित्वके विविध रूपों पर विवरणात्मक एवं समीक्षात्मक प्रकाश डाला गया है। हमें हर्ष है कि इसके अन्तर्गत आ० पण्डितजीने मेरा जीवन-क्रम देकर अपना अन्तरंग भी प्रस्तुत किया है। इस खण्डमें हम उनके द्वारा ही लिखित 'मेरे माता-पिता' (जैन सन्देश, १९६०) भी डेना चाहते थे पर वह अनुपलब्ध रहा। इस खण्डमें हमने उनके द्वारा लिखित तेरह मौलिक और अष्टाईस सम्पादित, सहसम्पादित तथा अनुवादित कृतियोंके विवरणके साथ उनके द्वारा लिखित विविध लेखोंको भी विषयवार वर्गीकृत रूपमें दिया है। यह सूची पूर्ण है, यह हम नहीं कह सकते। साथ ही, पंडितजीका लेखन सम्प्रति भी जारी है। हमें समय पर अनेक आवश्यक पत्र-पत्रिकाएँ भी नहीं मिल सकी। फिर भी, इस कार्यमें हमें स्यादाद विद्यालय, काशी, दि० जैन सघ, वर्णी विद्यालय, सागर तथा प्रो० उदयचन्द्र जैन, काशीमें अविस्मरणीय सहयोग मिला है। इस खंडमें हमने पंडितजीके तीन मौलिक ग्रन्थों—जैनधर्म, जैन-साहित्यका इतिहास, जैन न्यायकी समीक्षा भी प्रस्तुत की है। इसमें पंडितजीके लेखन तथा विद्वत्ताके अनेक पहलू प्रकाशमें आये हैं। इस प्रकारकी कृति-समीक्षा भी इस अभिनन्दन ग्रन्थकी एक अन्य विशेषता ही मानी जाएगी। इसका 'विद्यावृक्ष' भी एक नवीनताका प्रतीक है।

द्वितीय खंडमें धर्म और दर्शनसे सम्बन्धित लेखोंमें भारतके चारों कोनोंके प्रभुत विद्वानोंन धार्मिक सिद्धान्तों तथा विषयों पर अधुनातन तुलनात्मक एवं समीक्षात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया है। परम्परागत पाठको इस खंडमें परम्परागत विषयोके लेखोंका अभाव खटकेंगा पर हमने युगानुरूप पाठ्य एवं शोध-सामग्री देकर उनके ज्ञानकोशको बढाना तथा विचार प्रेरण करना ही अधिक उपयुक्त समझा है।

इसी प्रकार, साहित्य तथा इतिहास व पुरातत्त्वके तृतीय और चतुर्थ खंडोंमें भी हमारा लक्ष्य पाठकोके लिए नवीन विधाओंकी सामग्री प्रस्तुत करना रहा है। हमें विश्वास है कि दो दर्जनसे अधिक लेखोंकी यह सामग्री अत्यन्त रोचक तथा ज्ञानवर्धक प्रमाणित होगी। अनेक लेखोंकी सचित्रता इस ओर भी आकर्षण दे सकेगी।

जैनदर्शनकी वैज्ञानिक परम्परा नामक पाचवाँ खण्ड अनेक दृष्टियोंसे विचारप्रेरक है। वैज्ञानिक युगके अनुरूप हमने इस खण्डमें भौतिकी, रसायन, गणित, ज्योतिष, आयुर्वेद, भूगोल तथा खगोलसे सम्बन्धित जैन मान्यताओंपर तुलनात्मक एवं समीक्षात्मक लेख दिये हैं। ऐसी सामग्री एक स्थानपर इस रूपमें अन्यत्र दुर्लभ है। लेखोंके हिन्दी सारके माध्यमसे उन्हें सामान्य पाठको तक पहुँचानेका प्रयत्न किया गया है। हमारा विश्वास है कि यह सामग्री अनेक विद्वानों व शोधकोके लिए समीक्षण, सशोधन एवं ज्ञानवर्धनकी प्रेरक बनेगी। इस खण्डके लेखोंमें अनेक अन्तरराष्ट्रीय ख्यातिप्राप्त हैं। इनके अधिकांश लेख मूलतः अंग्रेजीमें ही दिये गये हैं। इसमें हमारा उद्देश्य यह कि जैनदर्शनकी वैज्ञानिक परम्परा तथा मान्यताओंकी जानकारी ऐसे राष्ट्रीय तथा अन्तर्राष्ट्रीय पाठको तक भी पहुँचे जिनसे यह समुचित स्थान और गरिमा ग्रहण कर सके। अभी तो जैन वैज्ञानिक मान्यताओंके विषयमें वैज्ञानिक जगत् प्रायः अन्धकारमें ही है।

छठवाँ खंड वर्तमान एवं भावी शोध-क्षेत्रोंकी ओर संकेत करता है। जैन विद्याओंसे सम्बन्धित अधिकांश शोधकार्य अबतक विभिन्न भाषाओंमें उपलब्ध ललित-साहित्यसे ही सम्बन्धित रहा है। पर अब

न्यायशास्त्र, विज्ञान, अर्थशास्त्र, राजनीति तथा अन्य विषयोंके क्षेत्रमें भी अनेक विद्वान शोधकार्य कर रहे हैं। इससे अनेक परिभाषाओं और मान्यताओं पर पुनर्विचारकी आवश्यकताका भी अनुभव किया जा रहा है। इस खण्डके लेखकोंने बड़ी ही महत्त्वपूर्ण प्रेरक एवं समीक्षापूर्ण सामग्री देकर सम्पादक-मण्डलको उपकृत किया है। हमारा विश्वास है कि किसी भी ऐसी नयी कृतिमें इस प्रकारका खण्ड अवश्य रहना चाहिए जो हमारे लिए भविष्यका दिग्दर्शक बने।

विदेशोंमें जैनविद्याएँ नामक सातवाँ खण्ड और भी महत्त्वपूर्ण है। इसमें फ्रांस, जर्मनी, ब्रिटेन, अमेरिका, फिनलैंड तथा अन्य देशोंमें जैनविद्याओंके अध्ययनकी एक झंकी दी गई है। इससे ज्ञात होता है कि विदेशोंमें अधिकांशतः श्वेताम्बर-साहित्य पर ही अध्ययन किया गया है। इसका कारण सम्भवतः यह है कि विदेशोंमें दिगम्बर-साहित्य इस मदीके पूर्वार्ध तक पहुँच नहीं पाया। इस साहित्यके सुलभ करनेकी प्रक्रिया तीव्र की जानी चाहिए। यद्यपि इस दिशामें जैनमिशन और राजकुण्डल चैरिटेबल ट्रस्टका कार्य प्रेरणास्पद है, तथापि उसमें कई गुनी वृद्धिकी आवश्यकता है। यह प्रसन्नताकी बात है कि अब विदेशोंमें साहित्यके अतिरिक्त धार्मिक सिद्धान्तों एवं न्यायशास्त्र पर भी कुछ काम होने लगा है। इसके लिए समुचित आर्थिक सुविधाओंको जुटाने तथा आवश्यक साहित्य-प्रसारकी महती आवश्यकता है। हम इस खण्डमें कुछ और विद्वानोंके लेख देना चाहते थे, पर हमारी सीमाओंने हमें विवश कर दिया।

हमने इस अभिनन्दन-ग्रन्थमें प्रकाशित सामग्रीके चयनमें यह प्रयास किया है कि यह उपयोगी, मारवान् एवं ज्ञानदीपको प्रकाशित करनेवाले वायुके समकक्ष हो। इसके लेखोंमें बीमवी सदीकी तुलनात्मक और समीक्षात्मक दृष्टि मुख्य रही है। यही दृष्टि ज्ञानके क्षेत्रको विकास एवं सर्जनके नये आयाम देती है एवं हमें अन्वेषणकी ओर प्रवृत्त करती है। यही हमारी ज्ञानपिपासाका साध्य है। इस उत्कृष्ट साध्यके लिए समुचित कारक प्रस्तुत करनेकी प्रक्रिया ही विद्वान्का साध्य और अभिनन्दन है। इस साध्यकी पूर्तिमें विचारोंकी भिन्नता उनके विकासकी प्रक्रियामें ही सहायक होती है। यह सम्भव नहीं है कि सम्पादक-मण्डल लेखकोंके सभी विचारोंसे सहमत हो, फिर भी उन्हें प्रकाशित कर वह अन्य विद्वानोंको उनके समुचित परीक्षणके लिए प्रेरित करना चाहता है।

सम्पादक-मण्डलके कार्यमें जिन सम्मान्य लेखकों, गुरुजनों एवं सन्तोंने सहयोग किया है, उसके लिए वह सभीका आभारी है। उनके सहयोगके बिना हमारा यह गुरुतर कार्य मूर्तरूप ही कैम ले सकता था। इस अवसर पर हम उन सहयोगियोंमें क्षमा-याचना भी करना चाहते हैं जिनकी कृतियोंको हम इसमें, अपनी सीमाओंके कारण समाहित नहीं कर सके। हम सभी सम्पादन परामर्शदाताओं एवं प्रबन्ध-सम्पादकके भी आभारी हैं जो निरन्तर मार्गदर्शन और प्रेरक सुझाव देते रहे हैं। हम प्रबन्ध-समितिके सदस्योंके ऋणी हैं जिन्होंने मंडल पर पूरा विश्वास किया और उसके कार्यमें सभी प्रकारकी सुविधाएँ प्रदान की। हम महावीर प्रेसके व्यवस्थापक, आचार्य कपिलदेव गिरि एम० ए०, टककन्द्य तथा सम्पादन कार्यमें सहयोगी मु० प्रतिमा जैन एम० ए० तथा प्रमोद दुबेके प्रति भी अपना आभार व्यक्त करते हैं। अन्तमें, मैं डा० नन्दलाल जैनका नाम लिये बिना भी नहीं रह सकता जिन्होंने ग्रन्थमें अभिनवता एवं नवीनता लाने के लिए अथक श्रम किया है।

अनेक प्रकारकी सावधानीके बावजूद भी मुद्रण कार्यमें त्रुटि रह जाना स्वाभाविक है। इनके लिए हम क्षमा प्रार्थी हैं। हम यह आशा करते हैं कि पाठक उन्हें सुधार कर पढ़ेंगे और हमें भी विभिन्न अपूर्णताओंकी सूचना देंगे।

B 3/115 शिवाला, काशी }  
१२-१०-८०

भागीरथप्रसाद त्रिपाठी, 'वागीश शास्त्री'  
कृते सम्पादक-मण्डल

## अनुक्रम

### आशीर्वचन, अभिवादन और संस्मरण

आशीर्वचन	आचार्य समन्तभद्रजी महाराज	१
„	आचार्य श्री विमलसागरजी महाराज	१
„	आचार्य श्री विद्यासागरजी महाराज	१
„	यशोदेव सूरिजी	१
„	भट्टारक चारुकीर्तिजी	१
„	भट्टारक लक्ष्मीसेनजी	१
अभीप्सा	युवाचार्य महाप्रज्ञ	१
मार्गदर्शन	डॉ० श्री कस्तूराम भण्डारी	२
कविता	निर्मल आजाद	२
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र	कमलकुमार जैन	३
भौतिक काया पर औढी चादरमे रच न मोल	कल्याणकुमार 'शशी'	५
वन्दन शत अभिनन्दन	हजारीलाल 'काका'	६
सद्भावना	पद्मश्री सुमतिबाई शाह	६
सन्त सरस्वती पुत्र	ब्र० जगन्महोनलाल शास्त्री	७
सहपाठीके प्रति	विद्याभूषण के० भूजबली शास्त्री	८
भैया कैलाशचन्द्र	हरिश्चन्द्रजी भाईजी	८
भूली-बिसरी यादें	डॉ० जगदीशचन्द्र जैन	९
गवेषक पंडितजी	पी० एन० कोठेकर, कुलपति, उज्जैन	१३
व्यक्ति नहीं, सस्था	डॉ० प्रभुदयाल अग्निहोत्री	१३
धर्मनिष्ठ पंडितजी	प० दलमुख भाई मालवणिया	१४
अभिनन्दनीय पण्डितजी	अगरचन्द नाहटा	१५
मूधन्य विद्वान्	नाथूलालशास्त्री	१५
निर्लोभवृत्ति	प० गोविन्दराय जैन	१६
पंडितकी विवशता एक खरी बात	डॉ० कछेदोलाल जैन	१६
जैन समाजके सुमेरु	प्रो० श्रीचन्द्र जैन	१७
आदर्श कीर्तिस्तम्भ	माणिकचन्द्र नाहर	१८
विनम्रता और स्वाभिमानके ओजसे मंडित		
पंडितजी	जयकिशनदास खडेलवाल	१८
शत शत वन्दन कोटि-कोटि अभिनन्दन	बाबूलालशास्त्री 'फणीश'	१९

स्याद्वादशिरोमणि	यतीन्द्रकुमार शास्त्री	१९
जीवन्त स्त्रोत	वीरेन्द्रकुमार जैन	२१
आदरभाव	बालचन्द्र शास्त्री	२१
प्रतिभाशाली निर्भीक विद्वान्	प्रकाश हितैषी शास्त्री	२२
विद्वत्ताकी विभूति	लक्ष्मीचन्द्र सरोज	२२
मेरी नजरमे	प्रतापचन्द्र जैन	२३
प्रभावक लेखनीके धनी	राजकुमार शास्त्री	२६
लोकप्रिय विद्वान् और प्रभावशाली बक्ता	डॉ० कस्तूरचन्द्र काशलीवाल	२६
जिनवाणीके एन्माइक्लोपीडिया	डॉ० महेन्द्रसागर प्रचडिया	२७
कर्मठ समाजसेवी	विष्णु सनावद्या, सुमनाकर	२८
शास्त्रीजी शतायु हो	मूलचन्द्र किशनदास कापडिया	२८
सन्त कैलाशचन्द्रजी	प्रेमचन्द जैन, अहिमा मन्दिर	२८
आदराञ्जलि	महताब सिंह जैन	२९
शारदाका निडर सपूत	नीरज जैन	२९
मेरे पूज्य चाचाजी	अमरचन्द्र जैन	३२
बिद्यावारिधि शास्त्रीजी	प० शिखरचन्द्र शास्त्री	३३
कृतज्ञ कारजा गुरुकुल परिवार	प० माणिकचन्द्र चवरे और प० माणिकचन्द्र भिषीकर	३४
शत शत वन्दन	स्वतन्त्र जैन	३४
कजूस और उदार व्यक्तित्व	डा० रमेशचन्द्र जैन	३५
विद्यागुरुका नमन	डॉ० पन्नालाल साहित्याचार्य	३६
आदर्श अध्यापक और सफल साहित्यकार	महामहोपाध्याय हरीन्द्रभूषण	३७
विद्याव्यसनी एव कर्मठ व्यक्तित्व	राजकुमार जैन, बी ए एम एस	३९
एक कर्मयोगी	डॉ० सुरेशचन्द्र जैन	३९
सहृदय पंडितजी	राजनाथ रसोइया	४०
मेरी दृष्टिमे पंडितजी	डॉ० प्रेमसागर जैन	४०
जैन सस्कृतिके अग्रदूतके प्रति	धन्यकुमार सिंघई	४४
अनुपम निधि	सेठ भागचन्द सोनी	४६
महान् मानवरत्न	भगवानदास शोभालाल जैन	४७
महाविद्वान् पंडितजी	सत्यन्धरकुमार सेठी	४७
लोकप्रिय सम्पादक	हीराचन्द बोहरा	४९
आस्थाके प्रतीक	डॉ० देवेन्द्रकुमार जैन	४९
सतत अभिनन्दनीय पंडितजी	डॉ० ज्योतिप्रसाद जैन	५०
धर्मशास्त्रमय मब जग जानी	प्रो० खुशालचन्द्र गोरालाल	५२
श्रद्धेय पंडितजी	नरेन्द्रप्रकाश जैन	५४
निरभिमानी व्यक्तित्व	महेन्द्रकुमार 'मानव'	५५
जादूगर पंडितजी	रतनलाल कटारिया	५६

## खंड-१ : व्यवस्थित और कृतित्व

हेरुलखण्डके विजयनौर जनपदकी

जैन विभूतियाँ	श्रेयासकुमार शास्त्री	५७
मेरा जीवन-क्रम	सिद्धान्ताचार्य प० कैलाशचन्द्रजी	६१
जीवनकी एक झलक पंडित कैलाशचन्द्रजी	सतीशकुमार जैन	६८
जैसा देखा जैसा सुना	श्रीकान्त गोयलीय	७२
पंडितजी प्रवृत्तियाँ और विचारधारा	सम्पादक	७५
पंडितजी और बुन्देलखंड	डॉ० नरेन्द्र विद्यार्थी	८२
सम्पादकीय लेखोंकी विषयवार सूची		८६
(अ) शिक्षा, शिक्षार्थी, शिक्षक तथा शिक्षण-संस्थाएँ, परीक्षा और परीक्षा-पद्धति		८६
(ब) सामाजिक समस्याएँ और संस्थाएँ		८७
(स) शास्त्रीय और धार्मिक लेख		९३
(द) राष्ट्रीय एवं अन्तर्राष्ट्रीय		९६
(य) व्यक्तिविशेष		९८
(र) लोकप्रिय लेख		९८
(ल) शोधलेख		९८
पंडितजीकी कृतियाँ		१००
महत्त्वपूर्ण पुस्तकोंकी समीक्षा		
(अ) जैनधर्म	डॉ० विद्याधर जोहरापुरकर	१०१
(ब) जैन साहित्यका इतिहास		
एक समीक्षा	डॉ० हरीन्द्रभूषण जैन	१०२
(स) जैन न्याय एक समीक्षा	अन्यायी	१०६
पंडित कैलाशचन्द्रजीका वशवृक्ष		११२
पंडितजीका विद्यावृक्ष		११२

## खंड-२ : धर्म और दर्शन

कर्मशास्त्र मनोविज्ञानकी भाषामें	युवाचार्य महाप्रज्ञ	११३
सम्यग्दर्शन-ज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्ग	आचार्य राममूर्ति त्रिपाठी	११७
जैनपरम्परामें सन्त और उनकी साधना-पद्धति	डॉ० देवेन्द्रकुमार शास्त्री	१२३
तत्त्वार्थकी दिगम्बर-टीकाओंमें आगम		
तथा निर्ग्रन्थनाकी चर्चा	प० दलसुख भाई मालवणिया	१३५
समयसारके भाष्य आत्मव्याप्तिकी मुद्रित प्रतियोमे		
एक महत्त्वपूर्ण पाठमें एकरूपताकी आवश्यकता	प० माणिकचन्द्र चवरे	१४०
संग्रहवृत्तिसे असंग्रहवृत्तिकी ओर	अगरचन्द नाहटा	१४३
विष्णुसहस्रनाम और जिनसहस्रनाम	लक्ष्मीचन्द्र सरोज	१४७
जैन साइकोलोजी	डॉ० टी० जी० कालघाटगी	१५२

कहाँ तक आपका शासन और अधिकार (बोधकथा)	नैषिचन्द्र पटौरवा	१५६
रत्नकरडश्रावकाचारमें प्रोषधोपवास चर्चा	रतनचन्द्र कटारया	१५७
मो १ महलकी परधम सीढी समकित	नीरज जैन	१६३
वैषयूटेशन आव वेस्टर्न मेटोरियलिज्म		
ऑन दो बेसिस आव जैन फिलोसोफी	मुनि महेंद्रकुमार द्वितीय	१७६
उत्तम सत्य	डा० बी एस कुलकर्णी	१८५
जैनधर्मका उद्गम क्षेत्र मगध	प्रो० कृष्णदत्त बाजपेयी	१९१

### खंड-३ : साहित्य

जैन आगम साहित्य	साध्वीजी कनकश्रीजी	१९३
व्वेतमिधु	बी० जी० सडेसरा	२०२
पद्मपुराण और मानसके राम	डॉ० लक्ष्मीनारायण दुबे	२०५
जैन धार्मिक साहित्यमें उपमान और उपमेय	डॉ० अमिताभकुमार	२०७
पद्मानन्दका वैराग्यशतक	डॉ० प्रभुदयाल अग्निहोत्री	२१५
रत्नाकरकी हसकला	जी० ब्रह्मप्पा	२२१
चतुर्विंशतिसन्धानकाव्य	प्राचार्य कुन्दनलाल जैन	२२५
विबुध श्रीधर एव उनका पासणाहचरित	डॉ० राजाराम जैन	२२७
जैन गीतिकाव्यमें भक्ति-विवेचन	प्रो० श्रीचन्द्र जैन	२३८
पाणिनीय और शाकटायन व्याकरण		
तुलनात्मक अध्ययन	डॉ० वागीशशास्त्री	२५१
कन्द्रीब्यूशन आव कर्नाट टू जैन लिटरेचर		
एण्ड कल्चर	डॉ० के० कृष्णमूर्ति	२५७
कम्प्लैट एण्ड जैनागम साहित्य	प्रो० एम डी वमन्तराज	२६८

### खंड-४ : इतिहास और पुरातत्त्व

#### (अ) इतिहास

जैन साहित्य सवर्धनमें राष्ट्रकूटयुगका योगदान	डॉ० ज्योतिप्रसाद जैन	२७३
बिहारमें जैनधर्म	उपेन्द्र ठाकुर	२८१
मध्यप्रदेशमें जेनाचार्योंका विहार	डॉ० विद्याधर जोहरापुरकर	२८८
महिलाये जैन सस्कृतिकी सेवामें	पद्मश्री सुमतिबाई शहा	२९४
चन्देरी अन्डर मालवा सुल्तान्स	एच ए निज़ामी	३०४

#### (ब) पुरातत्त्व

भारतीय सस्कृतिके प्रतीकोंमें कमल और अश्व	श्रीमती सुधा अग्रवाल	३१२
बुन्देलखण्डमें जैनधर्मके प्राचीनतम प्रतीक	चन्द्रभूषण त्रिवेदी	३१९
जैन प्रतिमाओंमें सरस्वती, चक्रधारी, पञ्चावती		
और अम्बिका	डा० कादम्बरी शर्मा	३२२

ऊनके प्राचीन जैन मन्दिर	राकेशावस्त द्विवेदी	३३९
महोबाकी जैन प्रतिमाये	शैलेन्द्रकुमार रस्तोगी	३३५
जैन वास्तु और मूर्तिकला	प० भुजबली शास्त्री	३४१
राजस्थानकी पुरा-सम्पदाके खजाने		
प्राचीन जैन पांडुलिपियाँ	विजयशंकर श्रीवास्तव	३४५
पंचराई और रङ्गके महत्त्वपूर्ण जैनलेख	कु० उषा जैन	३४८
विदेशी संग्रहालयोंमें महत्त्वपूर्ण जैनप्रतिमाये	डॉ० ब्रजेन्द्रनाथ शर्मा	३५२
जैन बुड्ढ काविम्स	व्ही० पी० द्विवेदी	३५७

### खंड-५ : जैनदर्शनकी वैज्ञानिक परम्परा

रीयलिटी एण्ड फिजिक्स सम एस्पेक्ट्स	डी एस कोठारी	३६५
स्पेस टाइम एण्ड द यूनिवर्स	जी आर जैन	३७५
प्रोपर्टी आव मैटर इन जैन कैन्स	एन एल जैन	३८८
पद्मल षट्त्रिंशिका एक समीक्षात्मक अध्ययन	प्रेमलाल शर्मा, शक्तिधर	४००
जैन साहित्यमें सख्या तथा सकलनादिमूचक सकेत	डॉ० मुकुटबिहारीलाल अग्रवाल	४०२
ज्योतिष्कगण्डक एक अध्ययन	डॉ० विद्याधर जोहरापुरकर	४११
चिकित्सीय उपोत्तिषके क्षेत्रमें जैन साहित्यका योगदान	डॉ० ज्ञानचन्द्र जैन	४१४
आचार्य महावीरकी रेखागणितोय उपपत्तियाँ	स्वामी सत्यप्रकाश सरस्वती	४१७
कन्सेप्ट आव मैटर इन अर्ली बुद्धिज्म	डॉ० अगराज चौधुरी	४२६
मेटन्स एण्ड एलायज ड्यूरिंग ठक्कर फेरूज टाइम	एन एल जैन	४३४
स्टडीज इन जैन ऐस्ट्रोनोमी पोस्टवेदाग		
प्री-सिद्धान्तिक इण्डियन ऐस्ट्रोनोमी	एस एस लिस्क एस डी शर्मा	४३९
ए क्रिटिसिज्म अपॉन मोडर्न वीउज ऑफ आवर	जी सी जैन	४४६
जैनधर्मकी कुछ भूगोल-खगोली मान्यतायें और विज्ञान	स्वामी सत्यभक्त	४५१

### खंड-६ : अनुसन्धानके वर्तमान क्षितिज

जैनशोध समस्या और समाधान	डॉ० महेन्द्रसागर प्रचडिया	४५७
जैनविद्याओमें शोधके क्षितिज एक सर्वेक्षण		
रसायन और भौतिकी	डॉ० नन्दलाल जैन	४५९
जैनविद्याओमें शोधके क्षितिज एक सर्वेक्षण		
जीव-विज्ञान	डॉ० कल्पना जैन	४६९
वैशाली शोध संस्थानमें शोधके क्षितिज	डॉ० लालचन्द्र जैन, शास्त्री	४७५
महाकवि असग और उनकी कृतियाँ	श्रीमती प्रतिभा जैन	४८१
गुर्जरकवि सोमेश्वरदेव एक परिचय	श्रीमती सरला त्रिपाठी	४८७
प्राकृत तथा अपभ्रंश शोधमें कार्यकी दिशाएँ	डॉ० देवेन्द्रकुमार शास्त्री	४९१
जैन कन्सप्लान ऑव लोजिक सम कमेन्ट्स	प्रो० एम पी मराठे	४९८
जीव एण्ड अजीव	प्रो० एस एस बालिगे	५०४



## खंड-७ : विदेशोंमें जैनविद्याएं

जापानमें प्रचलित येनमत और जैनधर्म	प० जगन्मोहनलाल शास्त्री	५०९
जर्मनीमें जैनधर्मके कुछ अध्येता	डॉ० जगदीशचन्द्र जैन	५११
विदेशोमें प्राकृत और जैन विद्याओका अध्ययन	डॉ० हरीन्द्रभूषण जैन	५१६
जैन स्टडीज़ इन फ्रान्स	डॉ० कोले कैले	५२०
जैन कन्सेप्ट आव दि सेक्रेड	पद्मनाभ एस० जैनी	५२४
जैनीज्म एण्ड मोडर्न साइन्स ए कम्पेरेटिव स्टडी	डॉ० दुलीचन्द्र जैन	५३४
सम रिमाक्स ऑन द प्रामाण्यवाद ऑव जैनीज्म	आत्सुशी यूनो	५४२
द टेल ऑव एलीफेन्ट ड्राइवर इन आवश्यक वर्जन	एडेल्हीड मैटे	५४९
दू डिफीनीशन्स ऑव अहिंसा	डॉ० अन्टू टाहितनेन	५६१
उत्तराध्ययन स्टडीज़ एन एडीशन एण्ड		
ट्रान्सलेशन आव फोर्थ अध्ययन विद ए		
मीट्रिकल एनेलिसिस एण्ड नोट्स	के० आर० नोर्मन	५६४
परिशिष्ट		
सजय पद	जिनदाम पार्श्वनाथ फडकुले और	
	गुलाबचन्द्र सखाराम गाधी	५७३



आशीर्वाद, अभिवादन व संस्मरण  
**Blessings, Regards & Memoirs**

■

# आशीर्वचन

## आचार्य समन्तभद्रजी महाराज, बाहुबल।

पण्डित कैलाशचन्द्रजीको सद्बुद्धि, समाधिबुद्धि तथा स्वात्मोपलब्धि प्राप्त हो, ऐसा मंगल व शुभ आशीर्वाद। हम आपका सब तरह से कुशल चाहते हैं। आपकी जिनवाणी सेवा अपूर्व है। आप-जैसे यथार्थवादी विरल हैं। आपकी मातिशय बुद्धिको मेरा आशीर्वाद। हम आपका परमकल्याण चाहते हैं।

## पूज्य १०८ आचार्य श्री विमलसागरजी महाराज

सिद्धान्ताचार्य पण्डित कैलाशचन्द्रजी शास्त्री शतायु हो। विद्वानोंका सम्मान प्राणिमात्र करे, ऐसी हमारी कामना है। मिथ्यात्वकी तुलनामें स्याद्वादवेत्ताका जगह-जगह सम्मान करना चाहिये। आपके प्रयत्नकी सफलताके लिये मेरा पूर्ण आशीर्वाद।

## आचार्य श्री विद्यासागरजी महाराज

सम्मान शब्दों द्वारा नहीं होता। शब्दों से केवल प्रदर्शन ही होता है। तथापि आपके समान अच्छे कार्यके लिये मेरा आशीर्वाद।

## डॉ० यशोदेवसूरिजी, पालीताणा

शास्त्रीजी जैसे विद्वान्का अभिनन्दन समुचित है। स्नातकोंके लिये यही गुरुदक्षिणा है। ग्रन्थसम्पादन तटस्थ दृष्टिसे एवं सुचारु ढंगसे होगा, ऐसी आशा है।

शास्त्रीजी ज्ञानकी खूब प्रभावना करते रहे। धर्मलाभ।

## भट्टारक श्री चारुकीर्तिजी, मूडबिंद्री, कर्नाटक

बहुश्रुत मनीषी परमश्रुतसेवक विद्वद्भार्यका अभिनन्दन वस्तुतः परम स्तुत्य कार्य है। यह कार्य वस्तुतः बहुत पहले ही सम्पन्न हो जाना चाहिये था। मेरा इस कार्यमें पूर्ण सहयोग रहेगा।

## महास्वामी भट्टारक लक्ष्मीसेनजी, कोल्हापुर, महाराष्ट्र

पण्डित कैलाशचन्द्र शास्त्रीकी सेवायें ध्यानमें रखकर आप ग्रन्थ निकाल रहे हैं। यह स्तुत्य है। इस कार्यके लिये हमारी शुभाशीर्वाद सहित शुभकामना है। सभी सहयोगियोंके लिये आशीर्वाद इति भद्र भूयात्।

## अभीप्सा

गुवाचार्य महाप्रज्ञ मुनि श्री नथमलजी

पण्डित कैलाशचन्द्रजी शास्त्री एक व्यक्ति भी है और एक महाग्रन्थ भी है। उनके व्यक्तित्वस अनेक व्यक्तित्व निमित्त हुए हैं। उम महाग्रन्थमे अनेक लोगोने तत्त्वबोध उपलब्ध किया है। ऐसे व्यक्तित्व का अभिनन्दन तत्त्वविद्याका अभिनन्दन है। इस प्रयत्नमे अभिनन्दन करनेवाले ही धन्यताका अनुभव करेंगे। यही सार्थकता है तत्त्वविद्याके अभिनन्दन की।

पण्डितजीको मैंने प्रत्यक्षत कई बार देखा है। किन्तु परोक्षत बहुत बार देखा है। उनकी गुण ग्राहकता और समीक्षा शैली द्वारा मेरा ध्यान उनकी ओर आकर्षित हुआ था। आज भी उनके प्रति वह आकर्षण बना हुआ है। पण्डितजीने जैन शासनकी महत्वपूर्ण सेवाएँ की हैं। भविष्य भी उनकी सेवाओंके प्रति अभीप्सावान् रहेगा।

●

## मार्गदर्शन

डॉ० श्री कृष्णराज भंडारी, कुलपति, अ०प्र०सि० विश्ववि०, रीवा

मुझे बड़ी प्रसन्नता है कि सिद्धान्ताचार्य पंडित कैलाशचन्द्रजी शास्त्री अभिनन्दन समिति शास्त्रीजीके अभिनन्दन हेतु एक विशेष ग्रंथ प्रकाशित कर रही हैं। इस प्रयासके लिए मैं सभी सयोजकोंको बधाई देता हूँ और मेरी शुभकामना है कि यह प्रयास सफल हो।

इस ग्रंथमे उनके व्यक्तित्व व ऋतित्वपर तो लेख लिखे ही जा रहे हैं और उनके प्रिय विषयो, 'धर्म और दर्शन, इतिहास, संस्कृति और साहित्य', पुरातत्त्वके अतिरिक्त विज्ञान पर भी विशिष्ट सामग्री प्रकाशित की जा रही है। इसमे देश विदेश के विद्वानो व मनीषियोंके जा लेख सम्मिलित किए जा रहे हैं, वे निस्सन्देह उपयोगी हैं। मैं आशा करता हूँ कि यह ग्रंथ न केवल विद्वत् समाजके लिए वरन् जन-साधारणके लिए भी उपयोगी निद्व होगा तथा शास्त्रीजी समाजको मार्गदर्शन करते रहेंगे।

●

जिनके कण्ठ बसी जिनबाणी,  
आगम का है ज्ञान भरा ।  
अमृत-सी प्रियध्वनि बिखेरते,  
शास्त्रो का है सार भरा ॥

अभिनन्दन है पूज्य आपका  
कोटि नमन स्वीकार करे ।  
महावीर पथ के अनुयायी बन,  
हम पापों का क्षार करे ॥

निर्मल आजाद, जबलपुर

## कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्रः

कमलकुमारो जैन गोइल्ल, कलकत्ता

१

यज्ज्ञानसिन्धोर्जलविन्दबोऽत्र  
सर्वत्रलोके प्रसरन्त्यजस्रम्  
सोऽत्राभिवन्द्यो नितरा बुधेशै  
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

२

निरन्तरज्ञानविवृद्धये य  
कृतश्रमप्राप्तनिजात्मबोध  
निरस्तचिन्त स्वपरार्थसाधक  
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

३

सहस्रशिष्या प्रसरन्ति यस्य  
सर्वत्र देशे नगरोपनगरे  
ग्रामेषु गेहेषु वसन्ति नित्यम्  
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

४

स्थाद्वादविद्याविदितात्मरूप  
न्यायात्तनानाविधवस्तुरूप  
सिद्धान्तवेत्ता स्वपरार्थचित्त  
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

५

स्वस्यायुषो येन सुबोधवारिधे  
सबर्धने प्राप्तमहोपयोग  
साहित्यनिर्माणकृते निमग्न  
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

६

बुद्धिर्यदीया प्रतिभाति लोके  
लोकातिगा वस्तुविवेचने वै  
वक्तृत्वसाफल्यसमन्विता च  
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

७

योऽर्हनिश तत्त्वविमर्षणाय  
विदत्तचित्त सुतरा सुबोध  
शास्त्रेषु नानाविषयेषु दक्ष  
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

८

शान्तस्वभावो विनयावनम्र  
सारल्यमूर्तिर्निर्लुब्धवृत्ति  
चारित्रनिष्ठो नितरा प्रतिष्ठ  
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

९

यन्पाठसरणी हृदयावधार्या  
व्याख्यानरीतिश्च मनोऽभिहार्या  
न्यायार्हनीतिश्चनरैर्निधार्या  
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

१०

सिद्धान्तशास्त्राणि बहूनि येन  
भाषार्थरूपेण कृतानि सः यक्  
तत्त्वार्थजिज्ञासुकृते हितानि  
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

११

स्याद्वादसिद्धान्तसुबोधनाय  
तत्राप्यनेकान्तमहोदयाय  
यन्मानस सत्यविबोधनेऽस्ति  
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

१२

बुद्धिर्यदीया प्रतिभाति लोके  
सर्वत्र सार्धैर्विषयेऽनुभूते  
वाण्या पटुत्वं प्रतिवस्तुगामि  
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

१३

मनीषिमान्य प्रवरैः प्रमाण्य  
धन्यो हि विज्ञानधनैः प्रधन्य  
नान्योऽस्ति यत् सुकृता वदान्य  
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

१४

दिगम्बरे जैनकुले सुजात  
यो जातितोऽभून्ननु चाग्रवाल  
प्रशान्तमूर्ति सरलस्वभाव  
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

१५

चरित्रनिष्ठो ह्यमितप्रतिष्ठ  
सज्ज्ञानलाभे विहितप्रयत्न  
कृतादरो भव्यजनोपदेशे  
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

१६

विद्योपजीवी सुतरान्त्वमव  
करोषि शास्त्राध्ययन मदैव  
त नम्यते प्रेमभरेण मूर्ध्ना  
कैलाशचन्द्रो जयतात्सुधीन्द्र

### अन्तिमशुभाभिसन्धि

१७

कैलाशचन्द्रस्य यथार्थरूपा  
प्रमोदभावेन निरुपिता च  
भूयात्प्रशस्ति प्रशमाय चैषा  
बुधप्रियाणा वरमानवानाम्

१८

भूयात्सदैषा शुभमार्गदृष्टि  
कृतिर्जनानां हितमुत्सुकानाम्  
करोतु कृत्य सुखसाधनार्थम्  
निर्बाधरूपेण सदाशया वै



# भौतिक काया पर ओढ़ी चादर में रंच न झोल

कल्याणकुमार जैन 'शशि', रामपुर, उ० प्र०

१

आत्मोन्नति पथ का प्रतिपादन, आगम-सम्मत ध्येय  
जीवन की यात्रा के साथी, अपरिग्रह अस्तेय  
मूल्यों का आरक्षण, जिनके जीवन का पाथेय  
ऐसे पण्डित आज कहा हैं, निर्विवाद श्रद्धेय  
मुक्त हस्त से वितरित हैं, विद्वत्ता का औदार्य,  
पण्डितवर कैलाशचन्द्र शास्त्री सिद्धान्ताचार्य ॥

२

वाणी में खिरती जिनवाणी, करती है कल्लोल  
धार्मिक सामाजिक सेवायें, एकत्रित अनमोल,  
भौतिक काया पर ओढ़ी चादर में रंच न झोल  
उतरी ठीक धम-काँटे पर तत्परता की तौल  
युगो युगो तक शोधाश्रित हैं, मूल्यांकन के कार्य  
पण्डितवर कैलाशचन्द्र शास्त्री सिद्धान्ताचार्य ॥

३

अनेकान्त की सरिताओं का कलकल मधुर निनाद,  
बोध-विवर्द्धित क्षमताओं का सचिञ्चल पुण्य प्रसाद  
गह्रित तर्काश्रित विवाद की रुचियों का अपवाद  
जो चरित्र को मूर्ति रूप दे, इतनी कुशल खराद  
विद्या वाणी, धर्मशास्त्र प्रतिपादन में प्राचार्य  
पण्डितवर कैलाशचन्द्र शास्त्री सिद्धान्ताचार्य ॥

४

शूल भरे शिक्षा के पथ में जीवन हुआ व्यतीत  
जुड़ा चला उज्ज्वल भविष्य से, भागा हुआ अतीत  
विजयकेतु है, स्याद्वाद-विद्यालय परम पुनीत  
विद्यमान हैं विद्याधारी, उपकृत गणनातीत  
वृद्धावस्था में भी जीवन पूर्णतया अनिवार्य  
पण्डितवर कैलाशचन्द्र शास्त्री सिद्धान्ताचार्य ॥

●

## सद्भावना

पद्मश्री सुमतिबाई शहा, शोलापुर

पण्डित कैलाशचन्द्र शास्त्री जीको हमारी शुभकामना । उनमे हमारा बहुत दिनोसे गहरा सम्बन्ध है । आपने कई वर्षों से जैन विद्वानों की वर्तमान पीढ़ीका निर्माण किया । वे जैन आगम साहित्यके सम्पादन एवं निर्माण कार्यमें सलग्न रहे हैं तथा जैन विद्वानोंके नये विद्वानोंको जागरणका संदेश दे रहे हैं । आपको दीर्घायु प्राप्त होवे, यही सद्भावना है ।

### वन्दन, शत अभिनन्दन

हजारीलाल काका, सकरार, झांसी

जिनके स्वागत को उत्सुक नर लेकर रोली चन्दन,  
पण्डित श्री कैलाशचन्द्र का वन्दन, शत अभिनन्दन

×

×

जो भी लिखा अकाट्य, आपकी चली लेखनी निर्भय  
मनमे सेवा भाव, भावना में बसता सर्वोदय,  
तभी देशहित किया आपने, सत्साहित्य समर्पण,  
पण्डित श्री कैलाशचन्द्र का, वन्दन, शत अभिनन्दन

×

×

जैन जाति की सेवामें, जीवन सम्पूर्ण बिताया  
ज्ञान दान दे कई, पण्डितों का निर्माण कराया,  
इसीलिये पण्डित समूह भी करता इनका वन्दन,  
पण्डितश्री कैलाशचन्द्र का वन्दन, शत अभिनन्दन

×

×

जब तक चमक रहे हैं नभमें, सूरज चाँद मितारे,  
हरी भरी धरती के जब तक सागर पाँव पसारे,  
तब तक चमके कीर्ति आपकी, कहता है कवि का मन,  
पण्डित श्री कैलाशचन्द्र का, वन्दन, शत अभिनन्दन ॥



## सन्त सरस्वतीपुत्र

ब्र० जगन्मोहनलाल शास्त्री, कुडलपुर

पण्डित कैलाशचन्द्रजीका नाम आज जैन समाजके बच्चे-बच्चेकी जबान पर है। सभी उनसे परिचित हैं, भारतके कोने-कोनेमें उन्होंने धर्मप्रचार किया है। सैकड़ों प्रतिष्ठाओं, समाजों, मोसाइटियों, धर्मप्रचार संस्थाधिवेशनो व यूनिवर्सिटियों तथा सेमिनारोंमें उनके भाषण हुए। दशलाक्षणिक महापर्व, महावोर जयन्ती, अष्टान्हिक महापर्व, ऋषभ जयन्ती आदि उत्सवोंपर भी अनेक स्थानोंमें उनके शम्भीर ओजस्वी भाषण हुए हैं। उनके भाषणकी लोकप्रियताका यही प्रमाण है कि उनकी सभामें लोग शांतिपूर्वक मौनसे सुनते हैं। वे अनेकों महनीय ग्रन्थोंके अनुवादक तथा अनेकोंकी भूमिकाओंके लेखक हैं। जैन मन्देशके सम्पादक आप वर्षों से हैं, अन्य दिगम्बर, इन्देताम्बर पत्रिकाओंमें उनसे विविध विषयों पर मासिक उद्बोधक लेखोंमें भी उनकी प्रतिष्ठा में बहुत बड़ा योगदान किया है।

वे एक समाजशास्त्री समाजकी नाडी पहिचाननेवाले, निर्भीक लेखक तथा वक्ता हैं। वर्तमान सामाजिक विवादके बीच वे निष्पक्ष लेखनी द्वारा यथार्थ मांगका दर्शन समाजको कराते हैं। वर्तमानके विचारजन्य संघर्ष में उनके लेख मार्गदर्शक होते हैं। विस्तृत समुद्रकी विशाल जलराशिमें अन्धकारमें प्रकाश-स्तम्भकी तरह वे दिशा बाँव देते हैं। उनका विरोध करनेवाले कुछ विद्वज्जन भी हैं, तथापि वे उनके द्वारा फैलाये गये अपने मिथ्या अपवादोंकी चिन्ता न कर मार्गमें अविचलित रहकर अपनी आगम श्रद्धाका व आगम ज्ञानका परिचय सदा अपनी लेखनी द्वारा देते रहते हैं। उनको इस निष्पक्ष लेखनीके कारण अकारण ही कुछ विरोधी विद्वानोंने उनपर सोनगढ द्वारा सहायता प्राप्त करनेके मिथ्या आरोप किये, और ऐसा कर उन्होंने अपनी निम्न मनोवृत्तिका परिचय दिया। मेरा छात्रकालसे ही पंडितजीसे सहयोग तथा परिचय है। अतः मैं जानता हूँ कि वे सोनगढकी यथार्थ बातोंके समर्थक हैं तथा गलत बातोंके आलोचक भी हैं। आज तक सोनगढ तो क्या, समाजके किसी नगरसे उन्होंने भेट भी नहीं ली, जो लिया वह काशी विद्यालय के लिये ही लिया जो कि विद्यालयमें जमा है।

स्याद्वाद जैन महाविद्यालयकी ५० वर्ष उन्होंने सेवा की तथा सहस्रो विद्वान् तैयार किए। प्रकारान्तर-में इस ५० वर्षके युगमें उत्पन्न काशीके श्रेष्ठतम विद्वान् उनकी सेवाके फल हैं।

भा०दि० जैनसंघ मथुराका जीवनकाल तो उनकी सेवासमें भरा है। जैन सदेशका समस्त जीवन उनकी दिव्यदृष्टिमें खड़ा है। वर्षों ग्रन्थमालाके वे आदिमें कर्मठ सदस्य हैं तथा उससे प्रकाशित अनेक ग्रन्थोंके लेखक व सम्पादक हैं। जयध्वलाके सफल टीकाकार हैं जो अनेक भागों तक चली है। 'जैन धर्म' उनकी अनुपम कृति है जो जैन-जैनेतरोंको जैनधर्मका परिज्ञान करानेमें सक्षम है।

आज ३०-३५ वर्षमें इनकी पत्नी मस्तिष्ककी एक खराबीसे रूग्ण है। अपने पुत्रके पास रींची रहती है। पण्डितजी ब्रह्मचर्यपूर्वक अपना जीवन सरस्वती माँकी सेवामें लगाये हुए हैं। स्याद्वाद विद्यालयके छात्रावासमें ही वे अपना भोजन स्वर्च नियमित चुकाकर छात्रोंके भोजनके बाद बचा हुआ भोजन करते हैं। बाजारका कुछ खाते नहीं। ब्रह्मचर्यपूर्वक जीवन और अस्वादव्रत इनके इतने उत्कृष्ट हैं कि इन्हें गृहवासी सन्त कहा जा सकता है। अपने इस नीरस जीवनको इन्होंने कभी नीरस नहीं माना, सरस ही बनाए रखा। सरस्वती सेवाका रसास्वाद ही इनका उत्कृष्ट भोजन रहा है। वे ज्ञान सरोवर में ही सदा रमण करते हैं।

उनके ऐसे उत्कृष्ट जीवनके प्रति मेरी आस्था है। मैं उनका अभिनन्दन करता हूँ तथा उनके दीर्घ जीवनकी कामना करता हूँ।

## सहपाठी के प्रति

विद्याभूषण के० भुजबली शास्त्री

श्री शास्त्रीजी मेरे सहपाठी हैं। हम दोनों मोरेना में साथ-साथ पढ़े थे। सिद्धान्ताचार्य उपाधि भी आराम में बिहार के राज्यपाल के हस्त से एक साथ मिली थी। आपस में हम लोगो में अच्छी मित्रता भी है। शास्त्रीजीकी बहुमूल्य तीन कृतियोंका मैंने कन्नड़ भाषामें अनुवाद भी किया। शास्त्रीजी अनेक विषयोंके अधिकारी विद्वान् हैं। शास्त्रीजी अनेक अमूल्य ग्रन्थोंके लेखक, अनुवादक एवं सम्पादक हैं। खासकर जैन समाज शास्त्रीजीको कभी नहीं भूल सकता। आपकी सेवा बहुमूल्य है। मेरी हार्दिक शुभकामना है कि शास्त्रीजी शतायु होकर इतोप्यधिक धर्म, साहित्य और समाजकी सेवा कर अपने जन्मको सार्थक एवं पवित्र बनावे।

## भैया कैलाशचन्द्र

भाई श्री हरिश्चन्द्र, जबलपुर

प्रथम विश्वयुद्धके वर्ष १९१४ में मेरे पिताजी श्री सि० लक्ष्मीचन्द्रजीने मुझे स्याद्वारा महाविद्यालय भदौनी, वाराणसीमें अध्ययन हेतु प्रविष्ट कराया। उस समय विद्यालयमें ७७ विद्यार्थी थे। वहाँ धर्म, न्याय, साहित्य, व्याकरण तथा अंग्रेजीका अध्यापन होता था और पण्डित उमरावसिंहजी (बाद में ब्र० ज्ञानानन्दजी) हमारे प्रधानाध्यापक थे।

मेरे साथ भाई कैलाशचन्द्रजी, नहटोर, प० राजेन्द्र कुमारजी, कासगज तथा अन्य बारह विद्यार्थी प्रथमार्थ पढ़ते थे। मुझे प० सुब्रह्मण्य शास्त्री, प० अबादत्त शास्त्री (न्याय), प० बुन्दराज शास्त्री (साहित्य) तथा प० उमरावसिंहजी (धर्म) पढ़ाते थे। उस समय बाबू सुमतिলাलजी मन्त्री तथा पूज्य गणेशप्रसादजी वर्णी अधिष्ठाता थे। इन सभीका मेरे ऊपर विशेष स्नेह था। वे हम सभी का पितृवत् पालन करते थे। हम सभी साथियोंमें भाई कैलाशचन्द्रजीकी बुद्धि अत्यन्त प्रखर थी। यही कारण है कि वे १९१९ में प्रथमा परीक्षामें प्रथमश्रेणीमें उत्तीर्ण हुए थे। उस समय मेरे साथ पढ़नेवालोंमें प० चैनसुखदामजी (जयपुर), जीवन्धरजी न्यायतीर्थ तथा मुन्नालाल राघेलीय, सागर भी थे।

१९१९ के बाद मैं मुरैनाके विद्यालयमें चला आया लेकिन मेरा और कैलाशचन्द्र जी का भातृभाव अबतक भी सहोदर जैसा बना हुआ है। आज भी, जब कभी वे बम्बई, भोपाल या दक्षिणकी ओर जाते हैं, तो कुछ समयके लिए जबलपुर अवश्य ठहरते हैं। उस समय हम तत्त्वज्ञानकी चर्चा करते हैं।

इस वय-बोधिल तनसे आज भी वे अपने अध्ययन, लेखन एवं शोधकार्य में लगे हुए हैं। वे समाजसे स्वयं कोई पारिश्रमिक ग्रहण नहीं करते। यह उनकी ज्ञानके प्रति सच्ची निष्ठा, समाजके प्रति उदारतापूर्ण कर्तव्यभावनाका प्रतीक है। अपने जीवनकालमें उन्होंने अनेक धर्मग्रन्थोंका सम्पादन, मौलिक ग्रन्थोंका लेखन एवं शोध कार्य किया है। उनके लेखनकी विशेषता यह है कि वे मूल ग्रन्थकी मौलिकता अक्षुण्ण रखते हैं। लेखनके साथ आपने अनेक संस्थाओंको जन्म दिया है। इन्हें वे आज भी पुष्पित एवं पल्लवित कर रहे हैं।

कैलाशचन्द्र जी की वाणीमें प्रखरता तथा माधुर्यका मिश्रण है। उनकी पाण्डित्य शैली सहज बोधग य होती है। उनका ज्ञान अगाध है। जबलपुर नगरीमें ही आज ३२ विद्वान् उनके शिष्य हैं जो विभिन्न क्षेत्रोंमें अपने साथ आपकी यशोगाथा भी प्रबोधित कर रहे हैं।

प० कैलाशचन्द्रजीकी आत्मीयता मुझे सदैव याद आती है। यद्यपि हमारा और उनका कार्यक्षेत्र प्रारम्भसे ही पृथक्-पृथक् रहा है, फिर भी वह आज तक बनी हुई है। एक बार १९४८ में मुझे सग्रहणी हो गया और मैं चिकित्साहेतु वाराणसी गया। उस समय आपने मुझे अपने घर पर ही ठहराया और पूर्ण स्वस्थ होने तक आपके परिवारमें मेरी सभी प्रकारसे सेवा की। वह आज भी स्मरणमें आती है। ऐसी आत्मीयता आज तो दुर्लभ ही है।

ज्ञान गंगाका यह भगीरथ चिरायु हो, यही मेरा जिनेंद्रदेव से प्रार्थना है। ●

## भूली-बिसरी यादें

डॉ० जगदीशचन्द्र जैन, बम्बई

“जगदीश चन्द्र जी”, यह आवाज सुनकर मैंने घूमकर देखा, तो श्वेत गाथी टोपीमें धोती-कुर्ता पहने पण्डितजी बैठे हुए दिखाई दिये। मैंने कहा, ‘पण्डित जी आप?’

“हाँ, घर लौट कर आने पर दरवाजे पर लगा हुआ आपका नोट देखा, तो पूछता-पूछता मैं कृष्णचन्द्र बेरी जी की दुकान पर पहुँचा और उन्होंने अपनी गाडी में मुझे यहाँ भेज दिया।”

“आपको बड़ा कष्ट हुआ, पण्डित जी?”

“आप मेरी अनुपस्थितिमें मेरे घर गये और घर पर मिल न सका। आपसे बिना मिले रह जाता, तो आपको कष्ट होता। कष्ट तो किसीको होना ही था।”

मैंने अपने गाँवके निवासी अपने भतीजे गुणभूषण जैन से, जो उत्तर पूर्वी रेलवेमें इन्जीनियर हैं और जिनके घर हम लोग ठहरे हुए थे, पण्डित जी का परिचय कराया।

काशी एक्सप्रेसके छूटनेका समय हो रहा था। हम लोग गाडीमें सवार होकर स्टेशनके लिये चल दिये। रास्तेमें मेरी पत्नीने पण्डित जी की लडकीके बारेमें पूछा जो बहुत दिन पहले बम्बई आई थी। उन्होंने कहा, “अब तो बड़ी हो गई है, उसकी शादी भी हो गई।”

उस समयकी एक घटना मुझे याद आ गई। उस दिन मेरी पत्नी की अस्वस्थताके कारण हम लोगोंने भोजन बनानेके लिये एक गुजराती रसोइयाँ रक्खा था। पण्डित जी सपरिवार हमारे घर ठहरे हुए थे। उनकी छोटी बच्चीको पीनेके लिये दूध दिया गया। पण्डित जी ने रसोइयेसे दूधमें मीठा डाल देनेको कहा।

वह हैरान हुआ कि उसे दूधमें मीठा (गुजरातीमें मीठा यानी नमक) डालनेको क्यों कहा जा रहा है। पहले तो वह चुप रहा, लेकिन आग्रह किये जाने पर उसने एक चम्मच भरकर दूधमें मीठा डाल दिया। बच्चीने दूध पीनेसे इन्कार कर दिया। दूध न पीनकी जिद देख कर उसकी माँ को बहुत बुरा लगा। उन्होंने अपनी बच्चीको बहुत डराया-धमकाया, लेकिन कोई असर न हुआ।

मामला सगीन होता ही जा रहा था। हम लोग बीच-बचाव करने चले। रसोइये से पूछा गया। उसने जवाब दिया, "साहब, इन्होंने दूधमें मीठा डालनेका कहा था, सो मैंने डाल दिया।" यह घटना सुनकर पण्डित जीके चेहरे पर हर्षकी रेखा फूट पड़ी और आनन्दकी एक हँसी चारो ओर बिखरती हुई दिखाई दो।

एक दूसरा प्रसंग याद आ गया। दिवालीका दिन था। पण्डित जी तथा स्याद्वाद विद्यालयके विद्यार्थी भदैनिके छेदीलाल मंदिरमें उपस्थित थे। भगवान्की प्रतिमाका अभिषेक सम्पन्न होनेके पश्चात् पूजाकी सामग्री थालमें मजायी जा चुकी थी, पूजा पढ़ी जा रही थी। इस बीच देखा कि पण्डित जीका लड्का सुपाखर्व वहाँमें गायब है। इधर-उधर खोज की जाने लगी। देखा, तो वे एक कोनेमें बँठे आराममें लड्डूका स्वाद ले रहे हैं। "कहिये, इसे लड्डूका मनुष्ययोग कहा जाये या दुरुपयोग।"

इस प्रसंग को याद कर हम लोग खूब हँसे।

×

×

×

मेरे जेष्ठ भ्राता की इच्छा थी कि मैं संस्कृत पढ़कर समाजकी कुछ सेवा करूँ। उन्हें पता लगा कि मोरेनाम पण्डित गोपालदाम जी बरैयाकी कोई पाठशाला है जहाँ विद्यार्थियोंको नि शुल्क शिक्षा आदि देनेकी व्यवस्था है। मुझे साथ लेकर वे मोरेना पहुँचे और यद्यपि वार्षिक परीक्षाके दिन नजदीक था, फिर भी पण्डित देवकीनन्दन जी शास्त्रीकी परम अनुकम्पासे मुझे प्रवेश मिल गया।

यहाँ कैलाशचन्द्र जीमें मेरा दूरका प्रथम परिचय हुआ। वे बड़ी कक्षाके विद्यार्थी थे और मैं ठहरा एक साधारण-सा विद्यार्थी। जो अभी-अभी जैन सिद्धान्त पाठशालामें भरती हुआ था। गेमी हालतमें अपनी सीमाओंको लाघकर उनके परिचयमें आनेकी कल्पना भी मैं नहीं कर सकती था।

यहाँ जो कैलाशचन्द्रजी और जगन्मोहनलालजीका निकटका सम्बन्ध दखनेमें आया, वह अन्यत्र दुर्लभ ही होगा। और विशेषता यह है कि यह सम्बन्ध दोनोंमें अभी तक सुरक्षित है। दोनों ऊँची कक्षाके प्रमुख विद्यार्थी थे। वे न्यायाचार्य पण्डित माणिकचन्द्रजी से अष्टसहस्री, सिद्धाताचार्य पण्डित वशीवरजीसे तत्त्वार्थ-वार्तिक पढ़ते थे। दोनों पाठशालाके जेष्ठ विद्यार्थियोंके साथ एक बड़े हालमें साथ साथ रहते थे। दोनों एक साथ जगलमें शौच जाने, साथ स्नान करते और साथ ही मन्दिरमें दर्शनार्थ जाते, गामको एक साथ टहलन जाते और गावमें एक लोटेमें दूध लेकर लौटते। इन दोनोंकी मित्रतामें सचमुच मैं प्रभावित हुआ जान पड़ा। सम्भवतः कैलाशचन्द्र जीके प्रति मेरे अज्ञात मनमें इसलिये भी रागभाव रहा हो कि वे मेरे जैसे पश्चिमी उत्तर प्रदेशके अग्रवाल वंशमें जन्मे थे।

एक बार मैं नजीबाबाद (जिला बिजनौर) में अपने मामाके घर गरमियोंकी छुट्टियाँ बिता रहा था। एक दिन मामाके किमी मित्रकी दुकान पर बँठा हुआ था। इतनेमें देखता क्या हूँ कि कैलाशचन्द्र और जगन्मोहनलाल घोड़े के ताँगोंमें बँठे हुए उस दुकानके सामने आकर रुके। मे ममज्ञ गया कि अवश्य ही कैलाशचन्द्र जीने अपने मित्रको जन्मस्थान नहटौर आनेका निमन्त्रण दिया होगा। लेकिन क्या आप समझते हैं कि तपाकसे उठकर मैंने उनका स्वागत किया, या यह कहनेकी हिम्मत की कि देखिये मैं भी यहीका रहने वाला हूँ। नहीं, मुझ जैसा एक छोटा सा अल्पज्ञ विद्यार्थी अपनेसे बड़े विद्यार्थियोंमें बातचीत करनेकी हिमाकत कैसे कर सकता था? यद्यपि कहनेकी आवश्यकता नहीं कि यह प्रश्न आज भी मेरे मनमें कम तूफान पैदा नहीं करता

कि आखिर उनके सामने मेरा मुह क्यों नहीं खुला ? बोलना नहीं था, तो कमसे कम सामने आकर अभिवादन तो किया जा सकता था ।

राजेन्द्रकुमार, मथुरादास, बनबारीलाल आदि और भी अनेक विद्यार्थी जैनमिद्वात पाठशालामें पढते थे । परवार जातिके छात्रोंकी संख्या अधिक थी । दक्षिणी विद्यार्थियोंमें के० भुजवली जीका नामोल्लेख किया जा सकता है जिन्होंने आरामें रहकर शोधकार्य किया है और आजकल मूढविद्वीमें रिटायर्ड जीवन बिता रहे हैं । दक्षिणवासी शाकाहल उन दिनों पाठशालाके सुपरिन्टेन्डेंट पद पर कार्य करते थे । एक दिन वे अध्ययन कक्षमें किसीसे बातचीत कर रहे थे कि इतनेमें मैं वहाँ पहुँच गया । उन्होंने मेरी भर्त्सना करते हुए वहाँमे तुरन्त चले जानेका आदेश दिया । मैंने जानेसे इकार कर दिया । बम, इतनेमें वे अपने कमरेमें से उठकर अपनी बेत लाये और मुझे ऐसे जोरसे लगाई कि मेरे सिरमेंसे खूनकी धारा बह निकली । अस्पतालमें जाकर टाँके लगवाने पड़े ।

हस्तिनापुरके जैन गुरुकुलकी भाँति मोरेना की जैन सिद्धान्त पाठशाला की स्थिति भी दिनोदिन बिगड़ती गई । पण्डित माणिकचन्द्रजी, पण्डित देवकीनन्दनजी, और आगे चलकर पण्डित बशीधरजी भी संस्था छोड़कर चले गये और वरैयाजी द्वारा अत्यन्त लगनके साथ स्थापित की हुई यह संस्था अनाथ हो गई ।

×

×

×

अब काशीका स्याद्वाद विद्यालय ही ऐसा बचा था जहाँ नि शुल्क शिक्षा प्राप्त कर उच्च विद्याध्ययन किया जा सकता था । लेकिन काशी मेरे घरमे दूर जगह थी । काशीक बारमे बहुत-सी बातें सुन रखी थी, वहाँके पण्डे बहुत हँसान करते हैं, वहाँकी गलिया बहुत टेढ़ी-मेढ़ी हैं कि एक बार प्रवेश करने पर आदमीका पता ही नहीं चलता कि किधर गया । और वहाँ जादूगर रहते हैं जो इन्सानको तोता बनाकर छोड़ देते हैं । गाँवके रहनेवाले १६-१७ वर्षके एक अबोध बालकके मनपर डम प्रकारकी बातोंका असर होना स्वाभाविक था । फिर सबसे बड़ी समस्या थी कि इतने बड़े विद्यालयमे बिना सिफारिशके प्रवेश कैसे पाया जाये ?

ऐसे मौकों पर मेरे जेष्ठ भ्राताने अपनी आयुबुद्धि और कर्मठताका परिचय देकर हमेशा मुझे आगे बढ़ाया है । सहारनपुरके लालाओंसे उनका परिचय था । मुझे लेकर वे सहारनपुर पहुँचे । पता लगा कि स्याद्वाद विद्यालयके अधिष्ठाता बाबू सुमतिलाल जी उन दिनों लाला जम्बूप्रसाद जी की कोठीमें रहते थे । जम्बूप्रसादजी बड़े उदार-मना धार्मिक विचारोंके व्यक्ति थे जो यथाशक्ति किसीको अपने दरवाजेमे निराश नहीं जाने देते थे । भाई साहबने विनम्रभावसे मेरे प्रवेश पानेकी समस्या उनके समक्ष प्रस्तुत की । उन्होंने फौर्न ही बाबू सुमतिलालजीको बुलाकर उनसे मुझे एक पत्र स्याद्वाद विद्यालयके सुपरिन्टेन्डेंटके नाम भिजवा दिया और बिना फार्म आदि भरे मेरा प्रवेश पक्का हो गया ।

काशी अनन्त सम्भावनाओं का द्वार सिद्ध हुआ । विद्यालयमे सटकर बहनेवाली गंगा बड़ी प्रेरणा-दायक सिद्ध हुई । विद्यालयके एक जेठे विद्यार्थीको पावभर अगूरोकी दक्षिणा देकर मैंने उसे अपना गुरु बनाया और गुरुजीने मुझे बहुत जल्दी तैरना सिखा दिया । गर्मीके दिनोंमे घड़ीकी सुईकी ओर नजर रहती और चारकी टनटन होते ही अपना लगोट उठाकर गंगा किनारे पहुँच जाते । विद्यार्थियोंके लिए यहाँ कितने सदावरत खुले थे जहाँ मुफ्तमें भरपेट भोजन कर विद्याभ्यास करनेकी सुविधा थी । एक धोती और शरीरके ऊपरी हिस्सेको ढँकनेके लिए एक बनारसी अगोछा—यही उनका परिधान था । विद्यार्थी धाराप्रवाह संस्कृत में बातचीत करते और अवकाशके दिनोंमे दुर्गाकुण्ड आदि स्थानोंपर होनेवाले शास्त्रार्थोंमे जूझते दिखाई पड़ते । कहनेकी आवश्यकता नहीं कि इन सब अभिनव परिस्थितियोंने मुझे पर्याप्तरूपसे अभिभूत किया ।

नगरके सस्कृत विद्यालयोमे स्याद्वाद विद्यालय अपना एक स्थान रखता था। यहाँ काशीके सुप्रसिद्ध और नैयायिक पण्डित अबादासजी शास्त्री, न्याय और साहित्याचार्य पण्डित मुकुन्दजी शास्त्री काव्य और साहित्यका अध्यापन करते थे। पण्डित हीरालालजी शास्त्री और बादमे पण्डित फूलचन्दजी शास्त्री धर्माध्यापकके पदपर प्रतिष्ठित थे।

कुछ समय बाद पण्डित कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीकी धर्माध्यापकके पदपर नियुक्ति हुई। मेरे हर्षका ठिकाना न था। जो व्यक्ति मोरेनामे मेरे साथ उच्च कक्षाका एक विद्यार्थी रह चुका है और जिसे मैं अपने अन्तर्भनमे आदर्शरूप मानकर चलता आया था, वह मेरा धर्मदीक्षक होगा, यह विचार कुछ कम कौतूहलजनक न था।

पण्डित कैलाशचन्द्रजीसे मुझे गोम्मतसार, तत्त्वार्थराजवार्तिक आदि ग्रन्थोके अध्ययन करनेका सौभाग्य प्राप्त हुआ। मैंने पाया कि वे अपने विषयके प्रकाण्ड पण्डित है, अध्यापन निर्वहणसे आगे बढ़ता जाता है। अध्यापन भी एक कला है। और यह नि सकोच कहा जा सकता है कि अध्यापनकी कलामे वे श्रोताको प्रभावित किये बिना नहीं छोड़ते। अध्यापक होनेके साथ सहृदयता भी उनमे कूट-कूट भरी है। बन्तुत सहृदय व्यक्ति ही एक सफल अध्यापक बनने योग्य होता है।

धीरे-धीरे मैं सस्कृत विद्यामे अंग्रेजी विद्याकी ओर उन्मुख होता गया। मैट्रिक पास करके बनारस विश्वविद्यालयमे फर्स्ट इयर साइममे नाम लिखा लिया। धीरे-धीरे वहाँके होस्टलमे रहने लगा। यद्यपि पण्डित कैलाशचन्द्रजीका सम्पर्क कम हो गया था, फिर भी उनमे प्राप्त हानेवाली प्रेरणामें कमो न आई। जब कभी कालेजकी फीस भरनेके लिए अथवा होस्टलमे भोजनका खर्चा चुकानेके लिए पसकी जरूरत होती, तो पण्डितजी मुट्ठी बाँधे खड़े दिखाई देते। सोचता हूँ यदि इस उदारमना व्यक्तिकी छत्रछाया मुझपर न होती, तो क्या मैं विश्वविद्यालय की अपनी पढ़ाई कर पाता।

×

×

×

१९३२ में बनारस छोड़नेके बाद पण्डितजी का सम्पर्क और घटा, फिर भी बीच-बीचमें उनके स्नेह और ममताके पत्र तो मिलने ही रहे। कितने ही अबसर ऐसे आते, जब वे अंग्रेजी पत्रिकाओमे प्रकाशित शोध सम्बन्धी लेख मेरे पास भेजकर अपने उपयोगके लिए, उनका अंग्रेजीमें भाषान्तर कराते। इस श्रमका पारिश्रमिक भिजवानेमें वे कभी न चूकते।

मेरे बम्बई चले आने पर तो पत्राचार भी शिथिल पड़ गया। बीच-बीचमे कभी मेरा बनारस आना होता या उनका बम्बई आना होता, तो दर्शन-स्पर्शन हो जाता। लेकिन क्या कभी इतनी बड़ी भूख एकाध भ्राससे शान्त हो सकती थी?

पिछले दिनो, जर्मनीसे लौटने पर गयामें होनेवाली एक जैन सगोष्ठीमें पण्डितजी भी सम्मिलित हुए थे और मैं भी। वर्षोंके अन्तरालके बाद उनसे मिलकर बड़ा हर्ष हुआ। वही सादा लिबास, वही चाल बाल, बोलचाल और मुस्कराता हुआ खिला चेहरा। मैंने कहा, 'पण्डितजी आप तो तीस वर्षोंय युवक जान पड़ते हैं। थोड़ा भी परिवर्तन आपमे मालूम नहीं होता। ऐसी कौन-सी सदाबहार बूटीका आप सेवन करते हैं, कुछ हमें भी तो बताइये।' यह सुनकर पण्डितजीके मुँहसे एक स्वाभाविक हँसी छूट पड़ी।

जब-जब पण्डित कैलाशचन्द्रजीसे मिलनेका सौभाग्य प्राप्त हुआ है, उनके अलौकिक व्यक्तित्वसे मैं प्रभावित हुआ हूँ। पण्डित होकर भी स्वाभिमानका जीवन उन्होंने जिया है जिससे कभी दूसरोकी दया पर जीनेका अवसर उन्होंने नहीं आने दिया। ७७ वर्षकी अवस्थामें पदार्पण करने पर भी वे एक सुकुमार

राजकुमार जैसे प्रतीत होते हैं। सक्रियता एवं उत्साहसे भरपूर। राक्षीमें हर प्रकारकी सुख-सुविधा होनेपर भी वे अपने सुपुत्रके साथ इसलिए रहना पसन्द नहीं करते थे कि गंगाजलसे पूत काशी नगरीकी प्रेरणा-दायक सक्रियता वहाँ नहीं है। इस योगी पुरुषने भद्वैनी घाटपर आसन जमाकर जो बरसों तक धूनी रमाई है, उससे विलग कैसे हुआ जा सकता है ?

हमारा सौभाग्य है कि ऐसी निस्पृह आत्मा हमारे बीच मौजूद है। हम उनके शान्तिपूर्ण दीर्घ जीवन की कामना करते हैं। उनके चरणोंमें विनम्र शतश प्रणाम।

## गवेषक पंडितजी

डॉ० प्रभाकर नारायण कवठेकर, कुलपति, उज्जैन वि० वि०

भारतीय साहित्य और संस्कृतिके क्षेत्रमें अनेक विद्वानोंने अपने शोधपूर्ण लेखों तथा ग्रन्थोंके द्वारा महती सेवा की। उनमें वाराणसीके पण्डित कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीका नाम उल्लेखनीय है।

प्रार्थक दिनों में भारत विद्याकी किमी भी शाखा में कार्य करते समय संस्कृतिके कतिपय ग्रन्थोंका ही आधार दिया जाता था किन्तु बादमें यह परिस्थिति नहीं रही। भारत विद्याका क्षेत्र दिनोदिन व्यापक होता गया। एक ओर जहाँ बौद्ध साहित्यका विस्फेपण होने लगा, वही दूसरी ओर जैन आगम ग्रन्थों तथा विभिन्न प्रकारके साहित्य पर गवेषणा होने लगी। इसका परिणाम यह हुआ कि जैन साहित्यका भी अध्ययन व्यापक दृष्टिसे विद्वानों द्वारा होने लगा।

मेरी मान्यता है कि जैन साहित्यमें आज भी शोधकार्यके लिए प्रचुर सामग्री है। साहित्यकी विभिन्न विधाओंमें जैन साहित्यकारोंका अपना योगदान रहा है। साहित्यको ही लीला, मैं समझता हूँ कि धार्मिक कथाओंके साथ-साथ लौकिक कथाओंका भी उपयोग जैन साहित्यमें दिखाई देता है। जैन साहित्य लोक साहित्यसे जुड़ा हुआ रहा है। लोक साहित्यकी मार्मिकता जैन साहित्यके अन्तर्गत समाविष्ट कथाओंमें मिलती है।

मैं समझता हूँ कि पण्डित कैलाशचन्द्र शास्त्री जैसे विद्वानोंका इस दिशामें किया हुआ कार्य महत्वपूर्ण है। मैं भगवान् महावीरमें प्रार्थना करता हूँ कि वह पण्डितजीको दीर्घायु प्रदान करें।

## व्यक्ति नहीं, संस्था

डॉ० प्रभुदयाल अग्निहोत्री, भोपाल

प० कैलाशचन्द्र शास्त्री व्यक्ति नहीं, संस्था है। वे प्राचीन भारतीय परम्पराके कुलगुरु हैं। उन्होंने दो पीढ़ियोंका प्रत्यक्ष निर्माण किया है और अनेक भावी पीढ़ियोंके नैतिक एवं आत्मिक स्तरको ऊँचा उठानेके लिये विपुल साहित्यकी सृष्टि कर निःसंग्रहावसे उसे समाजको सौंप दिया है। इस पद्धतिके प्राचार्य अब विरल होते जा रहे हैं। ऐसे बहुश्रुत, बहुश तप पूत मनीषियोंका जितना अभिनन्दन होगा, समाज उतना ही ऊपर उठता जायगा। मैं पण्डितजीके शताधिक जीवनकी कामना करता हूँ।

## धर्मनिष्ठा पण्डितजी

दलसुख मालवणिया, अहमदाबाद

प० कैलाशचन्द्रजीसे मेरा परिचय दीर्घकालीन है। इस लम्बे कालमें मेरा आदर उनके प्रति उत्तरोत्तर बढ़ता ही गया है। मैं उनके सौजन्यका यही लक्षण मानता हूँ। मतभेद होते हुए भी हमारे बीच कभी मनोभेद नहीं हुआ।

सादा जीवन, नियमित जीवन, कर्तव्यपरायण जीवन, जीवनकी एकरूपता देखना हो, तो प० कैलाशचन्द्रजीका जीवन देखना चाहिये। जबसे उनका परिचय हुआ हूँ, मैंने उनमें यही पाया है। वे लेखन और प्रवचनमें स्थिर, गम्भीर और व्यवस्थित हैं। उतार-चढ़ावके बिना एक धारामें तर्कपूर्ण लेखन और प्रवचन उनके होते हैं। यही उनकी विद्वत्ताकी निशानी है। पण्डितजीने जिस विषयकी भी लिया, उसकी पूरी जानकारी प्राप्त करके हो उसके विषयमें बोला या लिखा। आधुनिक विद्वानोंमें दिगम्बर मान्यताको लेकर लिखनेवाले कई हैं, किन्तु जिन मोक्षभावनामें पण्डितजीकी तर्कपूर्ण लेखनी चलती है, वह उनकी ही अपनी शैली है। उनकी नकल करना अन्यके लिये सम्भव नहीं।

अनेक ग्रन्थोंका सम्पादन-अनुवाद पण्डितजीने किया है। यह तभी सम्भव हुआ है जबकि उनमें एक निष्ठा है। जब भी उनसे मिलने जायें, तब वे कुछ न कुछ लिखनेमें ही व्यस्त दखे गये।

स्याद्वाद महाविद्यालय और पंडित कैलाशचन्द्रजी एक ओर अभिन्न ही दखे गये। मानो वे महा-विद्यालयके लिये ही जीते हो। संस्थाके प्रति ऐसी कर्तव्यनिष्ठा अन्यत्र दुर्लभ है।

सांसारिक जीवन उनका सुखमय इसलिये बना कि उन्होंने जैसी परिस्थिति हुई, उसमें जीना सीखा। ऐसा जीना वही जी सकता है जिसमें धर्मनिष्ठा और कर्तव्यनिष्ठा पराकाष्ठमें हो। उनका ससार महा-विद्यालय और साहित्य साधना ही है। उसी साधनाका साधन गृहस्थी है, ऐसा उनके जीवनका निरीक्षण करनेसे निश्चय होता है। पंडितजीका घरेलू जीवन है, यह नहीं कहा जा सकता और यदि है तो स्याद्वाद विद्यालय और साहित्यिक साधना यही है, ऐसा मैंने दीर्घकालके उनके सम्पर्कमें पाया है।

वर्षोंमें नियमित रूपसे 'जैन सन्देश' में सम्पादकीय उनका होता है। जैन सन्देशके द्वारा उन्होंने अपने विचार दिगम्बर समाजको दिये हैं। पण्डित होकर भी सुधारक—समाज और वर्मकी समस्याके विषयमें सुलझे हुए विचारक—वे हैं। समाज और राष्ट्रके अनेक प्रकारके प्रश्नोंके विषयमें धर्मदृष्टिमें क्या समाधान हो, इसकी विवेचना पण्डितजी जिन रूपमें करते हैं, वसा अन्य पण्डितके लिये सरल नहीं। वे सुधारपथी होकर भी धर्मविमुख नहीं, यह उनकी विशेषता है। प्रायः सुधारक गिने जानेवाले धर्मविमुख हो जाते हैं, किन्तु पण्डितजीने सुधारक होकर भी अपने धर्मको नहीं छोटा, यह स्थिति दुर्लभ है।

जिन्दगीमें विवादके प्रसंग अनेक आये हैं, किन्तु पण्डितजीने अपने सौजन्यका अतिक्रम किया हा, ऐसा मैंने नहीं जाना। धार्मिक और धर्मपरायण व्यक्तिकी ऐसे विवादके प्रसंगमें ही परीक्षा होती है। देखा यह जाता है कि ऐसे अवसरों पर प्रायः सौजन्यका अतिक्रम हो जाता है। पण्डितजी ऐसे अतिक्रमसे बचे हैं, यह उनकी विशेषता है और यही उन्हें महान् बनाती है।

जीवनमें ऐसे पुरुषोंके मत्सर्गका लाभ दुर्लभ है। और मैं अपनेको धन्य मानता हूँ कि मुझे ऐसे महापुरुषके सम्पर्कका अवसर मिला। आशा करता हूँ कि वे शतायु हो और धर्मकी सेवा करते रहे।



## अभिनन्दनीय पण्डितजी

अगरचन्द नाहटा, बीकानेर

दिगम्बर समाजमें कुछ वर्षों पहले मुनि बहुत ही कम थे पण्डितोंके द्वारा ही धर्म प्रचार अधिक रूपमें होता रहा है। भट्टारकोने खूब काम किया। इसी तरह पण्डित वर्गने भी जैनधर्म और शासनकी बहुत बड़ी सेवा की। गत ३५० वर्षोंमें उन्होंने खूब साहित्य निर्माण किया। जब प्राकृत और संस्कृतके जैन ग्रन्थ माधारण जनताके लिये समझाना बहुत कठिन हो गये, तो बहुतसे श्रावकों और पण्डितोंने हिन्दी टीकायें लिखकर उन्हें सर्व सुलभ बना दिया।

इधर ६०-७० वर्षोंमें पूज्य गणेशप्रसादजी वर्णी और प० गोपालदासजी आदिके प्रयत्नसे गुरुकुल व विद्यालय खोले गये। इनमें सैकड़ों विद्वान् तयार हो गये और आज भी हो रहे हैं। स्याद्वाद विद्यालय, वाराणसीसे अनेकों विशिष्ट विद्वान् तैयार हुए। उनमें प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्री सर्वाधिक उल्लेखनीय हैं क्योंकि अनेकों वर्षोंसे वे वही रहकर शिक्षा और साहित्यकी विशिष्ट सेवा कर रहे हैं। विद्यालयके लिये उन्होंने खूब काम किया।

प० कैलाशचन्द्रजीको दिगम्बर साहित्यका बड़ा विशाल व गहन अध्ययन है। उन्होंने बहुतसे महत्त्वपूर्ण ग्रन्थोंका सम्पादन व अनुवाद आदि किया है और जैनधर्म व साहित्यके स्वतन्त्र ग्रन्थ भी लिखे हैं। इस तरहका इतना काम बहुत ही कम लोग कर पाते हैं। सख्या और गुणवत्ता—दोनों दृष्टियोंसे उनकी साहित्य-सेवा बहुत ही सराहनीय है।

मैंने पण्डितजीको अनेक बार लिखा कि आप स्वताम्बर साहित्यका अध्ययन और भी बढ़ाइये। फिर निष्पक्ष दृष्टिसे दोनोंकी मान्यताओंमें कहाँ और क्या-क्या भेद है, उसका समाधान कैसे हो सकता है? इस तरहका तुलनात्मक व विचारात्मक अध्ययन प्रस्तुत कीजिये। यह जैनधर्मकी बहुत बड़ी सेवा होगी क्योंकि युगकी भांग है कि दोनों सम्प्रदायोंमें सद्भाव और एकता बड़े। वर्तमान पीढ़ी दोनों सम्प्रदायोंमें जो अपनी-अपनी खीचातानी है, उसमें नहीं पड़ना चाहती, उसे अच्छा भी नहीं समझती। यदि हम भेदके कारणोंके निवारण सम्बन्धी ठोस कार्य करके समाजके सामने उपस्थित कर सद्भाव व समन्वयका मार्ग प्रशस्त करे और अपनी साम्प्रदायिक भावनाओंका मिटावे, दोनों प्रकारके साहित्यका अध्ययन बढ़ाकर अपनी व समाजकी वृद्धि करे, तो यह पण्डितजीके समान विद्वानोंकी नई पीढ़ी व भावी पीढ़ीके लिये सर्वोत्तम देन होगी।

## मूर्धन्य विद्वान्

प० नाथूलाल शास्त्री, अध्यक्ष विद्वत् परिषद्, इन्दौर, म० प्र०

जैन समाज आज अपने मूर्धन्य विद्वान् मिद्वान्ताचार्य प० कैलाशचन्द्र शास्त्री, वाराणसीकी उच्च-कोटिकी विद्वत्ता और उनकी निश्चल सेवाओंसे गौरवान्वित है। पण्डितजीने स्याद्वाद महाविद्यालय वाराणसीके प्राचार्य एवं अधिष्ठाता पदसे सैकड़ों विशिष्ट विद्वानोंको तयार करनेके साथ ही संस्थाके संचालनार्थ उसकी आर्थिक स्थिति दूर करनेका महत्त्वपूर्ण प्रयास किया है। पण्डितजीने अनेक महत्त्वपूर्ण मौलिक ग्रन्थोंकी रचना और अनेक बड़े-बड़े महत्त्वपूर्ण मौलिक ग्रन्थोंका अनुवाद व सम्पादन कर जैन साहित्यको समृद्ध बनाया है। सन् १९४४ में अखिल भारतीय दि० जैन विद्वत् परिषद्की स्थापनामें पण्डितजीका प्रमुख

योगदान रहा है और सोनगढ (१९४७) एव ललितपुर (१९५९) अधिवेशनके आप अध्यक्ष रहे हैं। अब आप परिषद्के सरक्षक रहकर उसका मार्गदर्शन करते रहते हैं। आपका आदर्श जीवन विद्वद्गर्वके लिये अनुकरणीय एव प्रेरणास्पद है।

‘जैनसन्देश’ के प्रधान सम्पादक होते हुए आप अपनी लेखनीसे निर्भय होकर सामाजिक स्थितिका चित्रण करते हैं। इसीलिये जैन पत्रोंमें जैन सन्देशका स्थान ऊँचा माना जाता है। जैन सिद्धान्त और जैन-दर्शनके आप उद्भट विद्वान् हैं। आप वर्तमान अनेक प्रमुख विद्वानोंके विद्यागुरु हैं। अपनी प्राचीन श्रमण सस्कृतिकी गरिमाको न भुलाते हुए धार्मिक तत्त्वज्ञानके प्रचार-प्रसारका जो कार्य पण्डितजी द्वारा हुआ है, वह चिरस्मरणीय रहेगा।

आदरणीय पण्डितजीका अभिनन्दन कर समाज अपनी कृतज्ञता प्रकट करता है। यह सम्मानकी परम्परा सराहनीय है। इस पावन प्रसंग पर मैं पण्डितजीका हार्दिक अभिनन्दन करते हुए उनकी दीर्घायुकी कामना करता हूँ।

## निर्लोभ वृत्ति

प० गोविन्दराय जैन, झूमरीतिलैया

सिद्धान्ताचार्य श्रीमान् प० कैलाशचन्द्र जी शास्त्री जैन समाजके जाने-माने विद्वानोंमेंसे एक अद्वितीय ही हैं। आप प्रखर वक्ता हैं। सुलेखक हैं। आपने अनेक पुस्तके लिखी हैं। अनेकोंका सम्पादन किया है। जैन समाजका ऐसा कोई उत्सव नहीं, जहाँ आपकी उपस्थिति न हो। कोई समाचार पत्र नहीं जिसमें आपके लेख न आते हों। कई वर्षों तक स्याद्वाद महाविद्यालय, वाराणसीके प्रधानाचार्य पद पर रहकर उसका सफल संचालन किया है। इस बलती उम्रमें भी आपमें बालकी जैसी स्फूर्ति एव नौजवानों मरीखी तेजस्विता एव अदम्य उत्साह है। इस ज्ञान मूर्तिके दर्शन करनेकी निरन्तर जी चाहता है। झूमरीतिलैयामें अनेक बार इन्हें आनेका सुअवसर मिला है। पर निर्लोभ वृत्ति इतनी कि भाडेके मिबाय एक पैसा भी अधिक ग्रहण नहीं करते। मैं ऐसे उद्भट विद्वान्की शतायु होनेकी कामना करता हूँ। ये हमारे बीचमें चिरकाल तक रहकर हमें मार्ग दर्शन कराते रहें।

## पण्डितकी विवशता : एक खरी बात

डॉ० कच्छेदीलाल जैन, उपसपादक, जैन सन्देश, आगरा

एक बार राजस्थानके एक शहरमें श्री प० कैलाशचन्द्र जी शास्त्रीको बुलाया गया और उनकी उपस्थितिमें कुछ लोगोंने योजना बद्ध ढंगसे विद्वानोंकी बुराइयाँ बताते हुए भाषण दिये। उसमें एक भाषणका भाव यह था कि विद्वान् लोग जब समाजमें चन्दा लेने आते हैं, तब चन्दा लेते समय दानवीर, उदार, श्रीमान आदि झूठी उपाधियाँ बनाकर चन्दा मागकर ले जाते हैं और बादमें दातारोंको पूछते भी नहीं। इतना ही नहीं, जिन संस्थाओंके लिये चन्दा मागत है, उन संस्थाओंके कार्योंको बढा-चढाकर बखान करते हैं। इस प्रकार पण्डित लोग प्रायः झूठ बोलते हैं।

अन्तमें प० कैलाशचन्द्र जीने पांच मिनटका समय बोलनेके लिये मांगा, उन्हें दो मिनटका समय दिया गया। लोगोंने सोचा—ये पण्डितोंके बचावमें क्या बोलेंगे। आदरणीय पण्डित जीने कहा कि कोई

पण्डित संस्था खड़ी नहीं करता है। संस्था खड़ी करके पदाधिकारी सभी सेठ लोग, धनी लोग बन जाते हैं और अपना नाम बनाये रखनेके लिए पण्डितको प्रचारक बनाकर रख लेते हैं कि बेटा, तू इस संस्था को चन्दा ला कर चला तथा स्वयं भी कमा-खा। पण्डितको सेठोकी संस्था चलानी पड़ती है, तो काम निकालनेके लिये गधेको भी बाप भी बनाना पड़ता है।

इतना कहकर पण्डित जी बैठ गये। लोगोंने फुसफुस करते हुए कहा कि अभी पण्डिताई जीवित है। जब तक प० कैलाशचन्द्र जी शास्त्री जैसे स्वतंत्र विचारक तथा बिना लोभ तथा भयके सही बात कहने वाले हैं, तभी तक पण्डिताई जीवित है, ऐसा मानना चाहिये। ऐसे प्रेरक सस्मरणके साथ ही मैं पण्डितजी के प्रति अपना आदरभाव व्यक्त करता हूँ।

## जैन समाजके सुमेरु

प्र० श्रीचन्द्र जैन, उज्जैन, (म०प्र०)

पण्डितजी निश्चयत आजकी युवा पीढ़ी के लिए आदर्श है जिन्होंने अपना सर्वस्व त्यागकर जन-जनकी सेवामें 'निज' को लगाया। उन्होंने न कभी समाजमें कुछ चाहा और न उसमें किसी भी प्रकारकी अपेक्षाये की।

पूज्य पण्डितजी इस तथ्यको भली-भाँति समझते हैं कि जो समाजका किसी भी रूपमें सुखापेक्षी होता है, वह अपमानित, तिग्मकृत एवं अवनत किया जाता है। वही मानव प्रतिष्ठित होकर अपना सिर ऊँचा उठाता है और निर्भोक्त होकर चलता है जो स्वार्थी समाजको अपने समयी, त्यागी तथा साधनामयी जीवनसे निरन्तर उपकृत करता रहता है। यह समाजकी विकृति नहीं है, अपितु काल दोष है। धन-पतियोंकी लालमाओ तथा कुप्रवृत्तियोंसे पण्डितजी अच्छी तरह परिचित हैं। फलतः उनकी जीवन्तता न कभी अनादरसे विकृत बनी और न कभी अवाञ्छित क्रिया कलापोसे उद्बेलित हुई। विवश होकर भी हम मानव सिहने न सकीर्णताको अपनाया और न बाह्य आडम्बरकी परिपूर्णता की। आपका चिन्तन-मनन बड़ा तलस्पर्शी, विचारोत्तेजक, निर्वन्ध और समुज्ज्वल है। गंगाकी धाराकी भाँति आपकी सतत प्रवाहमयी शैली जन-जनके मानसको मोह लेती है।

पण्डितजी प्रगल्भ वाग्मी, निर्भोक्त वक्ता, अनामक्त योगी तथा सरलताकी प्रतिमूर्ति हैं। आपके अनेक ग्रन्थोंमें आपकी स्थितप्रज्ञता, विशाल पाण्डित्य और गभीर अध्ययनशीलता मुखर हो उठती है।

स्याद्वाद महाविद्यालय, काशीके अधिष्ठाताके रूपमें आपने अपमाननाको उल्लासकी तरंग, अवसादके क्षणोंको आनन्दकी किरण, अवरोधकों सुधा और विपत्तिको उत्थानकी सरस सरणी स्वीकारा। इसलिये पूज्य पण्डितजीको सन्त कबीरका यह छन्द प्रिय लगता है

निन्दक नियरे राखिए, आगन कुटी छवाय ।

बिन पानी बिन साबुने, निर्मल करे सुभाय ॥

ज्ञान-रवि रश्मियोंसे प्रतिभासित पूज्य पण्डितजीका विविध मानवीय विराट् जागरण शाश्वत अध्यात्मवादका प्रतीक बने।

## आदर्श कीर्तिस्तम्भ

बी० माणिकचन्द्र नाहर, मद्रास

पण्डित कैलाशचन्द्रजीका साधनामय, ज्ञाननिष्ठ और भोगसे विरत सयमी जीवन सम्पूर्ण जैन तर्हण पीढीके लिए आदर्श कीर्ति स्तम्भ है। आपके मुहकी स्मितता और प्रमन्न मुखमुद्रा अतरंगमें प्रवाहित आत्मानन्दके अविरल स्रोतका सूचक है। पण्डितजीके गुरुत्व, लेखकत्व और नेतृत्वमें भी बढ़कर उनका वक्तृत्व है। आपके प्रत्येक भाषणमें अगाध सैद्धान्तिक और व्यावहारिक ज्ञानकी सुगन्ध रहती है।

इस सुअवसर पर आप पण्डितजीके निबन्ध सकलित कर पुस्तकाकार कैलाश निबन्धावलीके नामसे प्रकाशित करनेका प्रयास कीजियेगा।

## विनम्रता और स्वाभिमानके ओजसे मण्डित पण्डित जी

डॉ० जयकिशन प्रसाद खण्डेलवाल, आगरा

पूज्य एलाचार्य मनि श्री विद्यानन्दजीके माध्यमसे पण्डितजीमें मेरी पहली भेंट १९६७ में मेरठमें महावीर जयंतीके अवसर पर हुई थी। महावीर जयन्तीके बाद पूज्य मुनिश्रीजीने पण्डितजीसे परिचय कराया। उनके सुवक्ता होनेका परिचय तो उनके भाषणसे मिल ही चुका था। संस्कृत शिक्षाके क्षेत्रमें पण्डितजीने स्याद्वाद महाविद्यालयके द्वारा जो एक मानदण्ड स्थापित किया था, उसमें भी मैं पहले ही परिचित था। गंगाके पवित्र तट पर स्थापित यह महाविद्यालय गंगाके शैत्य और पावनत्वमें विभूषित था और पण्डितजीकी ज्ञान गरिमामें यह प्रथित यश वाला बना हुआ था।

पण्डितजीसे पहली भेंट यही तक सीमित न रही। मुझे एक कार्यवश उम्मी ट्रेनसे वाराणसी जाना था, जिससे वे वापिस लौट रहे थे। मैं उनके प्रति श्रद्धा भावसे अभिभूत था। पूज्य गुरुदेव विद्यानन्द मुनिने उनकी प्रशंसा की थी और पण्डितजीके मान्निध्यमें उनकी साक्षात्ताका अनुभव हो रहा था। वाराणसीमें उनके दर्शन स्याद्वादके प्राचार्यके रूपमें किये। निरन्तर शैक्षणिक कार्य, अध्ययन एवं लेखनमें व्यस्त रहते थे। उनके शिष्य उनका वात्सल्य प्राप्त कर अपनेको बन्धु समझते थे। स्याद्वाद महाविद्यालयका शैक्षणिक वातावरण श्लाघनीय था।

जैन समाजमें पण्डितजी अपने ज्ञान-विज्ञानके साथ ही आचार-विचारके लिये भी प्रसिद्ध रहे हैं। पण्डितजीने विनम्रताके साथ ही स्वाभिमानको कभी नहीं जाने दिया। उनके चेहरे पर ज्ञान एवं स्वाभिमान का तेज दिखलाई पड़ता है। पण्डितजीके प्रति मेरी सहज श्रद्धा बढ़ चली। फिर तो कई बार दिल्लीमें पूज्य गुरुदेव मुनिश्रीजीके मान्निध्यमें कार्यक्रम हुए जिनमें पण्डितजी मुख्य अतिथि बनकर आये थे। कई बार पण्डितजीको विभिन्न संस्थाओंके द्वारा पुरस्कृत करनेकी चर्चा चली किन्तु साधु समाजके प्रति अनन्य श्रद्धा रखने वाले पण्डितजीने उनके आशीर्वादको ही विशेष महत्त्व दिया। पण्डितजीके साथ पुनः एक बार घरेलू वातावरणमें दिल्लीमें भेंट हुई। वे प्रायः सुश्री विदुषी जयमालाजीके यहाँ ठहरते थे वही एक बार मैं भी आमन्त्रित था। पण्डितजीके वात्सल्यको प्राप्त कर मैं अभिभूत हो उठा। इतने महान् विद्वान् और सहज स्वभाव। उनके समीप जो भी क्षण बीते, उनमें मुझे उनकी आत्मीयताकी झलक मिली।

वे ज्ञानवृद्ध हैं, आचार वृद्ध हैं, अनेक उच्चपदों पर रह चुके हैं और आज भी ज्ञानपीठ जैसी संस्थाके परामर्शदाता हैं और स्याद्वाद महाविद्यालयकी महानताकी स्थापना तो पण्डितजीके महान् व्यक्तित्वसे

जुड़ी हुई है। अवकाश प्राप्त करनेके बाद भी उनकी कर्मठता, उनकी स्वाध्यायकी प्रवृत्तिमें तनिक भी न्यूनता नहीं दिखाई पड़ती।

मैंने उन्हें दूरसे भी देखा, समीपसे भी। दूरसे उनकी ज्ञानवृद्धतासे प्रभावित हुआ, तो समीपसे उनकी आत्मीयता, सहजता एवं वात्सल्यभावसे स्नात होकर अपनेको धन्य समझता रहा हूँ।

## शत शत वन्दन, कोटि कोटि अभिनन्दन

बाबूलाल शास्त्री 'फणीश', ऊन (पावागिर)

इस बीसवीं सदीके मूर्धन्य जैन विद्वानोंमें परम श्रद्धेय प० कैलाशचन्द्र जी सिद्धान्ताचार्यका नाम श्रेष्ठतम है। भारतका समस्त जैन समाज ही नहीं, किन्तु सारा राष्ट्र आपसे भली भाँति सुपरिचित है। इस उद्भट विद्वान्ने भागीरथीके पावन तट पर स्याद्वाद महाविद्यालय रूपी बटवृक्षका सम्पूर्ण रूपसे सिंचित किया, उसे सजोया, अगणित फलोमे। आपने निर्धन-वनिक बालकोको सम्यग्ज्ञानकी ज्योतिसे, धर्माभूत पान कराया जो आज भी नक्षत्रोंकी भाँति चमकते हुए समाज व राष्ट्रकी सेवा करते हैं। इसलिये आप सहस्रो विद्यार्थियोंके जनक न्यून है। सफल लेखक, प्रबल प्रवक्ता, समाजोद्धारक, निष्पृही, निर्लोभ मूक सेवकके रूपमें आपने समाज व देशको गौरवान्वित किया। मैं पण्डितजीको शत शत वन्दन एवं कोटि कोटि अभिनन्दन करता हूँ।

हिमिगिरि से पावन गंगा ने, अवरिल स्रोत बहाया।

इसी भाँति श्रीकैलाशचन्द्र ने, ज्ञानाभूत पान कराया ॥

जब तक पावन गंगा जल है, तब तक जीवन पाओ।

जब तक नभ में रवि-शशि चमके, अपना यश चमकाओ ॥

## स्याद्वाद शिरोमणि

प० यतीन्द्रकुमार शास्त्री, लखनादौन, म० प्र०

चलना ही जीवन है। चाहे व्यक्ति हो, समाज हो, राष्ट्र हो या धर्म हो। जो गतिवान है, वही जीवित है। यदि सफलतापूर्वक सजिल तय करना है, तो विश्वास, प्रेम तथा विवेकको साथ लेकर बढ़ते चलो। अगर कोई कठिनाई आये, तो उनसे हसत हुये जूझो। जीवन सदैव समताभावी हो, तो कुछ काम करो। निष्काम भावनासे करो। मानव सिद्धिके पहले प्रसिद्धिकी कामना करता है। यही उसकी भूल है।

प्रतिज्ञा जीवन विकासका अनिवार्य अंग है। किन्तु वह तभी तक है जब तक उसे पूरी तरह निभाया जाये। तभी गन्तव्य पर पहुँचा जा सकता है। जीवनका व्यवहार आदान-प्रदान पर चलता है। प्रदानके बिना आदान शोषण है। आदान कम, प्रदान ज्यादा, यही जीवनकी महानता है। जीवन सगीतके दो स्वर हैं—एक सख्त और एक कोमल। जो इनका समयानुकूल प्रयोग जानता है, वही धर्म या समाजकी सच्ची सेवा कर सकता है। ये उद्गार पूज्य महापुरुषोंके हैं जो उन्होंने समय पर प्रगट किये हैं तथा दृढ़ता पूर्वक अपने जीवनमें उतारे हैं। किसी भी तरहके स्वाध्याय और प्रलोभनसे रहित कर्तव्यकी प्रेरणामे सेवा कार्य करना ही पण्डितजीके जीवनका उद्देश्य रहा है। सत्यकी अभिव्यक्ति हो जाने पर उसे नगाड़ेकी

चोटकी तरह उन्होंने व्यक्त किया। सत्यके कहनेमें सकोच करना मानवताके प्रति विश्वासघात करना है। ऐसा पण्डितजीका सदैव विश्वास रहा है।

वे सदैव प्रसिद्धि और प्रशंसाके दूर भागते रहे हैं। पर वर्तमानमें जैन समाजमें जो प्रगति और गतिविधियाँ चल रही हैं, उनमें पण्डितजीका सदैव ही सहयोग प्राप्त होता रहा है। असलमें, ऐसे व्यक्ति धर्म और समाजके कार्यमें विशेष सहयोगी नहीं हो पाते, जिनमें दूसरोको अपने पीछे चलानेकी शक्ति नहीं या दूसरोके पीछे चलनेकी शक्ति न हो। पण्डितजीमें दोनों गुण प्रचुर मात्रामें विकसित हुए हैं। इसलिये उनके सहयोगियोंकी संख्या विशाल है।

प्रायः लोग युवावस्था या बुढ़ापेका समय शरीरसे मानते हैं। पर उनकी यह धारणा गलत है। नित्य नव तरंगित रहनेवाला उल्लास भरा मन सदा ही युवा रहता है। आज भी जब पण्डितजी मचपर बोलने खड़े होते हैं, तो उनमें पूर्ण युवोचित उत्साह प्रगट होता है और ओजपूर्ण वाणी सुनकर बुढ़ापेकी बात भूल जाते हैं। आपकी सम्पूर्ण साधना, श्रद्धा, ज्ञान और आचरणका पवित्र सगम रही है। पण्डितजी सदैव कहते हैं—सम्पूर्ण समाज एक नौकापर सवार है जहाँ सबके हित-अहित बग़ावर है। यदि एक पार होगा, तो सब पार होंगे। यदि एक डूबा, तो सब डूब जायेंगे। इसलिये हमें व्यक्तिगत स्वार्थोंमें ऊपर उठकर सामूहिक स्वार्थकी बात साचनी पड़ेगी। पर आज तो यह परिस्थिति है कि नावके एक कोनेमें बैठा एक आदमी यह चाहता है कि दूसरा डूब जाये, दूसरा यह चाहता है कि पहला डूब जाय। समूचे समाजका अस्तित्व एक ही शरीर जैसा है। शरीरके किसी अंगमें रोग होनेपर या चोट लगनेपर कण्टका अनुभव पूरे शरीरको होता है।

पण्डितजी जैन सिद्धान्तके मर्मज्ञ आचार्य हैं और समूचा जैन सिद्धान्त अनेकान्तमय है। अनेकान्तका उद्देश्य सम्पूर्ण विरोधोका परिहार करना है। पर आजके अनेकान्तवादी स्वयं ही निश्चय और व्यवहार, निमित्त-उपादानके पक्षापक्षमय आग्रहमें आपसमें विवाद कर राग-द्वेष बढ़ाकर स्वयं ही विभाजित हो रहे हैं। विवादे इतना विकराल रूप धारण कर लिया है कि एक पक्षवाले दूसरोको जैन ही माननेको तयार नहीं है। अब तो इस विरोधने क्षोभक रूप भी धारण कर लिया है। यह विचार भेदमात्र न रहकर मन्दिर और आगम ग्रन्थों तक जा पहुँचा है। इस विवादमें पण्डितजीने एक समन्वयकारी दृष्टिकोण उपस्थित किया है। इससे आचार्य परम्पराके साथ अपने पूज्य गुरु गणेशप्रसादजी वर्णोंके विचारोंका पूरा समर्थन हुआ है। अपने भाषणोंमें तथा जैन संदेशके माध्यमसे समय-समयपर उन्होंने स्पष्ट विचार प्रगट किये हैं तथा स्वयं सोनगढ जाकर विशाल जन-समूहके सामने प्रकट किया कि जैन सिद्धान्तका रहस्य समझने में जो भूल हो रही है, उसे समझा जाये। केवल शुद्ध, बुद्ध, आत्माके वर्णन करनेसे सामाजिक आत्मा शुद्ध-बुद्ध नहीं हो सकती। कचनको शुद्ध करनेके लिए उसे तपाया जाता है। जैनधर्मने केवल माध्यके लक्ष्यका वर्णन नहीं किया, बल्कि उसके साधनोपर भी पूरा जोर दिया है। यदि साधनोकी शुद्धि न मानी जाय, तो उन परिग्रह वस्त्रधारी साधुओंको क्यों न सम्यक् माना जावे। पण्डितजीने कहा था “जबतक सयोगी जीवन है, तबतक निमित्तको अवश्य स्वीकार करना पड़ेगा। निमित्तके बिना कार्यकारण भाव भी नहीं बनेगा और कार्यकारण भाव नहीं माना जावेगा, तो जैनधर्मकी वैज्ञानिकता ही समाप्त हो जायेगी। सात तत्त्वोंका विवेचन पूर्ण वैज्ञानिक है और यह जैनधर्मका प्राण है। उन सात तत्त्वोंके सिद्धान्तको व्यवहार सम्यक्दर्शन कहते हैं जो निश्चय सम्यक्दर्शनका निमित्त कारण है। इसे हेय कैसे कहा जा सकता है।” इसी प्रकार पुण्य-पाप सम्बन्धी विवादका भी पण्डितजीने उचित समाधान किया था।

चरित्रधारी जैन दिगम्बर साधु सम्यक् चरित्रके आश्रयभूत निमित्त कारण है। यदि इस निमित्तको हम सर्वथा अकिञ्चित्कर मानकर बैठ जाते हैं, तो उसे फिर कुछ करनेकी जरूरत भी न होगी। उपादान

अपनी योग्यतासे सब कुछ कर बैठेगा। इस नियतिवादी दृष्टिकोणसे पुरुषार्थ गौण बन जायेगा। अतः अनेकान्तका लक्ष्य रखकर पक्षका आग्रह छोड़ना पड़ेगा, चाहे निश्चयका हो, चाहे व्यवहारका हो। जहाँ पक्षका आग्रह है, वही विवाद है। पंडितजीने कभी पक्षका आग्रह नहीं किया। यही कारण है कि जब व्यवहार पक्षवालोंने सोनगढसे प्रकाशित शास्त्रोंका अपमान किया, तो पंडितजीने दुःखित हृदयसे जोरदार अपील निकाली कि सोनगढसे प्रकाशित साहित्य हम सबके लिए पूज्य है। उसका अपमान करना अपने पैरपर कुल्हाड़ी मारनेके समान मूर्खतापूर्ण है। जिसे न पढ़ना हो, न पढ़े, लेकिन बहिष्कार करना अनुचित है। युवा आचार्य मुनि श्री विद्यासागरजी महाराजके दर्शन कर पंडितजीने जो श्रद्धा-भक्तिके उद्गार प्रगट किये, वे अनुकरणीय हैं।

“जिन्होंने ऐसी कल्पना बना रखी है कि पूर्व कालकी तरह आजकल दिगम्बर साधुचर्याका परिपालन द्रव्य और भावरूपेण सम्भव नहीं है, वे श्री विद्यासागरजीके सानिध्यमें रहकर उनका पवित्र रत्नत्रय शराधनाका आदर्श देखे। मैंने पूर्ण श्रद्धा-भक्तिके आहार देकर महान् पुण्य लाभ लिया है। वे २८ मूल गुणोंका पालन करते हैं। वे सच्चे दिगम्बर जैन साधु हैं।” ये उद्गार उनकी आदर्श साधुनिष्ठाके प्रतीक हैं। पंडितजीमें स्पष्टवादिता और मत्स्य निष्ठा कूट-कूटकर भरी है। वे सच्चे गुणानुगामी विद्वान् हैं। उन्होंने अपने मत्स्य विचारोंको कभी ढहाया नहीं। अपने गुरुके द्वारा जैनधर्म और समाजकी भलाईके लिए स्याद्राद महाविद्यालयरूपी जिस वटवृक्षका बनारसमें बीजारोपण किया गया था, उसको उन्होंने तन्मयतासे सिंचित कर पुष्ट किया और उससे हजारों विद्वान् रूपी फल समाजको अर्पित किये। वे एक महान् गुरुके आदर्श शिष्य हैं। पंडितजीने अपने गुरुकी ममाधिमरणके समय तक खूब बयावृत्ति की। उनके वियोगके समय उन्होंने जो दुःखी होकर उद्गार प्रगट किये थे कि वर्णीजी जैसा महान् सन्त, निर्विकार महात्मा, विद्यारसिक आदर्श त्यागी होना बहुत कठिन है। आज समाजमें जो कुछ भी धार्मिक वातावरण देखनेमें आ रहा है, एव विद्वानोंका समूह नजर आता है, यह सब वर्णीजीकी कृपाका फल है। आज हम सब अनाथ हो गये हैं। फिर भी, वे साहसपूर्वक अपने गुरुका अनुकरण करते हुए विद्वद् वर्ग, समाज तथा साहित्य-निर्माणकी दिशामें मार्गदर्शन एव योगदान कर रहे हैं, यह हमारे लिये मौभाग्यकी बात है।

## जीवन्त स्रोत

वीरेन्द्र कुमार जैन, बम्बई

पण्डित कैलाशचन्द्रजी तो वर्तमानमें जिन शासनके एक जीवन्त स्रोत, पराकोटिके मनीषी और जीवनमें पंचमहाव्रतधारी मुनियोगमें भी बड़े महापुरुष हैं। पण्डितजीसे मिलनेका सौभाग्य ही न हुआ मेरा, अतः स्मरणका खजाना मेरे पास कहाँ ? उनके प्रति मेरी शुभकामना।

## आदर भाव

बालचन्द्र शास्त्री, हैदराबाद

पण्डितजी समाजके माने हुए विद्वान् हैं। उनके द्वारा कितनी ही सस्थाएँ उपकृत हुई हैं। ऐसे लब्ध-प्रतिष्ठ विद्वान् के लिये मेरे आदरभाव।

## प्रतिभाशाली निर्भीक विद्वान्

प्रकाश हितैषी, शास्त्री, दिल्ली

आदरणीय श्री प० कैलाशचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री जैनसमाजके मूर्धन्य विद्वानोमें अग्रगण्य हैं। आप चारो अनुयोगोके अधिकारी प्रतिभाशाली विद्वान् हैं। आपकी यह विशेषता है कि आप जैन विद्वानोमें बड़े ही निर्भीक एवं स्पष्टवादी लेखक व प्रवक्ता हैं। आप बड़ी-बड़ी शक्तियोंके समक्ष भी यथार्थ बात कहनेमें कभी नहीं हिचकते हैं। शिथिलाचारका विरोध करनेपर आपको बड़ी-बड़ी उग्र शक्तियोंका कोपभाजन बनना पड़ा है। आपको अनेक तरहसे अपमानित करनेका भी प्रयत्न किया गया किन्तु आप कभी भी असत्य और शिथिलाचारके समक्ष झुके नहीं। आप हिमालयकी तरह अडिग रहें। आप शिथिलाचारका विरोध पीठ पीछे नहीं, किन्तु सम्मुख खड़े होकर करते हैं। जैनसन्देशमें आपका सपादकीय बड़ा महत्वपूर्ण और स्पष्टवादितामे भरा हुआ होता है। आपकी शिष्यमण्डलीमें बड़े-बड़े उच्चकोटिके विद्वान् हैं, जो आपके गुरुत्वकी गरिमाका प्रदर्शन करने हैं। जैनसाहित्यकी सेवाके लिए तो आपका जीवन ही समर्पित है। साहित्य तपस्वियोंकी गणनामें भी आपका अग्रिम स्थान है। इतना सब होने हुए भी आप निरीहवृत्तिके विद्वान् हैं। आपने समाजसे कभी भी कोई अपेक्षा नहीं रखी। ऐसे विद्वान्का अभिनन्दन करके सयोजकोन स्वयको गौरवान्वित किया है। उनका अभिनन्दन तो सूर्यको दीपक दिखाना है।

## विद्वत्ताकी विभूति

लक्ष्मीचन्द्र 'सरोज' एम०ए०, जावरा, (म०प्र०)

पण्डितप्रवर कैलाशचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री, मेरी दृष्टिमें उम गुलाबके प्रसून सदृश हैं जो काटरूपी कण्टकोमें पलकर भी देश और समाजके हितमें गौरवकी गन्ध देता है। अब वे तपे तपाये गुलाब हैं, उनके कायों और कृतियोंकी महकसे आज भी देश और समाजका प्रागण सुशोभित, सुरक्षित तथा सुवासित हो रहा है।

पण्डितजीने चार-पाच दशक वर्षों तक, जिस स्याद्वाद विद्यालयमें प्राचार्य पदपर कार्य किया, जैन विद्याकी विचारधारा बढाई, उसके जन्म और जीवनदाता प्रातः स्मरणीय गणेशप्रसाद वर्णोंके अमोघ व्यक्तित्व और कृतित्वसे वे भला कैसे अप्रभावित रहत ? जिस शास्त्रार्थ सघक प्रमुख पत्र 'जैन सदेश'के सम्पादनके माध्यमसे उन्होंने दो-तीन दशक वर्षों तक धर्म, समाज तथा साहित्यकी सेवा की, उम सघकी गतिविधियोंसे वे अर्नाभज्ञ अछूते रहते, यह तो असम्भव ही था। जिस विद्वत्परिपदके व एकस अधिक बार अव्यक्ष रहे और जिसने सोनगढ अधिवेशनसे कानजी स्वामीकी विचारधाराको भी आगे बढाया, पण्डितजी समयसारकी दृष्टि लिए निश्चयमूलक दृष्टिकोणसे वचित रहते, ऐसा हो ही नहीं सकता था।

पण्डितजी ज्ञानके धनी हैं, विद्वत्ताकी विभूति हैं, उन्होंने अनेक कृतियोंको जन्म और जीवन दिया। 'जैनधर्म'पर तो उन्हें युवावस्थामे ही पुरस्कार मिल चुका था। पण्डितजीने अपने शिष्योंको अपनेसे भी आगे बढ़ते देखना चाहा। महावीर जयन्तीपर श्री महावीरजीकी सभामें पण्डित आर डाक्टर नेमिचन्द्र ज्योतिषाचार्यकी प्रशंसा करते हुए भी प्रस्तुत पक्तियोंके लेखकने उन्हें दखा था। एक वाक्यमें, उन्होंने हिमालयसदृश गगनयमुना जैसी विद्वान्-सरिताओंको प्रवाहित करनेके लिए अपना ज्ञान वारि सौंप दिया है। पण्डितजीकी व्यवहार और वास्तव्यमूलक अनेक बातें हैं। पण्डितजीका दैनिक जीवन आदर्श और यथार्थका अद्भुत समिश्रण



है, ठीक वैसे ही जैसे वे अभी भी गणेशप्रसाद वर्णी और कानजी स्वामीकी उपस्थिति आत्मसात् कर रहे हैं।

वास्तविकताकी स्वीकृति देनेमें पंडितजी सर्वदा अग्रसर रहे हैं। वे पंडितकी अपेक्षा ज्ञानी अधिक है। घिसी-पिटी लीकपर आँख मीचकर चलना उनके स्वभावके विरुद्ध है। पंडितजीने जैसे ज्ञानकी दिशा ग्रहण की, वैसे ही वे चरित्रकी दिशा भी ग्रहण करेंगे, तो देश और समाजद्वारा तृतीयवर्णीके रूपमें प्रतिष्ठित और पूज्य भी हो सकेंगे।

अतीतसे आजतक, मेरी आँखें यह देखनेके लिये अतीव उत्सुक रही हैं कि किसी व्यक्तित्वमें ज्ञान और चरित्रका काचन और मणि सदृश मयोग हो, तो मैं उसे अपनी श्रद्धा निधि समर्पित कर प्रणाम कर लूँ और उससे जीवनदायी प्रेरणा ग्रहणकर अहोभाग्य समझूँ। पंडितजी बहुविज्ञ, प्रशस्त और प्रणम्य हैं। वे सफलताके और भी समीप पहुँचें। उनके प्रति मेरी यही सद्भावना और शुभकामना है।

## मेरी नजर में

प्रतापचन्द्र जैन, आगरा

प्रथम दर्शन—आगरा दिग० जैन बोर्डिंग हाउसका मैदान और मौसम सर्दीका। वार्षिक उत्सवका दूसरा दिन था। गैमके हड्डो और बिजलीमें जगमगाता पण्डाल स्त्री-पुरुषोंसे खचाखच भरा था। उस दिन बड़ी उत्सुकतासे किमीकी प्रतीक्षा की जा रही थी। लोगोंने शामसे ही जोरकी चर्चा थी कि आज बनारससे कोई पण्डितजी आ रहे हैं, जो बड़े ऊँचे विद्वान् हैं। सुनते हैं कि जब वे बोलते हैं, तो श्रोता मुग्ध हो जाते हैं। आज रात उनका व्याख्यान होगा।

रात्रिके साढ़े सात बजे होंगे कि मंचसे स्व० सेठ मटरूमल बैनाडा खड़े हो गये और बोले कि प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्री पधार रहे हैं। वे पण्डालमें प्रवेश कर चुके हैं। सुनते ही सबकी निगाह प्रवेश द्वारकी ओर थी—कुर्ता-धोती और वेस्टकोट पहने, शिर पर गोल फैल्ट कैप और आँखों पर चश्मा लगाये एक मौम्यपूति मचकी ओर चली आ रही थी। वहाँ पहुँचते ही उन्हें आदरपूर्वक बैठाया गया। वे हाथ जोड़े हुए बैठ गये और लोगोंने जो फुसफुमाहट होने लगी थी, वह शान्त हो गयी। वर्ष तो याद नहीं, पर बात चौथे दशक की है।

पण्डालमें उस समय मंचके उपदेशक भैयालालजीका भजन चल रहा था। उसके समाप्त होनेपर स्व० श्री महेन्द्रजीने पण्डितजीका स्वागत करत हुये सबको उनका परिचय कराया कि आप स्याद्वाद महा-विद्यालय, काशीके प्रधानाचार्य और दिग० जैन सध, मथुरासे भी सम्बद्ध हैं। जैनधर्मके प्रकाण्ड विद्वान् और एक प्रखर प्रभावशाली वक्ता हैं। फिर उन्होंने पण्डितजीसे सबको अपनी ज्ञान गंगामें स्नान करानेके लिए प्रार्थना की।

वाणीके धनी—पण्डितजी महावीरके जयकारोके बीच खड़े हुए। जैसे ही उन्होंने बोलना शुरू किया, पण्डालमें पिन ड्रॉप साइलेंस छा गई। वे लगभग एक घण्टा बोले और जन समूह उन्हें बड़ी शान्ति और श्रद्धासे सुनता रहा। एक ही रफ्तार और नपे-तुले शब्द, शैली विशिष्ट और भाषा सरल सुबोध। शब्द मानो स्वयं खिल रहे हों। चेहरे पर कोई तनाव नहीं। बीच-बीच में श्रोता जयकार बोलते रहे। व्याख्यान समाप्त होनेपर बड़ी दरतक करतल ध्वनिके साथ जयकारे होते रहे। पण्डितजी और उनका व्याख्यान काफी दिनों

तक नगरके जैन समाजमें चर्चाका विषय बने रहे । मैं भी उनके प्रशसकोंमें एक हो गया । इसके बाद तो इलाहाबाद, जयपुर, और अन्य स्थानोंमें उनके अनेक बार दर्शन करनेका मुझे सौभाग्य मिला ।

**सम्पर्कका माध्यम जैन सन्देश**—सन् १९६२ में रिटायर होकर मैं आगरा आ गया और सामाजिक कार्योंमें और लेख लिखनेकी मेरी प्रवृत्तियाँ फिरसे शुरू हो गईं । जैन सन्देशमें अपने पुराने रिश्तेकी फिरसे जोड़नेकी इच्छा हुई, तो पुरानी बातोंको याद दिलाते हुए मैंने एक दिन पण्डितजीको पत्र लिख डाला । वे उसके प्रधान सम्पादक थे और अब भी हैं । जैन सन्देशका द्वार उन्होंने मेरे लिए खोल दिया । मेरे लेख उममें छपने लगे और वह मेरे पाम आने भी लगा । इसे मैंने अपना सौभाग्य माना ।

मेरे लेख कभी-कभी लम्बे हो जाते और कभी कार्बन कापी उनके पास भेज देता । एक-दो बार मेरे लेख नहीं छपे, तो मैंने पण्डितजीको लिखा । उनका उत्तर आया कि एक तो आपके लेख लम्बे होते हैं, दूसरे वही लेख आप और जगह भी छपने भेज देते हैं । उन्होंने सलाह दी कि मैं लेखोंको लम्बा न किया करूँ । उनकी यह सलाह मुझे मार्गदर्शकके रूपमें थी और उसी रूपमें मैंने उसे लिया थी । सक्षिप्त करके भेजने पर वे लेख आगे छप गये, परन्तु उसी लेखको और जगह भी प्रकाशनार्थ भेजनेमें मैं बाज नहीं आया क्योंकि डाककी गड़बड़ीसे लेख इधर-उधर भी हो जाते हैं । कई वर्ष पूर्व एक वर्षान्तके सम्पादकीयमें लेखकोके नाम देते हुए उन्होंने मेरे नामका भी उल्लेख किया था । २१ मार्च १९६८ के सम्पादकीयमें मेरे निवेदन पर यहाँ की जैन शिक्षा संस्थाओंके संगठनकी योजनापर भी सम्पादकीय लिखनेकी कृपा की थी ।

**चोटीके लेखक और सम्पादक**—इस प्रकार पण्डितजीके निकट आनेका और उनसे कुछ सीखनेका जैन सन्देश एक माध्यम बन गया । वे चोटीके जैन लेखको और सम्पादकोंमें गिने जाते हैं । जिस तरहकी विशिष्ट शैली उनके बोलने की है, वैसी ही लिखनेकी भी है । पण्डितजीके सम्पादकीय और अन्य लेख बड़े ही गम्भीर और विद्वत्तापूर्ण होते हैं । वे जो कुछ भी लिखते हैं, सद्भावनासे निर्भीक होकर लिखते हैं । बात खरी कहते हैं बाँगर लाग-लपेटके परन्तु मजी भाषामें और शिष्ट शैली में । कुछ लोग उन्हें अपमानजनक भाषामें बुरा-भला कहनेमें नहीं चूकते । परन्तु वे अपना मन्तुलन नहीं खोते हैं और उनका उत्तर देते हैं पर शिष्ट रूप में । वे जो भी लिखते हैं, सप्रमाण और तर्कमगत, अनुभव और अनुभूतिके आधार पर । उनका ध्येय रहता है, 'कोई बुरा कहे या अच्छा, लक्ष्मी आवे या जावे । तो भी न्यायमार्गसे मेरा कभी न पग डिगने पावे ।' पण्डितोंके आर्थिक सकट और अनादरको लेकर उनके हृदय में जो दर्द है, वह किमीसे छिपा नहीं है । समाजकी विघटनकारी प्रवृत्तियोंसे वे बराबर जूझते रहते हैं और सिद्धान्तकी रक्षामें जोखिम तक उठाने में नहीं हिचकते ।

**अग्रणी साहित्य सेवी**—पत्रकारिताके साथ-साथ पण्डितजी साहित्य मृत्तनम भी अग्रणी रहें हैं । आपने अनेको उच्चकोटिकी पुस्तकों, टीकाओं और ग्रन्थोंकी रचना की है परन्तु आपकी पुस्तक 'जैन धर्म' सर्वाधिक लोकप्रिय रही है । जैनधर्मका बुनियादी ज्ञान करानेवाली यह पुस्तक अनुपम है जो अजैनोंमें भी लोकप्रिय है । सन्त विनोबाके सतत प्रयत्नमें तैयार किये गये ग्रन्थमें 'सम्पन्न मुक्त' में जो जैन गीताके नामसे विख्यात है, आपकी भूमिका मूल्यवान रही । उसका हिन्दी गद्यानुवाद करनेका श्रेय आपको ही है । जैन साहित्यका इतिहास भी आपकी बेजोड़ कृति है ।

**आदर्श गुरु**—शिक्षाके क्षेत्रमें भी आपकी सेवाये महान् हैं । काशीका स्याद्वद महाविद्यालय, आपके जीवनका अभिन्न अंग बन गया है । अपने जीवनका अमूल्य बहुभाग खपाकर आपने उसकी जो सेवा की है, वह अमिट है । आपके बिना महाविद्यालय की और महाविद्यालयके बिना आपकी चर्चा अधूरी है । देशका

शायद ही कोई भाग ऐसा हो, जहाँ आपके शिष्य नहीं मिले। अब आप कुछ वर्षोंसे वहाँ अधिष्ठाता हैं। भारतवर्षीय दि० जैन सघको वे वर्षों सींचते और पल्लवित करते रहे। वे एक आदर्श गुरु भी हैं।

**अद्भुत पारखी—**पंडितजी पारखी भी अद्भुत हैं। वर्षों पूर्व आपने नवदीक्षित युवा मुनि १०८ श्री विद्यासागरजी महाराजके चरित्र पालनका किशनगढ (राज०) में उनके दर्शन कर जो मत व्यक्त किया था, वह आगे चलकर शतप्रतिशत गही सिद्ध हुआ। तभी लिखे आपके सम्पादकीयने मुझे उस साधक सन्तके दर्शन करनेके लिए बेचैन कर दिया था। क्या इस युगमें ऐसे साधकका होना सम्भव है जो तीनो रत्नोका धारी हो। अब तक इधर जितने साधु मेरे देखने-सुननेमें आये, उनमेंसे अधिकांश या तो पर्याप्त आगम ज्ञानी नहीं हैं या भीड़-भाड़ अथवा प्रतिबन्धोंसे घिरे रहनेवाले दिग्गम्बरत्वके अतिरिक्त सुविधा और शोहरतके आकांक्षी। किसी किसीका तो व्याख्यान मभाके अलावा साधारण श्रावकके लिए दर्शन भी दुर्लभ। एक दिन ऐसा भी आया कि आगरेमें उस महान् साधकके दर्शन कर मैं धन्य हुआ। पंडितजीने जैसा लिखा था, वैसा ही मैंने उस साधु शिरोमणिको पाया। स्वाध्यायरत, निस्पृही और आत्मलीन रहनेवाले।

**पण्डितजीका व्यक्तित्व—**जयपुरमें १९७० में सम्पन्न जैन साहित्य मसद्के अधिवेशनमें पण्डितजीका पांडित्य और गाभीर्य छाये रहते थे। वहाँ अनेक स्थानोंमें प्रतिष्ठित प्रौढ और युवा जैन विद्वान् आये थे। किसी भी विषय पर बहस तो बहुत होती थी, पर निर्णय तभी होता था जब पण्डितजीके विचार सुननेको मिलने थे। उन्हें किसी भी तरहका आग्रह नहीं होता था, जो बात भी करते, सहज भावसे कहते, सबकी बातें और तर्क ध्यानमें सुनकर, हमारे चिन्तन पर चिन्तन कर। वहाँ एक बात महत्वकी अवश्य सामने आयी। राजस्थान विश्वविद्यालयके दर्शन-विभागकी गोष्ठीमें डॉ० कमलचन्द सोगानीने स्पष्ट कर दिया था कि जबतक हम आधुनिक पाश्चात्य-दर्शनका भी अध्ययन नहीं कर लेते और उसे ध्यानमें रखते हुए अपने दशन पर चिन्तन नहीं करते, तबतक आजकी वैचारिक दुनियामें हमारे ज्ञान व समाधानमें कही न कही अधूरापन रह जाता है।

मेरा ख्याल है कि पाश्चात्य विद्वानोंका जो दार्शनिक चिन्तन है, उसका आधार तो भारतीय और श्रमण दर्शन ही है। हमारे दर्शनशास्त्रोंको लेकर ही जर्मनी, रूस, ब्रिटेन और इटली आदि देशोंमें बहुत काम हुआ है और हा रहा है। हमारे देशमें आकर और रहकर भी उन्होंने बहुत कुछ खोजबीन की है और हय उनके ऋणी हैं। आप देखते नहीं कि हर्मनयाकोबा जैसे विद्वानोंको उद्धरित करते हम नहीं अघाते। जून मन् १९७८ में जब मैं उज्जैन गया, तो डॉ० हरीन्द्रभूषणजीने मुझे बताया था कि जिस बागहवे अग दृष्टिवादको हम लुप्त मानते रहे हैं, उसपर जर्मन विद्वान् डॉ० लुडविग आल्सडोर्फने 'क्लाट वेयर दी काण्टेट्म आफ दृष्टिवाद' नामसे तीन खण्ड लिखकर प्रकाशित भी करा दिये हैं। कैसी विचित्र बात है कि मूल आधार तो हमारा और उनका एक ही है, परन्तु अन्तर यह है कि हमारा अध्ययन और चिन्तन तो परम्परासे जो चला आ रहा है, उसीको लेकर है जब कि पाश्चात्य विद्वानोंने आधुनिक विचार-क्षेत्र में वैज्ञानिक और मौलिक दृष्टिमें स्वतन्त्र रूपसे शोधपूर्ण अध्ययन और चिन्तन किया है। अतः हमे अपनी चिन्तनपद्धति पर भी चिन्तन करनेकी आवश्यकता है।

यद्यपि हमारी पण्डितजीसे बहुत समयसे प्रत्यक्ष भेंट नह। हो पाई है, फिर भी उनके प्रति मेरे मन व मस्तिष्कमें अगाव श्रद्धा और आदरभाव बना हुआ है और मैं उनके स्वस्थ व सुखी दीर्घजीवनकी हृदयसे कामना करता हूँ।

## प्रभावक लेखनीके धनी

राजकुमार शास्त्री, नवाई (टोक)

सम्माननीय सिद्धान्तमहोदय प्रकाण्ड पंडित, निर्भीक प्रखरवक्ता, नि स्वाथ प्रमुख समाजसेवी, कर्मठ कार्यकर्ता, प्रभावक लेखनीके धनी श्री प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्री—वनाग्रमका अभिनन्दन किया जाना समाज सेवियोंकी मराहनीय सूझ-बूझ और कृतज्ञताका परिचायक है। उनका सम्मान समाज और विद्वानोंका सम्मान है। उनमें धर्मके प्रति प्रगाढ़ श्रद्धा है। धर्म स्वरूपको समझानेकी अपूर्व क्षमता है। समाजोत्थानकी उत्कट लगन है। ढोंग और व्यर्थके वादविवादों तथा समाज विघटन करनेके क्रियाकलापोंसे उन्हें मर्यादित पीडा पहुँचती है। यदि इसी प्रकारसे थोड़ेसे भी विद्वान् समाजमें और हो जावे, तो मेरा विश्वास है कि समाजमें व्याप्त धीगाधीगी, कुरीतियाँ और विघटनकी क्रियायें सदाके लिये समाप्त हो सकती हैं। मैं ऐसे विद्वद्भूतके लिये सदैव नतमस्तक होकर अपनी शुभकामनायें अर्पित करता हूँ।

## लोकप्रिय विद्वान् एवं प्रभावशाली वक्ता

डॉ० कस्तूरचन्द कामलीवाल, जयपुर

वाराणसी विद्वानोंकी नगरी है और इसी नगरीके विद्वान् हैं प० कैलाशचन्द्र जी शास्त्री। वर्तमान विद्वत् वर्गमें सर्वाधिक लोकप्रिय विद्वान् है। पूरा जैन समाज उनके नाम एवं उनकी विद्वत्तासे परिचित है। मेरा उनसे कब परिचय हुआ, यह तो मुझे याद नहीं है, लेकिन गत ३० वर्षोंमें मैं किसी न किसी रूपमें उनसे पत्राचारके माध्यमसे सम्पर्क में हूँ। उनके प्रवचन सुने हैं। कितने ही गोष्ठियों में उनको साथ रहनेका अवसर प्राप्त हुआ है और जबसे विद्वत् परिषदकी कार्य समितिका मैं सदस्य बना हूँ, तबसे तो और भी उनके सम्पर्कमें रहा हूँ।

शास्त्रीजीके प्रति सभी विद्वानोंकी अपार श्रद्धा एवं कृतज्ञताके भाव हैं। वास्तवमें म्यादाद महा-विद्यालयमें प्राचार्यके पद पर रहकर आपने विद्वानों, सम्प्रदायी-पुणों तथा लेखकोंकी जो पत्ति खड़ी की है, उसपर आज सारा समाज गर्व कर सकता है। लेकिन पण्डितजी विद्वानोंको तैयार करनेवाले अध्यापक या गुरु ही नहीं हैं, किन्तु प्राचीन सिद्धान्त ग्रन्थोंके उद्धारक हैं, सम्पादक हैं तथा लेखक हैं। उनकी अकेली जैनधर्म पुस्तक ही उनकी कीर्तिको अमर करनेके लिये पर्याप्त है। लेकिन आपने जयध्वला जैसे महान् ग्रन्थके सम्पादन में सहयोग दिया तथा जैनन्याय जैसी सुन्दर पुस्तकको लिखनेका यश प्राप्त किया। आपकी बीसों पुस्तकें प्रकाशित होकर देश-विदेशमें जैन धर्मको उजागर कर रही हैं।

पण्डितजी जैसे अच्छे लेखक एवं सम्पादक हैं, उसी तरह अच्छे वक्ता भी हैं। जब आप बोलने लगते हैं, तथा सिद्धान्तोंके रहस्योंको समझाने हैं, तो श्रोतागण हर्षविभोर हो उठते हैं। यही कारण है कि पण्डितजीकी अधिकांश समय वाराणसीमें बाहर रहना पड़ता है।

आपके जीवनमें पूरी सादगी है। प्रदर्शन एवं दिखावटोंसे आप कोसों दूर रहते हैं। वाराणसीमें आप एक छोटेसे कमरेमें बैठे-बैठे सारे समाजको दिशा निर्देशनका कार्य करते हैं। कमरेमें एक टूटी-सी खटिया तथा २-४ पुरानी कुर्तियाँ मिलेंगी। आपके जीवनकी सादगीको देखकर कोई नहीं कह सकता कि सामने बैठा हुआ व्यक्ति, वर्तमानमें जैन-समाजमें सर्वोपरि स्थिति प्राप्त विद्वान् है। आप दिन-रात लेखन क्रियामें लगे रहते हैं तथा प्राचीन सिद्धान्त ग्रन्थोंका सम्पादन करते रहते हैं।

आपकी बोलीमें आकर्षण है। बहुत दूरसे ही आप समझ जावेंगे कि कौन बोल रहा है। अभी आप मदनगज, किशनगढ़ पंच कल्याणक महोत्सवमें आये थे। उस समय विद्वत् परिषद् की कार्यकारिणीका अधिवेशन भी था। आपने जिस ढंगसे अभिवेशनका संचालन किया तथा पंचकल्याणक महोत्सवमें विद्वानोंका नेतृत्व किया, वह उल्लेखनीय है। मदनगजके पश्चात् आप श्रुतपंचमीके अवसरपर जयपुर पधारे और यहाँ सभामें सिद्धान्त एवं अध्यात्म ग्रन्थोंके भेदको समझाया। उससे जयपुर जैनसमाज आपकी विद्वत्तासे अत्यधिक प्रभावित हुआ।

आप दश एवं समाजके गौरव हैं। आप शतायु होकर जैनसाहित्य एवं समाजका दिशा निर्देशन करत रहे, यही हमारी हार्दिक अभिलाषा है।

## जिनवाणीके एन्साइक्लोपीडिया

डा० महेन्द्रसागर प्रचडिया, डी०लिट्, अलीगढ़, (उ० प्र०)

बात आजकलकी नहीं, करीब पन्द्रह वर्ष पुरानी है। काशीपुर (नैनीताल) में त्रिदिवसीय महोत्सव था। बाहरसे आगत विद्वानों और मनीषियोंमें राजनेता श्रीमान् बाबू रतनलालजी जैन, मध्यप्रदेशके राजनेता श्रीध्यामलालजी पाडवी, पण्डितप्रवर श्रीमान् कैलाशचन्द्रजी जैन शास्त्री, डॉ० कुन्दनलाल जैन, संगीतज्ञ श्री ताराचन्द्रजी प्रभो तथा गुणी गन्धर्व श्रीमाणिकजी पधारे थे। अलीगढ़से अहिंसा सम्मेलनके लिए मुझे भी आमन्त्रित किया गया था। आयाजनके प्राण थे—बाबू उग्रसेनजी जैन। पण्डितजीके साथ एक ही मंचपर बोलनेका कदाचित् यह मेरा पहला ही प्रसंग था।

जब आगत विद्वान् बोल लिये, उसके बाद प्रेमीजीका गीत गान हुआ। मा० उग्रसेनजी द्वारा मेरा परिचय दिया गया और गमोकार मन्त्रके उपरान्त मेरा वक्तव्य बैठकर हुआ। एक घण्टे बोलनेके बाद मेरी पीठको थपथपाया गया और मेरे वक्तव्यकी अनुशंसा की गई। मालूम है मेरी पीठ थपथपानेवाला कौन था? वे थे आदरणीय पण्डितप्रवर कैलाशचन्द्रजी शास्त्री। इतना नहीं, उन्होंने स्वस-पादित मथुराके जैनमन्दिरमें मेरे व्याख्यानकी खूब प्रशंसा कर डाली। मुझे लगा कि मानो पण्डितजी द्वारा मेरे लिये यह प्रमाणपत्र है। अब तो मुझे समाज द्वारा खूब बुलाया जाने लगा। सायकालीन भोजनके उपरान्त मुझसे पण्डितजीने वार्तालाप भी किया और मुझे लगा कि दर्शन, साहित्य और संस्कृतिके विषयमें स्पष्ट दृष्टिकोण समाजमें वस्तुतः विरल ही है। तभीसे मेरे मनमें पण्डितजीके प्रति श्रद्धा-भावना उग आई।

महावीर जयन्तीके अवसरपर दूसरी बार बिजनौरमें मुझे पण्डितजीके साथ बोलनेका सुअवसर मिला था। कालिज प्राणमें आयोजित विशाल गभार्को सम्बोधित करनेके उपरान्त जब पण्डितजीसे वार्ता हुई, तो मुझे खूब स्मरण है कि उन्होंने कहा था कि आप रजनीगकी भाँति खूब बोलते हैं। मेरा आशीर्वाद है। आप जैसे नवयुवको द्वारा अब जैनधर्मकी प्रभावना होगी। यह मेरे लिये पण्डितजीका दूसरा स्वस्तिपरक प्रमाणपत्र था। इन भेटोंमें मुझे जो लगा, उससे स्पष्ट है कि जो स्थान हिन्दी साहित्यमें आचार्य प्रवर श्री महावीरप्रसाद द्विवेदीका है, वही स्थान जैन-समाजमें पण्डित प्रवरका है। पण्डितजी ज्ञानके पक्के पारखी और सिद्धान्तके सुदृढ़ सुमेरु हैं। दिशा दर्शन तथा प्रेरणा प्रणाली कोई उनसे सीखे।

अखिल विश्व जैन मिशनक आद्य संचालक बाबू कामताप्रसादजी जैनके मौज्जयसे मुझे पण्डितजी कृत अनेक ग्रन्थोंके पारायणका सुअवसर प्राप्त हुआ है। लेखनमें पण्डितजीका दृष्टिकोण स्पष्ट और सर्वथा मौलिक परिलक्षित होता है। वे समयानुसार धर्म और सिद्धान्तके प्रतिपादनमें आस्था रखते हैं। उदारता-

बादो मिद्वान्ताचार्य पण्डितजीके सम्मुख आकर सारे विरोध प्रायः अनुरोधमें बदल जाते हैं। वे वस्तुतः अनेकान्त दर्शनकी सफल प्रयोगशाला हैं।

स्याद्वाद महाविद्यालयके प्राचार्य पदसे जहाँ पण्डितजीने अनेक ग्रन्थोंका प्रणयन किया है, वहाँ निर्गन्थवादी विद्वानोंको भी बनाया-मिखाया है। वर्तमान विद्वानोंकी नामावली यदि बनाई जावे, तो आधेसे अधिक विद्वान् पण्डितजीके शिष्य हैं मिलेंगे। वे मच्चमुच जिनवाणी व्याख्याताओंके विश्वविद्यालय हैं। पण्डितजी द्वारा शास्त्र प्रवचन तथा स्वतन्त्र व्याख्यानोको यदि टेप किया जाता, जो जैनधर्मकी एक साहित्यिक सम्पत्ति हमारे पास होती जो अनेक दशान्दियों तक हमारा मार्ग प्रगस्त करती रहती। पण्डितजी निश्चित ही जिनवाणीके एन्माइक्लोपीडिया हैं।

जिनवाणीके विचार-कोष पण्डितजी शतवर्षों होकर हमारा मार्गदर्शन करते रहे, यही हमारी कामना है। इस शाब्दिक आदरभावके साथ जिनवाणीके मल्लिनाथ श्री पण्डितजीको मेरे अनेक हार्दिक प्रणाम।

## कर्मठ समाजसेवी

विष्णु सनावद्या, सुमनाकर, ऊन, म० प्र०

वान्तवमे श्री शास्त्रीजीन अपने जीवनके ५० वर्ष जैन जगन्का सबामे व्यतीत किये हैं। गेम कर्मठ समाजसेवीका सम्मान करना जैन-समाजका परम कर्तव्य है। श्री शास्त्रीजीकी दीर्घायक लिए मैं भगवान श्री महावीरजीसे प्रार्थना करता हूँ।

## शास्त्रीजी शतायु हो

मूलचन्द, किशनदाम कापडिया, सूरन

हम तो दो वर्ष कम १०० वर्ष के हो रहे हैं, हमारा शरीर अत्यन्त शिथिल है। इन्द्रियोंने एक प्रकारसे जवाब दे दिया है। इसलिये लिखना पढ़ना भी नहीं बनता। हम प० कैलाशचन्द्र जी शास्त्री को अपनी शुभकामनाये प्रेषित करते हैं। वे शतायुष्क एवं सुखी जीवनके भोक्ता हो। वे आजीवन इसी प्रकार धर्म व समाज की सेवा करते रहे। भगवान् महावीर आपका कल्याण करें।

## सन्त कैलाशचन्द्रजी

प्रेमचन्द जैन, अहिंसा मन्दिर, दिल्ली

पूज्य पण्डित जी का जन्म १९०३ में भगवान् पुष्पदन्तके ज्ञान कल्याणकके दिन नहटौर, उत्तरप्रदेश में हुआ था। आप स्व० प० राजेन्द्रकुमार जी न्यायतीर्थके सहपाठी थे। उन्होंने उनके साथ में आर्यसमाज में अनेक शास्त्रार्थोंमें सहयोग किया। आपका नाम बड़ी श्रद्धा और कृतज्ञतासे लिया जाता है। आपने अनेक प्राचीन शास्त्रों को आधुनिक भाषामें संपादित किया और जनधर्म पुस्तक तो आपकी सर्वोत्तम कृति है जिसके लिये आपको पुरस्कार भी मिला। जैन सिद्धान्तके अनेक उच्चकोटिके ग्रन्थ आपके द्वारा सम्पादित (दि० जैन शास्त्रार्थ सत्र मथुरा, वर्षों ग्रन्थमाला वाराणसी, भारतीय ज्ञानपीठ नई दिल्ली व अन्य जगहों से) होकर प्रकाशित हुए हैं।

आपके प्रेरणास्पद भाषण एवं आपकी वार्षिक रचनाएँ एक अमूल्य धरोहर हैं जो आनेवाली पीढ़ियों को आगमज्ञानमें सदैव उद्बोधित करती रहेंगी। आजके समयमें जबकि पांडित्य अर्जन करने की ओर से लोगो की रुचि कम होती जा रही है, आपके अनेक विद्वान् डाक्टरेट करके समाज को दिशा दे रहे हैं।

हमारे तो आपसे अम्बाले से ही पारिवारिक सम्बन्ध हैं। जब कभी आप देहली आते हैं, बिना हमें आशीर्वाद दिये नहीं जाते। जिससे एक बार सम्पर्क बना लेते हैं, जीवन भर निर्वाह करते हैं। आपका साधनामय, ज्ञाननिष्ठ जीवन एक मतके जीवनमें कम नहीं है। इन्हीं शब्दोंके साथ मैं यही भावना भाता हूँ कि उनका वरदहस्त हम लोगोके मित्र पर चिरकाल तक बना रहे।

## आदराञ्जलि

महताबसिंह जैन, पानदरीबा, दिल्ली

प० कलाशचन्द्रजी शास्त्रीसे मेरा सर्वप्रथम परिचय १९४४ में हुआ था जब मुझे दिल्ली की जैन समाजके जन मित्र मण्डलका प्रधानमंत्री नियुक्त किया गया था। उस समय सामाजिक लोगोमें चुनाव की प्रथा नहीं थी बल्कि समाजके कुछ प्रमुख लोग किसी अच्छे व्यक्तिको आग्रहमें किसी पदपर नियुक्त करते थे। मैंने भगवान महावीर जयन्ती पर पण्डितजीका आमन्त्रित किया था। उनके प्रवचनों तथा उपदेशोंमें यह दृढ़ विश्वास हुआ कि अमलियनमें ही पण्डितजी सरस्वती (माता का नाम तथा जिनवाणी) के पुत्र हैं। इन्होंने सारी उम्र जिनवाणी की सेवामें बितायी है और आज ७७ वर्षकी अवस्थामें भी वे उसकी सेवा में व्यस्त हैं।

स्याद्वाद महाविद्यालय का इतना भारी कार्य करते हुए भी आपने अनेक ग्रन्थ लिखे एवं सम्पादित किये। आपकी केवल एक पुस्तक 'जैनधर्म' ही आपका नाम अमर करनेको पर्याप्त है। इसपर आप पुरस्कारके विजेता हैं।

आप प्रकृतिसे मादा, मौम्य और सरल स्वभावके हैं, बुद्धिके कुशाग्र हैं और कुशल वक्ता हैं। धर्मकी वारा आप जैसे सुदृढ़ साधु विद्वानोके कारण ही अविच्छिन्न रूपमें बहती है। आपकी वक्तृत्व शैली अति सरल और आकर्षक है। जनता मंत्रमुग्ध होकर आपको सुनती है। आपके कई शिष्य ऊँचे पदोंपर कार्य कर रहे हैं। आपको अनेक स्थानोंमें बहुत-सी पदवियों से सम्मानित किया गया है। जिनेन्द्रदेवसे प्रार्थना है कि आप चिरजीवी होकर समाज और धर्मकी सेवामें जीवनपर्यन्त तत्पर रहें।

## शारदा का निडर सपूत

नोरज जैन, एम० ए०, मतना

शास्त्राम्यासी बन जाना एक प्रयत्नमाध्य कार्य है। उस अर्जित ज्ञानका प्रसाद निरपेक्षभावसे दूसरो को बाँटने वाला प्रणम्य है। जिन-शामनकी प्रभावनाके लिये उस ज्ञानका उपयोग करने वाला वन्दनीय है। सिद्धान्ताचार्य श्रीमान् पण्डित कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीका महज सादगी भरा व्यक्तित्व इन तीनों ही महिमाओंसे मण्डित है। उनके अभिनन्दनके अवसर पर अपने श्रद्धा पुष्प समर्पित करके हम स्वतः अपने आप को गौरवान्वित अनुभव करते हैं।

पंडितजीके व्यक्तित्व और कृतित्वके सङ्गन्धमे अपने-अपने ढंगसे बहुत कुछ लिखा जा सकता है । लिखा जा चुका है और लिखा जा रहा है । मैं उनके प्रति अपनी आदरपूर्ण भावनाओंको थोड़ी-सी पक्तियोंमें बाँधने का प्रयत्न करूँगा ।

पंडितजीसे मेरा परिचय तो पूज्य बाबा गणेशप्रसादजी वर्णीक चरणोमे, सागरमे लगभग तीस वर्ष पूर्व हुआ था । उमके बाद विद्वत् परिषद्के निमित्तसे, तथा पूज्य वर्णीजीकी जयन्तोक निमित्तसे और सामाजिक उत्सव-अनुष्ठानोंके निमित्तसे प्रतिवर्ष एकाधिक बार उनका दर्शन और सम्पर्क प्राप्त होता आया है । सतनामें उनकी मेवा करने का अवसर भी कई बार प्राप्त हुआ है दो बार तो पयूषण पर्वमे उन्होंने सतना पधारनेकी कृपा की । उनकी अहैतुकी कृपाका प्रसाद उदारतापूर्वक समाजमे छोटे-बड़े सभीको मिलता है । इससे अधिक मुझे उनका स्नेह भी प्राप्त हुआ है । घण्टो, दिनो और कभी-कभी सप्ताहो मैंने बड़ी निकटता से उनके व्यक्तित्व का अध्ययन किया है । मैं इस बात का अतिशयोक्ति नहीं किन्तु यथार्थके रूपमे स्वीकारने योग्य मानता हूँ—कि जैसा बहुमुखा व्यक्तित्व पंडित कैलाशचन्द्रजीक रूपमे विकसित हुआ है वैसा बहुत कम लोगोका हो पाता है । जितने अन्ठे साधना-सिद्ध आर्याम पंडितजीके व्यक्तित्वमे रूपायित हुए हैं, उतने बहुत कम लोगोके व्यक्तित्वमे हो पाते हैं । मैंने उनमे समय-समय पर विद्यार्थीका लगन और निष्ठा का दर्शन किया है, विद्वान्की गहराईयाँ देखी हैं, यात्रकका मनन और चिन्तन परिगलित किया है, प्राचार्य का अन्त्यासन और दृढ़ता देखी है तथा एक फक्कड़-मनमौजी व्यक्तिकी निश्चिन्तता पाई है । प्रतिकूल परिस्थितियोंमे भी अपने आपको मही दिशामे स्थिर रखते हुए अपने अभिप्रायकी माधना करनकी कला यदि सीखना हो तो उसे बड़े-बड़े ग्रन्थामे ढँढनेके बजाय पंडित कैलाशचन्द्रजीक जीवनमे सीख लेना अधिक आसान है । फक्कड़पनकी सीमाओंको छूती हुई उनकी इसी निस्पृहताने उन्हें समस्त दिगम्बर समाजकी कई पीढ़ियोंके लिए वन्दनीय बना दिया है ।

ईसरीमें पूज्य वर्णीजीकी समाधिके समय प्रथम बार, अत्रिक दिनोके लिए मुझे उनका गान्धिय प्राप्त हुआ । जीवनके प्रति उनकी निस्पृहताका, अपने प्रति उनकी जागरूकताका और शुद्धताओंके प्रति उनकी उपेक्षा भावका मुझे पहला दर्शन वही प्राप्त हुआ । उनके व्यक्तित्वकी अगम गहराईने मुझे उसी दिन उनका प्रशमक बना लिया । दूसरी बार मैंने उन दिनो उनकी जटिल मन स्थितिका अध्ययन किया जब जैन-मन्दशम उनक लेखनको लेकर उन पर सोनगढके प्रति पक्षपातका आरोप, समाजमे एक विविष्ट वर्ग द्वारा लगाया जा रहा था, । सोनगढसे स्वार्थ साधन करनेका मनगढन्त और बबुनियाद आरोप प्रचारित करके उनके चरित्र हननका प्रयास किया जा रहा था । मैंने पाया कि ऐम क्षुद्र आरोपोका प्रतिकार करनेमे पंडितजीने कभी एक क्षण भी नष्ट नहीं किया । उनकी आवश्यकता भी नहीं समझी । बड़ीमे बड़ी दुरभिमन्धि कभी उनकी निष्कर्ष निर्भीकताको आन्दोलित नहीं कर पाई और बड़ेमे बड़े प्रलोभन भी उनकी लेखनी या वाणीमे कभी अन्यथा प्रतिपादन करानेमे, या गोल-मोल बात करानेमे ममर्थ नहीं हुए । वस्तु स्वरूपके चिन्तनमे उनका मस्तिक सदैव अत्यन्त सुलझा हुआ रहा और उन्होंने हमेशा दो टूक लहजेमें तत्त्वका यथार्थ विश्लेषण स्पष्ट शब्दोमे प्रतिपादित किया । सोनगढ परम्परामे तानजी स्वामी और उनके परिकरके पास अध्ययन, चिन्तन और साधनाका जो तत्त्व जिम सीमा तक उन्हें उचित लगा, उन्होंने किसीकी परवाह न करते हुए निडर होकर उसकी प्रशंसा की । जो आचरण उन्हें अनुपयुक्त लगे 'पोपडम' और 'एकान्तपक्ष' जैसे कठोर शब्दोमे उनकी आलोचना करनेमे भी पंडितजी कभी सहमे नहीं । जैन-मन्देशम उनके कई सम्पादकीय लेख पढ़नेमे तो दस मिनट लगते हैं परन्तु महीनोके चिन्तनकी मामग्री पाठकोको दे जाते हैं । 'एलाचार्य पदवी' 'अथवा' 'पोछी कमण्डलु' 'उनके ऐसे ही लेख हैं ।



सोनगढमें पञ्चकल्याणकके अवसरपर विद्वत् सम्मेलनकी आयोजना की गई थी। आयोजनका स्वरूप और अभिप्राय अधोषित था। अध्यक्षता करनेके लिए पंडित फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री उपस्थित थे। उद्घाटन श्रीमान् जगन्मोहनलालजीको करना था और प्रमुख वक्ता पंडित कैलाशचन्द्रजी थे। मेलेमें सोनगढ विचारधाराके समर्थक तो विपुल संख्यामें थे ही, ऐसे लोगोकी भी वहाँ पर्याप्त संख्या थी जो इस विचारधाराको परीक्षणिय और विचारणीय मानते हुए उसपर प्रश्नचिन्ह लगाते थे। सोनगढ परिकरके बाहरके इन दो विद्वानोको बोलनेका अवसर देनेमें क्या हेतु है, क्या रहस्य है, यह वहाँ चर्चाका विषय बना हुआ था। इस सम्मेलनमें ये दोनों विद्वान् अनेकान्त विचारधाराका कैसा प्ररूपण करेंगे, यह सुननेके लिए हजारो लोग उत्कण्ठापूर्वक प्रतीक्षा कर रह थे।

उद्घाटन भाषणमें पंडित जगन्मोहनलालजीने 'परस्पर सापेक्षता' और 'निमित्त की तत्कालिक उपादेयता' का जो सुन्दर प्रतिपादन किया उसे लिखनेका यहाँ प्रसंग नहीं है। पंडित कैलाशचन्द्रजीने 'परमागम मंदिर' के प्रस्तुतीकरण की मराहना करते हुए बड़े जोरदार शब्दोंमें दो बातें कहीं। पहली यह कि यद्यपि एक वस्तु दूसरीपर कोई प्रभाव नहीं डालती है फिर भी कुछ तो बात है कि यह पच्चीस हजार का श्रोता समुदाय कानजी स्वामीके निमित्तमें और परमागम मंदिरके निमित्तमें अपने उपादानको प्रभावित करनेके लिए आज यहाँ उास्थित हुआ है। पंडितजीने दूसरी बात यह कही कि आचार्य कुन्दकुन्दने अकेले समयमारकी रचना नहीं की, उन्होंने और भी अनेक ग्रन्थ रचे हैं। कुन्दकुन्दके दर्शनको समझनेके लिए हमें उनकी सम्पूर्ण रचनाओको सामने रखकर विचार करना पड़ेगा। जिन-बाणीका भण्डार बहुत बड़ा है। उसकी प्ररूपणा करनेवाले वीतगंगी आचार्या की परम्परा भी बहुत बड़ी है। कुन्दकुन्द अकेले नहीं हैं। धर्मोदाचार्य, भक्तवली, पापदन्त और गमन्तभद्र भी हैं। उमास्वामी पूज्यपाद, अकलकदेव और धृतमागर भी हैं। यतिवृषभ, नेमिचन्द्र, अमृतचन्द्र, जिनमें और जयसेन भी हैं। हमें इन सबकी कथन पद्धतिको दृष्टिमें रखकर ही मार्गका निर्णय करना पड़ेगा। अकेले कुन्दकुन्दके लिए हम, आचार्योंकी दीर्घ परम्पराका बलिदान नहीं कर सकते।

पण्डितजीका यह भाषण तालियोंकी लम्बी गडगडाहटमें मुक्तकण्ठमें मराहा गया। वान्तवमें यह भाषण सुनने योग्य तो था ही, देखने योग्य भी था। जिस समय वे "आचार्योंकी परम्पराका बलिदान" की बात कह रहे थे, उस समय उनके शब्दोंकी दृढ़ता और उनके मनका आवेश सचमुच दर्शनीय हो उठा था। उन्होंने तीन मिनटमें जो कुछ कह दिया, उसने उनके तीस वर्षकी साधना परमें सशयका कोहरा हटाकर उनके अनेकान्त प्रेरित चिन्तनको निमिष भरमें उजागर कर दिया।

प्रायः सुननेमें आता है कि पण्डितजी तो मुनि-विरोधी हैं। वे तो साधुओको नमस्कार भी नहीं करते। परन्तु मेरा अनुभव बिल्कुल दूसरा है। पण्डितजी आचार्य संहिताके मर्मज्ञ और परीक्षा प्रधानी, आस्थावान् व्यक्ति हैं। अन्धभक्ति या मूढभक्ति अवश्य उनके भीतर नहीं है। वे पञ्च परमेष्ठीकी वन्दना करते समय लोकके सर्व साधुओको जिस आस्थामें त्रिबार नमन करते हैं उसी आस्थामें उन साधुओके लिए उनका साक्षात् नमस्कार हमेशा निवेदित है जो साधु, आचार्य संहिताके अनुसार 'ज्ञान-ध्यान और तप' में लगे हुए हैं। मैंने उन्हें स्वर्गीय आचार्य शिवमागर महाराजके सधमें विनयपूर्वक परामर्श करते हुए देखा है। आचार्य श्री विद्यामागर महाराजके चरणोंमें तो वे एकाधिक बार पहुँचे हैं। उन्होंने अत्यन्त भक्तिपूर्वक महाराजमें न केवल चर्चों की हैं वरन् उन्हें आहार भी दिया है। पूज्य समन्तभद्र महाराजके पास भी पंडितजी गये हैं। इस प्रकार वे जिनबाणी और जिनदेवके भक्त तो हैं ही। वीतगंगी मुखे प्रति भी उनके मनमें अपार श्रद्धा और भक्ति है।

‘विद्वान्’ विद्याके धनीका नाम नहीं है। इस शब्दमे जो सामान्य चित्र हमारे मस्तिष्कमें बनता है वह ज्ञान, मनन, साधना और निस्पृहतामे सबारा हुआ एक सरम चित्र होता है। पण्डित कैलाशचन्द्रजीके व्यक्तित्वमें उस चित्रके वे सारे रंग अपने पूरे समन्वय और पूरी अस्मिताके साथ परिलक्षित होते हैं। उनका लेखन बहु-आयामी है। सिद्धान्तके गूढतम रहस्योंको उन्होंने बालबोध भाषामे प्रस्तुत किया है। एक ओर ‘सत्प्ररूपणा’ जैसा नवनीत उनकी लेखनीसे प्रसृत हुआ वही दूसरी ओर मागार-अनगार घममृत और गोममटसार जैसे महान् ग्रन्थोकी अवतारणा भी उनकी साधनामे सुबोव भाषामे उपलब्ध हुई है। उनका मौलिक लेखन और चिन्तन भी अपनी जगह विपुल और खरा है। उनकी साधनाकी वरिष्ठता नापनेका हमारे पास एक सरल आधार है कि आज, उन्हीके सामने, उनके शिष्योंके शिष्य, अपने शिष्योंका जीवन सवारनेमें सलग्न हैं। इस प्रकार विद्या-व्यमनी समाजकी चार-चार पीढ़ियाँ एक साथ जिमे प्रणाम करती हो, उस व्यक्तित्वके प्रति झुक जाना मस्तकका ही सौभाग्य है।

## मेरे पूज्य चाचाजी

अमरचन्द्र जैन, सतना

आज सबके परमादरणीय पण्डित कैलाशचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्रीसे परिवय प्राप्त करनेका कभी सौभाग्य प्राप्त हुआ हो, ऐसा मुझे याद नहीं आता। मैट्रिककी परीक्षा देकर जिस वर्ष उत्तीर्ण हुआ, स्कूल-कालेज खुलते ही पिताजीने मेरी कालेजी पढाईकी तैयारी कर दी और एक दिन मेरे बनारस जानेका कार्यक्रम निगमित करके मुझे गाडीपर बैठा दिया। उस अनिश्चित अभियानका एकमात्र सम्बल था मेरे हाथ में एक पत्र, जिसे देते हुए पूज्य पिताजीने ये शब्द कहे थे कि “बनारस जाकर अपने कैलाशचन्द्र चाचाजीको यह पत्र दे देना, और जैसा वे बताये सो करना।”

बनारसमें पहली बार मिलनेके बाद सबसे आजतक जैसा निश्छल वात्सल्य, जैसी कृपा और अनुग्रह, जैसी ममता और अपनापन, उनसे मुझे और मेरे परिवारको मिला, और मिल रहा है, वह किसी विद्वान्स समाजके किसी सदस्यको मिलना सम्भव नहीं था। गुरुमे शिष्यको भी उसकी उपलब्धि सहज नहीं थी। उसकी अजल वारा तो कोई पितृव्य, चाचा, दादा ही अपने बेटो, भतीजोपर बरमा सकता है। वही अनुपम उपलब्धि मुझे उनसे हुई और इसलिए मेरे लिए वे कभी बड़े भारी विद्वानके ताम-जामसे पण्डित महापुरुष नहीं दिखे। न ही कभी “गुरु” का सभ्रम पूर्ण आतकमय व्यक्तित्व मेरी निगाहे उनमे देख पाई। यह सब महानताएँ उनमे हैं और दिनो-दिन उनके व्यक्तित्वमे इनका उत्कर्ष होगा, परन्तु मेरे लिए तो वे मदद ही निपट अपने, सहज सीधे, चाचा जी रहे हैं। मुझे यह भी ज्ञात है कि उनकी इस जगम प्रेम-परमादीका मैं अकेला हकशर नहीं हूँ। मेरे कुछ ओर भी भागीदार हैं। परन्तु हममेमे प्रत्येक हमेशा यह समझता है कि चाचा जी पर, उनके लाडल प्रेम और स्नेह पर, उसका ही एकच्छत्र अधिकार है। सबके लिए अपनेपन की यह पूर्णानुभूति प्रदान करना सबसुख उनके विशाल व्यक्तित्वकी विलक्षण विशेषता है।

पण्डित कैलाशचन्द्रजी शास्त्री और मेरे पिताजीका उनके विद्यार्थी जीवनमे ही भाई-भाई जैसा स्नेह और सम्मानमे भरा सम्बन्ध रहा, जो आज तक निरन्तर वर्धमान होता चला जा रहा है। इस सम्बन्धका उल्लेख करते समय मैं ‘मगे भाईकी तरह’ जानबूझकर नहीं लिख रहा हूँ क्योंकि मगे भाइयोमे ऐसे निश्छल और निस्वार्थ सम्बन्ध, कमसे कम मेरे जमानेमे देखनेमे नहीं आते और यदि कही देखनेमे आते भी हैं, तो इतने दीर्घकाल तक उनका चलना तो नितान्त असम्भव ही है।

कहाँ तो मेरे पूर्वजोका यह गरिमामय प्रभामण्डल, और कहाँ मैं, धर्म और साहित्यके मामलेमें निपट अनपढ़, दफ्तरका बाबू, जिसे आठो याम अपने कामसे काम । जब मैं बनारस पढ़ने गया, तब तक मैंने अपने पिताजीके मुखसे भी 'धर्म-प्ररूपणा' नहीं सुनी थी । चाचाजीके मुखसे ही पहली बार मैंने प्रवचन और व्याख्यान सुने । उन्हीसे कुछ थोडा-सा ग्रहण कर पाया । उन्हीके सहारेमे वह मनोबल जीवन मे प्राप्त हुआ जिसके रहते साधनाके क्षेत्रमें अपने रकपनेका अनुभव तो होता है, उसपर लज्जा या पश्चात्ताप नहीं । उनके जीवनको अपने लिए आदर्श और मार्गदर्शक जीवन मानकर उनसे जो कुछ भी सीखनेका प्रयास किया है, उसका एक छोटा अंश भी मेरे पल्ले पड जावेगा, तो मेरे लिए यह भव सार्थक हो जावेगा । उनके किम गुणकी चर्चा करूँ—ममतामें मातृत्वके समकक्ष, लाड-प्यार देनेमे पितासे भी बडे, अनुशासनमे मृदुता पर कलईकी तरह चढी हुई कठोरता और हित चिन्तनामे मन्त-सी निर्मलता । इन सारे गुणो को एक साथ जोडकर निस्पृहता और उदारताके माँचेमें ढालनेपर जो व्यक्तित्व बनेगा, वह हू मेरे चाचाजीका व्यक्तित्व ।

जबमे सुना समाज उनका अभिनन्दन करने जा रहा है, मैं बेचैन हूँ कि अभिनन्दनकी उस मालामे कमसे कम एक सुमन, या कमसे कम एक पखुडी मेरी भी हो, जो प्रतीक बने श्रद्धा और विनयकी उन भावनाओ की, जिन्हें शब्दो मे व्यक्त करना मेरे लिए सचमुच सम्भव नहीं है ।

## विद्यावारिधि शास्त्रीजी

प० शिखरचन्द्र शास्त्री, ईसरीबाजार ( बिहार )

पण्डित कैलाशचन्द्रजी शास्त्री यथानाम तथागुण हैं । आपने जीवनभर विद्याकी आराधना की है । आपका कार्यक्षेत्र अत्यन्त व्यापक रहा है । आपकी वाचन, प्रतिपादन एवं लेखन-शैलीकी मोहकताके कारण आपको वतुगस्वामी कहा जा सकता है । आपके द्वारा की गई जिनवाणीकी सेवा 'इदानीमप्येषा न ज्ञानमराधे परिचिता' का स्मरण कराती है ।

पूज्य वर्णाजीके जीवनकालमें आप उदासीनाश्रममें प्रायः आते रहे थे । आपकी सिद्धान्त सम्बन्धी चर्चाओमे उन्हें बड़ा आनन्द आता था । वर्णाजी कहते थे कि पण्डितजी इस उक्तिको पूणतः चरितार्थ करते हैं

'स्वदेशे पूज्यते राजा, विद्वान् सर्वत्र पूज्यते ।'

पूज्य वर्णाजीकी अन्तिम ममाधिके समय आपका पूर्ण सहयोग रहा । आपके मधुर सामायिक पाठ तथा स्तोत्रपाठमे पूज्य वर्णाजीके शरीरमें अपार पीडा रहनेपर भी उसकी अनुभूति नहीं होती थी । वे नयी चेतनताका अनुभव करते थे ।

अध्ययन, अध्यापन, लेखन तथा भाषण—ये चारो ही आपके जीवनके अंग बन गये हैं । आप त्यागमार्गी पण्डित हैं । आप जिनवाणी रूप कैलाशपतिके ऊपर उदित होते हुए अपूर्व शान्ति सुखदाता चन्द्र हैं । मैं उनके प्रति अपना आदर-भाव व्यक्त करता हूँ ।

## कृतज्ञ कारंजा गुरुकुल परिवार

पं० माणिकचन्द्र चवरे, कारंजा और पं० माणिक चन्द्र भिषीकर, बाहुबली

मैंने मर्बप्रथम विद्वद्बरे कैलाशचन्द्रजीको अपनी विद्यार्थी अवस्थामे ५ मार्च १९३० को कारंजा गुरुकुलमे देखा था। तब वे बिजनौर रथयात्राके लिये पण्डित देवकीनन्दनजीको बुलाने आये थे। उनके पूर्व मैंने उनकी विद्वत्ताके विषयमे बहुत कुछ सुना था, पर जब मैंने अपनी समस्याके सरक्षक स्वाध्यायपण्डित प्रद्युम्न माहूके साथ उनकी गोष्मटसारकी गहन और गूढ़ चर्चा प्रत्यक्षत सुनी, तब मैं उनकी विद्वत्तामे अत्यन्त प्रभावित और प्रसन्न हुआ था। उन दिनों मेरे मनमे वाराणसी जाकर आपसे अध्ययन करनेकी अनेक बार इच्छा हुई। पर मुझे यह सुयोग नहीं मिल सका।

आपके द्वारा लिखित और सुमपादित अनेक ग्रन्थोसे आपकी विद्वत्ताके दर्शन होते हैं। मागर्गे डा० पन्नालाल साहित्याचार्य, आ० अमृतचन्द्र रचित 'लघु तत्व स्फोट'का हिन्दी अनुवाद कर रहे थे। उस समय यह निश्चय हुआ कि इसका आद्योपान्त वाचन बाहुबली (कुभोज) में किया जाय। एतदर्थ मुझे भी उनके साथ लगभग अठ्ठाई मप्ताह तक रहनेका संयोग प्राप्त हुआ। उस समय आपने हस्तलिखित प्रतिके आधार पर कई अशुद्ध पाठोको शुद्ध करनेमें तथा अनेक दुरूह पाठोके आशयको समझानेमें अपनी मार्तण्डय प्रतिभाका प्रकटन किया। इसी समय मुझे आपके व्यक्तित्वको अनेक अमूर्त तथा जीवत यन्त्राओका प्रत्यक्ष ज्ञान हुआ। यद्यपि उन्होंने अपने मुखमे कभी अपने विषयमे नहीं कहा, लेकिन उनकी महपाठी पं० जगन्मोहनलालजीसे मुझे बहुतेरी बातें ज्ञात हुई। उनकी विशेषताओका प्रत्यक्ष दर्शन अत्यन्त मुग्ध रहा। मैंने उनमें निरामय निश्चलता, सन्तुष्ट परोपकारिता, उग्रमशीलता, सादगी, गुण पवित्रता, दृष्टिमम्पन्न ज्ञानपरायणता पाई। इस समय मुझे यह भी ज्ञात हुआ कि आपको निर्दोष जिनवाणीके किसी भी अंगका अवमूल्यन स्वप्नमें भी इष्ट नहीं। यह उन्हें असह्य है। परमागमका मूल्यांकन परमागमके रूपमे होना चाहिये। वक्ता समय या विषयके अनुसार गौण-मुख्यरूपसे कथन करे, यह बात दूसरी है परन्तु आप जिनवाणीका सदा समादर चाहते हैं।

यद्यपि वाराणसीसे कारंजा काफी दूर है, पर पण्डितजीने हमारे निमन्त्रणको सदैव स्वीकार किया है और वे आत्मीयतापूर्वक यहाँ पधारे हैं। उन्होंने प्रामाणिक मलाहकारके रूपमे हमें अपनी समस्याओकी विशेषत एलोरा गुरुकुलकी अनेक पेचीदी समस्याओको सुलझानेमे सम्योचित और समुचित मार्गदर्शन दिया है। एतदर्थ गुरुकुल परिवार आपका कृतज्ञ है।

आपकी प्रामाणिक ज्ञान साधना अद्भुत रूपसे धारावाही तथा अखण्ड रही है। आपका मुमस्कृत व्यक्तित्व समाजके लिये आदर्श एवं वरदानस्वरूप रहा है। मेरी हार्दिक भावना है कि आप निरामयरूपमे दीर्घजीवी रहे और आपके परिपक्व अनुभवोसे समाज लाभ उठाता रहे।

## शत-शत वन्दन

स्वतंत्र जैन, सूरत

गुरुजीकी हम क्या बात करे, क्या लिखे? हम जैसे अगणित शिष्यो पर आपके ऐसे उपकार हैं जिनसे हम जीवन भर भी ऋणमुक्त नहीं हो सकते।

शिष्योंकी बात छोड़िये, वे समाजको अपने जीवनमे देत ही रहे हैं। आपको बड़ी बड़ी शक्ति तथा प्रलोभन भी नहीं डिगा सकी है। ऐसे ठोस सत्यवादी एवं व्यापक ईमानदारक प्रति हम नतमस्तक हैं।

पण्डितजी बड़े स्पष्टवादी हैं। वे आगमके अनुकूल ही प्रवचन करते हैं। इसलिये उन्होंने शिथिलचारी मुनियो और उनके पोषकोको सदा खरी बाते सुनाई है। वे मुनिधर्ममें किसी प्रकारकी विमगति नहीं चाहते। सत्यके प्रशंसक एवं प्रतिपादक अपने गुरुवरको मैं शतशत वदन करता हूँ।

## कंजूस और उदार व्यक्तित्व

डॉ० रमेशचन्द्र जैन, बिजनौर (उ० प्र०)

पण्डितजी स्याद्वाद महाविद्यालयके इतिहासमें पिछले पचास वर्षसे अपनी सम्पूर्ण आभाके साथ उगने हुए सूर्यके रूपमें अधिष्ठित रहे हैं। इस महाविद्यालयकी स्मृति आते ही पण्डितजीकी छवि अकित हो जाती है। वस्तुतः स्याद्वाद और पण्डितजी एक दूसरेके पूरक हो गये हैं। किसी सस्थाके प्रति इतना ओतप्रोत जीवन्त पुरुष मैंने आज तक नहीं देखा। वहाँका छात्र होनेके कारण मुझे उनको अनेको रूपोंमें देखनेका अवसर प्राप्त हुआ है। और बदलते प्रसंगोंमें जितना उन्हें नकारनेका प्रयत्न किया गया है, उतना ही अधिक मात्रामें उनके साथ सम्बन्धोंकी सुदृढता घनीभूत हुई है। आजकी नवीन पीढ़ीके अनुशासनहीन वातावरणका देवकर उनके कठोर अनुशासनकी अनेक बार याद आई है और अपने पर्यावरणको किस प्रकार अनुशासित करना चाहिये, इसका अमूर्त सन्देश उनसे प्राप्त हुआ है।

छात्र कोई छोटासे छोटा ही अपराध क्यों न करे, उसे उनका सामना अवश्य करना होता था और अपनी स्थिति स्पष्ट कर अथवा उनसे दण्ड प्राप्त कर आनेके बाद ही अपराधी छात्रको मुक्तिकी माँस मिलती थी। विद्यालयका छात्र दिनभर अथवा रातमें कहीं भी रहे, सर्वत्र उसके मस्तिष्कमें पण्डितजी रूपी अप्रत्यक्ष साक्षी विद्यमान रहते थे।

विद्वत्ता, वक्तृता और लेखन—तीनोंकी दृष्टिसे उनकी सरस्वती अद्वितीय है। विषयको सरल एवं सुस्पष्ट करना और अपने विचारोंको छाप श्रोतापर छोड़ देना, उनकी निजी विशेषता है। उनकी वाणीका जादू बड़ेसे बड़े कोलाहलमें भी नीरवता ला देता है और सुनने वाला उनकी दो टूक बातोंको सुनकर उनपर विचार करने और कार्य करनेको मजबूर होता है।

यथार्थवादिता उनकी वाणीकी विशेषता है। स्याद्वाद प्रचारिणी सभा, काशीकी एक सभामें वक्ताओंका विषय था 'यदि मेरे पाम अमृतकुम्भ होता'। अनेक वक्ताओंने अमृतकुम्भके विषयमें व्याख्यान किये। किमीने कहा कि मेरे पाम अमृतकुम्भ होता, तो मैं राजा श्रेणिकको पुन पृथ्वीपर ले आता, किसीने कहा कि मैं राजा कुमारपालको जीवित कर देता, इत्यादि। अन्तमें जब पण्डितजी अध्यक्षीय भाषण देने खड़े हुए और उन्होंने अमृतकुम्भ पर सामान्य प्रकाश डाला, तो कुल श्रोताओंने उनसे स्पष्ट कहा कि यह बताइये कि आपके पास अमृतकुम्भ होता तो आप क्या करते? पण्डितजीने तत्काल उत्तर दिया—मैं तो किसीको नहीं पिलाता, मारा अमृत मैं ही पीकर अपनेको अमर कर लेता। यह उनकी यथार्थवादिताका एक दृष्टान्त है।

पण्डितजीमें कजूसी और उदारताका विचित्र मयोग उपस्थित है। लक्ष्मीको व्यय करनेमें, चाहे निज कार्यके लिये ही हो, बद्धमृष्टि रहना उनका स्वभाव है और अपनी इसी विशेषताके कारण प्रायः वे छात्रों तथा अन्य सम्पर्कमें आने वाले व्यक्तियोंकी प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष आलोचनाकी परिधिमें आ जाते हैं। यह सब होते हुए भी उन्होंने लक्ष्मीका सग्रह करनेमें कभी अन्यायका आश्रय नहीं लिया। परिश्रमसे उपार्जित अपनी सीमित सम्पदामें ही वे सुखी हैं।

पण्डितजी लक्ष्मीकी व्यथ करनेमें जितने अनुदार हैं, उतने ही सरस्वतीकी सुरभिकी फैलानेमें उदार हैं। यही कारण है कि भारतवर्षके कोने कोनेमें उनका शिष्य समुदाय फैला हुआ है।

पण्डितजी एक कुशल पत्रकार हैं, और सहस्रो लेखोंके जनक हैं। वे सच्चे मार्गदर्शक हैं। मेरे ऊपर उनकी विशेष अनुकम्पा रही है। वे हमारे प्रेरणा स्रोत बने रहे हैं, यही मुझ जैसे अनेक शिष्योंकी कामना है।

## विद्यागुरुका नमन

डॉ० पन्नालाल साहित्याचार्य, मंत्री, विद्वत्परिषद्, सागर

सिद्धान्ताचार्य प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्री दिगम्बर जैन विद्वानोंमें मूर्धन्य विद्वान् हैं। श्री स्याद्वाद महाविद्यालय, बाराणसीके प्राचार्य अथवा प्राणाचार्य रहनेके कारण आप हजारों विद्वानोंके गुरुत्वको प्राप्त हैं। वक्तृत्व और लेखन कलाके धनी पण्डितजी त्रिसंसारोहमें पहुँच जाते हैं, वह गौरवशाली हो जाता है। हृदयके सरल और विद्यार्थियोंके बीच अपना समग्र जीवन बितानेवाले पण्डितजी विद्यार्थीका मानस परखनेमें अत्यन्त निपुण हैं। जो विद्यार्थी आपको अन्तःपरीक्षामें उत्तीर्ण हो जाता है, आप उसके जीवन निर्माणमें पिताका काम करते हैं। मदा उसके शिर पर वरदहस्त रखते हैं।

बेजोड समीक्षक—मैंने देखा है कि अध्यापनके अतिरिक्त समयमें आप निरन्तर अध्ययनरत रहते हैं। जहाँ आप मौलिक साहित्यके निर्माता हैं, वहाँ अन्य साहित्यकारोंके द्वारा लिखित साहित्यके बेजोड समीक्षक भी हैं। देखा जाता है कि कितने ही समीक्षक विद्वान् ग्रन्थकी भाषा-सज्जा देख तथा प्रस्तावनाके दो चार पन्ने पलटकर अपना समीक्षा लेख लिख देते हैं। परन्तु आप सम्पूर्ण ग्रन्थका अध्ययन किये बिना किसी ग्रन्थकी समालोचना नहीं करते। समालोचना देग्मे प्रकाशित हो, इसकी आप चिन्ता नहीं करते। समालोचना करते समय आप निजी लेखकोका भी सकोच नहीं करते। जो बात उन्हें अनुचित दिखती है, उसका वे बराबर उल्लेख करते हैं। दूरस्थ लेखकोंकी कृतिमें गुण भी होते हैं और दोष भी। पण्डितजी अपने समीक्षा लेखमें दोनोंका उल्लेख करते हैं।

मुखर संपादक—जैन संदेशके आप सम्पादक हैं और आप उससे सम्पादकीय लेख इतनी निर्भयता और औचित्यको लेकर लिखते हैं कि विचारक पाठक आकृष्ट हुए बिना नहीं रहता। भाषण दते समय यथार्थ बातको कहनेमें आप कभी पीछे नहीं हटते।

अध्ययनशील गवेषी—अपने शिष्यजनोको किसी अच्छे काममें प्रोत्साहित करने तथा उन्हें आगे बढ़ानेका आप सदा ध्यान रखते हैं। वे सफल पत्रकार, टीकाकार और मौलिक ग्रन्थनिर्माता हैं। प्राभृत सग्रह, न्यायकुमुदचन्द्रोदय, सागार धर्माभृत, अनागारधर्माभृत, उपामकाचार तथा जीवकाण्ड आदिकी प्रस्तावनाएँ पण्डितजीकी अध्ययनशीलताको प्रकट करती हैं और जैनधर्म तथा जैनसाहित्यका इतिहास १-२ भाग आपके गवेषणात्मक अध्ययनको अभिव्यक्त करते हैं। आपकी जैनधर्म रचना पुरस्कृत रचना है तथा सर्वत्र बड़े आदरके साथ पढ़ी जाती है।

डाटनेवाले गुरु—मैं सन् १९३० में स्याद्वाद महाविद्यालयमें छह माह रहा। उस समय मुझे आपसे राजवार्तिक पूर्वार्द्ध पढ़नेका अवसर मिला। छात्रको अपना पाठ तयार कर ही पण्डितजीके पास जाना पड़ता था। पाठ सुने बिना वे अगला पाठ नहीं पढ़ाते थे। यदि छात्रने कदाचित् अपना पाठ तयार नहीं किया, तो उसपर वह डाँट पड़ती थी जिसे वह जीवन भर याद रखता था। संभवतः इसी प्रवृत्तिने उनके शिष्योंको अध्ययनशील बनाया है। यही वृत्ति दोनोंकी ही प्रतिष्ठामें साधन बनी है।

**पण्डितजी और संस्थायें**—पण्डितजी दिगम्बर जैन सघ, मथुरा और भारतवर्षीय दि० जैन विद्वत्-परिषद् के संस्थापकोंमेंसे एक हैं। आप दो बार विद्वत्परिषद् के अध्यक्ष रह चुके हैं। सोनगढ तथा ललितपुर के अधिवेशनमें आपके महत्त्वपूर्ण अध्यक्षीय भाषण हुए हैं। गोपालदासजी बरैया और गणेशप्रसादजी वर्णी शताब्दी समारोह विद्वत्परिषद् की ओरसे मनाये गये, इसमें आपके ही प्रस्ताव मार्गदर्शक रहे हैं। वर्तमानमें आप विद्वत्परिषद् में सरक्षक हैं तथा सदा मार्गदर्शन करते रहते हैं। आपका मार्गदर्शन विद्वत्परिषद् के संरक्षणमें महत्त्वपूर्ण कार्य करता है।

**विद्यागुरुका अभिनन्दन**—विद्वज्जनोके अभिनन्दनकी परम्परा बहुत प्राचीन है। वीरसेन स्वामीने धवलके प्रारम्भमें लिखा है कि षट्खण्डागमकी रचना होनेपर भदन्त पुष्पदन्त और भूतबलि आचार्यका अभिनन्दन देवोके द्वारा किया गया था। उसी प्राचीन परम्पराको अब पुनः नवीन रूप दिया जा रहा है। इस परिप्रेक्ष्यमें हजारों विद्यार्थियोंके जीवननिर्माता प० कैलाशचन्द्रजीका अभिनन्दन न होना खटकनेवाली बात थी। यह प्रसन्नताकी बात है कि पण्डितजीके ही अनेक शिष्योंने इस कार्यको हाथमें लिया है। इस सन्दर्भमें मैं अपने विद्यागुरु पूज्य पण्डितके प्रति अपनी विनयाञ्जलि समर्पित करता हुआ उनके दीर्घायु होनेकी कामना करता हूँ और पण्डितजीका निम्नलिखित आर्या द्वारा नमन करता हूँ।

सहृदयताकुलभवन, विद्यापाथोधिमन्दर परम् ।

कृतिपाटवसपूर्ण नमामि कैलाशचन्द्र तम् ॥

## आदर्श अध्यापक एवं सफल साहित्यकार

**महामहोपाध्याय डॉ० हरीन्द्रभूषण जैन, उज्जैन**

पण्डित-वरेण्य सिद्धान्ताचार्य कैलाशचन्द्र शास्त्रीको मैं एक आदर्श अध्यापक एवं शिक्षा-शास्त्रीके रूपमें देखता हूँ। उन्होंने एकान्त साधनाके रूपमें पैंतालीस वर्षों तक श्री स्याद्वाद महाविद्यालय, वाराणसीकी सेवा कर उसका सर्वांगीण अभ्युदय किया है। महाविद्यालयसे सेवानिवृत्त होनेके पश्चात् भी वे आजकल अधिष्ठाताके रूपमें उसकी सेवा कर रहे हैं।

गुरुत्वका तात्त्विक निरूपण करते हुये महाकवि कालिदासने मालविकाग्निमित्रमें कहा है कि कुछ व्यक्ति केवल विषयको भलीभाँति जानते हैं और कुछ विषयको दूररोको सिखानेमें चतुर हाते हैं। किन्तु जो व्यक्ति दोनों प्रकारकी कलाओंमें चतुर हो, वही शिक्षक शिरोमणिकी प्रतिष्ठा प्राप्त करने योग्य है।

श्लिष्टा क्रिया कस्यचिदात्मसस्था, सक्रान्तिरन्यस्य विशेषमुक्ता ।

यस्योभय साधु स शिक्षकाणा, धुरि प्रतिष्ठापयितव्य एव ॥

इसी प्रकार अध्यापकके मौलिक गुणोंकी ओर संकेत करते हुए कालिदास कहते हैं कि जो अध्यापक नौकरी प्राप्त कर लेनेपर शास्त्रार्थसे भागता है, दूररोके उगली उठानेपर भी चुप रहता है और केवल पेट पालनेके लिये विद्या पढ़ाता है, ऐसे लोग पण्डित नहीं, ज्ञान बेचनेवाले बणिक् हैं।

लब्धास्पदोऽस्मीति विवादभीरोस्तितिक्षमाणस्य परेण निन्दाम् ।

यस्यागम केवलजीविकायै, त ज्ञानपण्य बणिज वदन्ति ॥

कविकुल शिरोमणिने श्रेष्ठ गुरुके जो गुण ऊपर वर्णित किये हैं, वे गुरुवर्य प० कैलाशचन्द्रजीमें पूर्णतः पाये जाते हैं। मुझे प० कैलाशचन्द्रका साक्षात् दशवर्ष तक शिष्य होनेका गौरव प्राप्त है और मैं

नि सकोच यह कहनेकी स्थितिमें हैं कि विषयका प्रौढज्ञान और छात्रोको सुन्दर रीतिसे उसका प्रदान—इन दोनों कलाओमें प० जी सिद्धहस्त हैं। वे जातिसे वणिक् अवश्य हैं किन्तु ज्ञानपण्यवाले वणिक् नहीं। उन्होंने जो कुछ भी अर्थ, सस्थामें प्राप्त किया है, उसमें अनेक गुना अर्थ सस्थाको उपाजित करके दिया है

“सहस्रगुणमुत्त्रष्टुमादत्ते हि रस रवि ।”

इस विद्यालयकी एक और महत्त्वपूर्ण विशेषता रही है—राष्ट्रसेवाकी भावना पैदा करना। इस विद्यालयके अनेक छात्रोंने १९४२ के राष्ट्रीय स्वातन्त्र्य आन्दोलनमें सक्रिय भाग लिया जिनमें मेरा नाम भी सम्मिलित है। फलस्वरूप मुझे जेल-यात्राके साथ कुछ वर्षोंके लिए अध्ययन स्थगित कर दश भ्रमण करना पड़ा।

प० कैलाशचन्द्रजी अपने जीवनके प्रारम्भमें ही राष्ट्रीय भावनाओमें ओतप्रोत रहें हैं। वे सदैव शुद्ध खादीके वस्त्र पहिनते हैं। उनके ही सौजन्यमें स्याद्वारा महाविद्यालयमें राष्ट्रीय भावनाका वातावरण रहा। इसी कारण १९४२ में यह महाविद्यालय राष्ट्रीय स्वातन्त्र्य आन्दोलनके प्रमुख केन्द्रोंमें गिना जाता था। उस समय शहरके सभी मुद्रणालयोंपर शामनने अपना अधिकार कर लिया था किन्तु स्याद्वारा महाविद्यालयने मुलतानी मिट्टीमें बने बिना मूल्यके देशी मुद्रणालयोंमें प्रतिदिन हजारों पर्चा को छपाकर शहरमें राष्ट्रीय आन्दोलनका जागृत रखा। पण्डितजी सदैव ऐसी राष्ट्रीय गतिविधियोंको प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष रूपमें प्रोत्साहित करत रहते थे।

प० कैलाशचन्द्रजी आदर्श अध्यापक होनेके साथ एक सफल साहित्यकार भी हैं। वे भारतीय ज्ञानपीठ, जीवराज ग्रन्थशाला आदि अनेक जैन साहित्य प्रकाशक सस्थाओंके सम्पादक नियामक आदि तो हैं ही, स्वयं भी उन्होंने जो उच्चकोटिका साहित्य निर्माण किया, उसका आधारपर सफल साहित्यकारोंमें उनकी प्रतिष्ठा है।

पण्डितजीने अभीतक १२ मौलिक ग्रन्थोंकी रचना तथा १२ ग्रन्थोंके सम्पादन और अनुवादक साथ सहस्राधिक सामाजिक एवं शोधान्मक निबन्ध लिखे हैं। जैन साहित्यके इतिहासपर रचित उनके तीन मौलिक ग्रन्थ उनकी शोध प्रतिभाके निदर्शन हैं।

आप जैन विद्वानोंकी नई पीढ़ीके जनक हैं। जैन विद्वानोंकी समाज-सेवामें विमुखता एवं निरन्तर हो रह उनके अभावमें पीड़ित होकर पण्डितजीने जैन साहित्यका इतिहास, प्रथम भाग (वर्णों जैन ग्रन्थमाला प्रकाशन) के लेखकके दो शब्दमें लिखा था

“दिगम्बर जैन समाजमें भी चरित्रके प्रति तो आदरभाव है किन्तु ज्ञानके प्रति आदरभाव नहीं है। इसीमें जहाँ दिगम्बर जैन मुनिमार्ग वृद्धिपर हैं, वहाँ जन पण्डित श्रीरे-श्रीरे समाप्तिकी ओर बढ़ रहे हैं। दिगम्बर जैन मुनिमार्गपर धन खर्च करनेमें तो श्रीमन्तोकी स्वर्ग मुक्तकी प्राप्तिकी आशा है किन्तु दिगम्बर जैन विद्वानोंके पति धन खर्च करनेमें उन्हें इस प्रकारकी कोई आशा नहीं है। फलतः निर्ग्रन्थोंके प्रति धनिकोंके द्रव्यका पवाह प्रवाहित होता है और गृही जैन विद्वानोंको आजकी महंगाईमें भी पेट भरन लायक द्रव्य भी कोई देना नहीं चाहता। इससे विद्वान् तैयार होते हैं और समाजमें विमुख होकर सार्वजनिक क्षेत्र अपना लेते हैं। वहाँ उन्हें धन, सम्मान—दोनों मिलते हैं।”

आदरणीय प० कैलाशचन्द्रजीका सम्मान कर हम उनमें निहित सरस्वतीके सम्मान द्वारा अपनेको कृतार्थ कर रहे हैं। मैं उन्हें अपनी आदराब्जलि समर्पित करता हूँ।



# विद्याव्यसनी एवं कर्मठ व्यक्तित्व

राजकुमार जैन, अ० भा० आ० चिकित्सा परिषद्, नई दिल्ली

यह एक निर्विवाद एवं असंदिग्ध तथ्य है कि विद्या-दानके द्वारा प० कैलाशचन्द्रजी सिद्धान्तशाम्भोने असंख्य छात्रोंका भविष्य निर्माण किया है और उनके अन्धकारावृत पथको ज्ञान-पुजसे उद्भामित कर उन्हें योग्य, मक्षम एवं विद्वान् बनाया है। पण्डितजीके असंख्य शिष्योंमेंसे मैं भी एक हूँ। उनके असाधारण व्यक्तित्वमें जहाँ मैंने कर्मठता और कर्मशीलताका अनुभव किया है, वही मैंने निश्छलता, उदारता और सहज सहृदयताका भी अनुभव किया है। वे एक सरल स्वभावी एवं निम्पृही व्यक्तित्वके धनी हैं। उन्होंने अपनी विशाल शिष्य परम्पराके द्वारा समाजमें जागृतिकी मधाल जलाई है जिससे विशाल जन साहित्यका नव-निर्माण एवं पुनरुद्धार भी हुआ है। स्वयं पण्डितजीने भी साधना-रत रहते हुए इस दिशामें जो योगदान किया है, वह उनकी सतत क्रियाशीलता एवं विद्याभ्यासकी प्रतिमूर्ति है। पण्डितजीने अपने ज्ञान, गौरव, विलक्षण प्रतिभा एवं साधनापूर्ण जीवनके द्वारा जो अपूर्व आदर्श प्रस्तुत किया है, वह सर्वथा श्लाघनीय एवं अनुकरणीय है। निःसन्देह समाज उनकी सेवाओंमें उपकृत है और ऋणी है।

निश्छल एवं कर्मठ व्यक्तित्वके वनी पण्डितजीके प्रति अपनी अभिनन्दनाजलि अर्पित करते हुए मैं उनके सुदीर्घ जीवनकी कामना करता हूँ। समाज उनके पथ-प्रदर्शनका लाभ उठाते हुए चिरकालतक अपनी ज्ञानपिपासाको शान्त करता रहे और अपनी साहित्यिक एवं सांस्कृतिक वरोहरकी रक्षा करता रहे, यही मंगल कामना है।

●

## एक कर्मयोगी

डॉ० सुरेशचन्द्र जैन, रायपुर, (म० प्र०)

प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्री जैन समाजकी क्या, समूचे विश्वके लिए एक प्रेरणास्रोत हैं। स्याद्वाद महाविद्यालय काशीमें पण्डितजीके चरणोंमें इन पवित्रयोगके लेखकको चार वर्ष तक अध्ययनका स्वर्ण अवसर मिला है। इतने लम्बे छात्र जीवनमें पण्डितजीको बहुत ही नजदीकसे देखा है।

उनका जीवन पूर्ण मादगीमें भरा हुआ है। वे अपनी धुनके तो इतने पक्के हैं कि जिस कार्यको अपने हाथमें लेते हैं, उसको पूरा करके ही चैन लेते हैं। स्याद्वाद महाविद्यालय, काशीके तो आप प्राण ही माने जाते थे। एक समयका प्रसंग है कि पण्डितजीको अपनी सुपुत्रीकी अस्वस्थताके कारण बाराबको (उ० प्र०) जाना था। यात्राके लिये बिस्तर वगैरह तैयार था। इसी बीच विद्यालयका जरूरी कार्य आ जानेसे वह बिस्तर बाराबकी न खुलकर विद्यालयके कार्य हेतु अन्यत्र ही खुला।

ऐसे कई प्रसंग हैं जिनसे आपकी विद्यालयके प्रति अनूठी निष्ठा झलकती है। समयके तो इतने पक्के हैं कि उस समय हम छात्र लोग उन्हें विद्यालयमें देखकर अपनी घड़ी मिलाया करते थे।

आज जो उच्चकोटिके विद्वानोंकी शृंखला दृष्टिगोचर होती है, उसमें प्रायः पण्डितजीकी ही शिष्यमण्डली है। आपकी लक्ष्मणायामे जो भी थोड़ा-सा समय व्यतीत किया, उसने आपके निर्मल चरित्रसे बहुत कुछ पाया। वास्तवमें ऐसे विद्वानोंसे किसी वर्ग मन्त्रदाय या जाति विशेष नहीं, बल्कि सारी मानवता

ही लाभान्वित होती है। उनकी जैनधर्म नामक पुस्तक तो जैनेतर समाजके लिये भी एक निर्देश ग्रन्थ बन चुकी है। जयधबला आदि उच्चकोटिके ग्रन्थोंको टीका कर आपने समाजके जनसाधारणके लिये जो उपकार किया है, उसको भावी पीढ़ियाँ कई सदियों तक स्मरण करेंगी।

ऐसे निस्पृही विद्वान्के अभिनन्दनसे समाज स्वयं ही गौरवान्वित रही है। मेरी कामना है कि पण्डितजी अपने उज्ज्वल जीवनकी शताब्दी मनाते हुए यशोवर्द्धन करें।

●

## सहृदय पण्डितजी

राजनाथ रसोइया, स्याद्वाद महाविद्यालय, काशी

श्री स्याद्वाद महाविद्यालयके अधिष्ठाता पण्डित कैलाशचन्द्रजी शास्त्री बड़े ही उच्चकोटिके विद्वान् और महापुरुष हैं। वे महात्माके समान हैं। पण्डितजीका बोल-वचन बहुत ही सच और मधुर है। पण्डितजी द्वारा प्रदत्त पुस्तक रामचरित मानस हम लोगोंको बहुत ही प्रिय है। उमे हम अपने घर ले गये तो हमारे गाँवके लोग बड़े प्रेमसे उसको पढ़ते हैं। हमारे घरके लोग पण्डितजीको बहुत ही आदरणीय मानते हैं।

एक घटना है कि हमारे पिता बहुत ज्यादा बीमार थे। पण्डितजीसे घर जानेकी नुट्टी माँगी, तो पण्डितजीने कहा—जाओ, देख आओ। अब अच्छे हो गये होंगे। घर गये, तो पिताजी अच्छे हो गये थे। इस प्रकार पण्डितजीके वचन बहुत ही सच निकलते हैं। उनका भोजन शुद्ध और सादा चलता है। कई बार तो बिना नमकका ही भोजन कर लेते हैं, फिर बादमे याद आता है कि नमक नहीं पड़ा था। मगर पण्डितजी कुछ कहते नहीं हैं। अष्टमी-चतुर्दशीको एकाशन रखते हैं। जब पण्डितजी विद्यालयमे प्राचार्य थे, तो सुबह छह बजे ही ठंडके दिनोमे भी मन्दिर होकर गद्दीपर पढ़ाने बैठ जाते थे। हम समस्त भृत्योंके प्रति पण्डितजीका अच्छा व्यवहार रहा है। वे हम लोगोंकी हर समस्याका सुनते हैं और उसको यथामभव पूरा करा देते हैं। वे समय-समयपर हमें हर साल कपड़े तथा त्योहारापर त्योहारों दिया करते हैं। जब पण्डितजीका साथ छोड़नेकी बात आती है, तो आँखोंमे आँसू भर आते हैं।

●

## मेरी दृष्टिमें पण्डितजी

डॉ० प्रेमसागर जैन, बड़ौत

गौर वर्ण, प्रणस्त ललाट, रोम-रोमसे झलकती प्रतिभा, पाण्डित्यके धनी, एक असाधारण व्यक्तित्व। प्रथम दर्शनमे ही मुग्ध रह जाना पड़ता है। मेरा भी यही हाल हुआ, जब स्याद्वाद महाविद्यालयमे पढ़ने गया। सहज श्रद्धा उमगी, तो विनम्र हो जाना स्वाभाविक था। वैसे, संस्कृत विद्यालय विनयके प्रतीक होते हैं। और फिर वह समय ही कुछ ऐसा था, जिसमे अनुशासन भीतरमे फूटता था। पण्डितजी प्रधानाचार्य थे।

वहाँ मैं ९ वर्ष पढ़ा। पण्डितजी सफल अध्यापक थे। जो कुछ पढ़ाते गलेके नीचे उतर जाता।

यह ही कारण है कि बहुत कुछ विस्मरण कर जानेके बाद भी बहुत कुछ याद है। आज बड़ी-बड़ी डिग्रियो और उपाधियोसे सुशोभित अनेक मिल जाते हैं, किन्तु एक अच्छे अध्यापकका मिलना कठिन होता जा रहा है। यह मैं प्रतिदिन अनुभव करता हूँ। मच यह है कि भारतीय शिक्षाविद भारतकी धरा, जलवायु और सस्कृतिको बिना समझे शिक्षाका रथ चलानेकी कोशिश करते हैं और फेल हो जाते हैं। अरबो रूपया व्यय करनेके बाद भी भारतीय शिक्षाका कोई 'फारमूला' नहीं बन पाया। यह एक खेदका विषय है। तो, पण्डितजीका अध्यापन अविस्मरणीय रहेगा।

जहाँ तक प्रधानाचार्यका सम्बन्ध है, उनमें प्रशासनिक सूझ-बूझ और प्रतिभा थी। पूर सस्था उनके हाथमें थी। वे चाहते तो सस्थाके तानाशाह बन सकते थे, किन्तु उन्होंने सदैव लोकतन्त्रको तरजीह दी। मुझे स्मरण नहीं कि उन्होंने छात्रोंकी न्यायोचित माँगोंको न माना हो। खुला वातावरण था। शिक्षा प्राप्त करने और विचार प्रगट करनेकी खुली छूट थी। कही सकीर्णता नहीं, दबाव नहीं, शोषण नहीं। उस कालके मस्कृत विद्यालयमें इतना खुलापन कही सम्भव नहीं था। यही कारण था कि हम केवल शास्त्र और ग्रन्थमें बन्धक न रह सके, हम कुछ मौलिक चिन्तन और सृजनकी ओर बढ़े। मैं म्यादाद महाविद्यालयके वातावरणका सदैव ऋणी रहूँगा। पण्डित कैलाशचन्द्रजी उसके जन्मदाता थे।

अध्यापक वही है, जो अध्यापनसे बचे समयमें शोध-वोज, अन्वेषण, सम्पादन, ग्रन्थ-सृजन आदिमें अपना समय लगाता है। मैंने अपनी किशोरावस्थासे ही पण्डितजीको, छेदीलालके मन्दिरके नीचे बने भवनके एक प्रकोष्ठमें ग्रन्थोंके घेरमें घिरा देखा है। उन्होंने धवला-जैसे ताड़पत्रिय ग्रन्थोंका सम्पादन और अनुवाद किया है। श्रीमती जलती दुपहरियो और शीतके कटकटाते जाडोमें, मैंने उनकी लौ का दीप सतत जलते देखा है। जेठकी एक दुपहरीमें, मैं छेदीलालजीके मन्दिरके उस उपर्युक्त प्रकोष्ठमें पहुँच गया। मुझे अपने शोध प्रबन्धके प्रथम खण्ड-'जेन भक्ति काव्यकी पृष्ठ-भूमि'के सम्बन्धमें पण्डितजीसे विचार-विमर्श करना था। पण्डितजीने एक घण्टे तक मुझे समझाया ही नहीं, अनेक दुर्लभ ग्रन्थोंके उद्धरण भी दिये। अनुसन्धित्सुओंके प्रति वैसा स्नेह और विद्वत्तापूर्ण निस्वार्थ दिग्दर्शन आज केवल कल्पना-मा लगता है। ऐसा लगता है कि युग बीत गया है। ऐसा लगता है कि भारतका गोल्ड समाप्त हो गया पर गोल्डनकी चकाचौध है, जिसे विद्वत्ताक गगनचुम्बी मौख पर मजानेने अहोभाग्य माना जाता है।

पण्डितजीने अनेक ग्रन्थोंका सम्पादन-अनुवाद और मौलिक सृजन किया है। वे धर्म, इतिहास और सस्कृतिके माने-जाने विद्वान् हैं। उनके ग्रन्थ मनीषियो और साधारण जन—दोनोंके बीच समान रूपसे समादृत हैं। इसका एक कारण है कि उनकी भाषा सहज-सरल सीधी और प्रवाह-पूर्ण होती है, तो उनके विचारों और भावोंकी अनुवर्तिनी भी। उन्हें कही खीच-तान नहीं करनी पडती। भाषा स्वयं उनके पीछे-पीछे चलती है। सहजगतिमें, उसकी मधी चाल, सभीके मनको मोह लेती है। उसे विद्वान् समझ लेता है, तो साधारण जन भी। पण्डित कैलाशचन्द्रजी दर्शन और धर्मकी टेढ़ी-मढ़ी पगडण्डियो पर भी साधारण-से-साधारण जनको भी चलानेमें समर्थ हुए, उसका कारण उनकी भाषाकी सरलता और प्रवाह-मयता ही थी। माध्वीजी ऐसी ही भाषा चाहते थे।

पण्डितजीके ग्रन्थोंमें उनके गम्भीर अध्ययन और चिन्तनकी स्पष्ट छाप है। "आज"के यशस्वी सम्पादक श्री बाबूराव विष्णु पगडकरका कथन था कि पहले तो अनेकानेक ग्रन्थोंका वर्षों अध्ययन और मनन करना चाहिए, तभी लिखनेकी ओर प्रवृत्त होना श्रयास्पद होता है। पण्डितजीने अपने जीवनका महत्वपूर्ण अंश केवल अध्ययन और अध्यापनमें बिताया। इसके बाद ही वे सम्पादन और लेखनकी ओर

मुझे, यह बान उनके सभी निकटवर्ती साथियों और छात्रोंको विदित है। जब लिखनेमें लगे, तो एक योगीकी तरह लिखते गये और लिखते जा रहे हैं।

जैन पण्डितोंने जिस मिष्ठा और श्रमसे ताडपत्रीय ग्रन्थोंका उद्धार, सम्पादन और अनुवाद किया, वह सराहनीय है। विदेशोंमें ऐसी लगन नहीं मिलती, यदि मिलती है तो डालरो अथवा पौण्डोमें उसकी कीमत हमारे लिए आश्चर्यका विषय होती है। एक बार एक विद्वान् पण्डित, सिद्धान्ताचार्य कैलाशचन्द्रजीके विरुद्ध धुवांधार बोल रहे थे। मार था कि पण्डितजीने धबलाके सम्पादनमें सहस्रो रुपया नाजायज ढंगसे बचाया। मैं मौन था। 'निन्दा शब्द रसाल'से परिचित था। मैंने केवल इतना कहा कि पण्डितजीका यह काम यदि अमेरिका, इंग्लैण्ड अथवा जर्मन-जैसे देशमें सम्पन्न हुआ होता, तो उनपर गवर्नमेंण्टकी ओरसे लाखों रुपया न्योछावर कर दिया जाता, हाथो-हाथ उठा लिया जाता और विश्वके मानचित्रपर उनका एक जमकता चित्र होता। जैन समाजने उनको क्या दिया? समुद्रको बूँदकी भेटका क्या मतलब और क्या महत्त्व?

विगत २० वर्षोंमें जितना जैन लेखन हुआ, उसमें एक कमी है—पेरी दृष्टि में। नहीं भी हो सकती। अपना-अपना दृष्टिकोण है। तुलनात्मक तत्त्वोंकी बेहद कमी है। एक स्वस्थ और तटस्थ तुलना सर्व आदरणीय होती है। तुलनाके लिए जहाँ अनेक ग्रन्थोंका पारायण करना होगा, वहाँ विदशी दर्शन साहित्य और धर्म आदिका भी आलोचन करना आवश्यक हो जायेगा। जैन दर्शन अथवा सिद्धान्तका जगत्के क्षितिजपर प्रतिष्ठित करनेके लिए यह अनिवार्य है। वे विद्वान् जिन्हें जैन दर्शनका ठोस ज्ञान है, पश्चिमी दर्शन और दृष्टिसे नितान्त अस्पृष्ट हैं उन्हें करना होगा। तीव्रगामी यानोम एकमेव होत विश्वमें यह एक अद्भुत महत्त्वकी बात है। उसके बिना हम कटे-कटे-से हो जायेंगे। मैंने पण्डितजीके 'जैन ईतिहास'में अंग्रेज और जर्मन लेखकोंके शतश उद्धरणोंको ठीक प्रसंगमें टचे देखा और उसका तर्कमयमत खण्डन या मण्डन देखा तो प्रमन्नता हुई। यदि पण्डितजी अपने दर्शन और सिद्धान्तके ग्रन्थोंमें भी तुलनात्मक दृष्टिकोण अपनाये, तो कीर्तिमान स्थापित होगा। यह नि सन्देह सत्य है।

भाषण एक कला है, ऐसा मैं मानता हूँ। किन्तु यह भी मैं मानता हूँ कि जब उसके पीछे ग्रन्थ-गत ज्ञान और द्रवणशील हृदय होता है, तो उसमें निष्कार आता है। वह जमकर बोलता है और विभोर होकर बोलता है। सामनेका श्रोता-समूह विमग्न हो उठता है। हत-चेतन, अवाक्, मुँह-बाये वह भाषणकर्ताकी भाव तरंगोंके साथ उठता और गिरता है, हँसता और रोता है, उत्तेजित और शान्त होता है। मैंने अनेक ऐसे भाषणकर्ताओंको देखा और सुना है। उसमें एक पण्डित कैलाशचन्द्रजी भी हैं। धर्म और दर्शनके टेढ़े-मेढ़े रास्तोंको पण्डितजी सहजगम्य ही नहीं, हरे-भरे भी बना देते हैं, जिसपर चन्द्रकिरणों की टिडकती है और मलयानल बहता है। पण्डितजीकी वाक्शक्ति जन्मसे मिली, ऐसा प्रतीत होता है। उनका बालनका ढंग अनुकरणीय है।

स्याद्वाद महाविद्यालयमें छात्रोंकी एक सभा थी। उसका वार्षिक चुनाव होता था। बड़ी गरमागरमी रहती थी। उसके विधानमें साप्ताहिक बैठकका नियम था। उसमें छात्र हिन्दी और संस्कृतमें बोलत थे। बादमें अंग्रेजीमें भी बोलनेका प्रावधान हो गया था। मैंने उन सभाओंमें बोलना सीखा। इतना सीखा कि स्याद्वाद विद्यालयके मात वार्षिकोत्सवोंमें मुझे प्रथम पुरस्कार मिला। अन्य अनेक पुरस्कार भी मिले। इस सबके प्रेरणासूत्र थे प० कैलाशचन्द्रजी। उन्होंने मुझे जैन सिद्धान्त पढ़ाया और भाषण देना भी सिखाया।

पण्डितजीका एक रूप पत्रकारका रूप है। इसके माध्यमसे उन्होंने जैनसमाजको अपना मार्ग दर्शन

दिया। उनके सम्पादकीय निर्भीकताके प्रतीक होते हैं। वे समाजसे कभी डरे नहीं, जो कहना था, कहा। प्रबुद्ध वर्ग सदैव उनके साथ रहा। समाजके कुछ लोगोंने उनका विरोध भी किया, किन्तु वे दबे नहीं। उनका जीवन मर्दव गरिमापूर्ण और शालीन रहा। उन्होंने आवश्यकतासे अधिक पैसेकी कभी आकांक्षा नहीं की। उनके सादा जीवनके अनुरूप जो कुछ उन्हें कभी मिलता था, उसमें सन्तुष्ट थे। मैंने उन्हें कभी किमी सेठ अथवा मेट्रिठ-पुत्र अथवा राजकीय पुरुषकी खुशामद करते नहीं देखा। वे बिकनेवाले जीव नहीं हैं। यदि ऐसा होता, तो वे अभी तक कभीके खरोदे जा चुके होते और फिर उनको लेखनीमें ऐसी निर्भीकता नहीं देखी जाती। उनका “पत्रकार” सदैव सजग और निर्भीक रहा। उनका यह रूप मुझे भाता है।

पण्डितजीका जीवन सात्त्विक और धर्ममय है। वे प्रतिदिन सात्त्विक और अल्पभोजन ही करते हैं। एक साधुके भोजनमें उनका आहार कहीं अधिक सादा होता है। सादा शाकाहार ही उनका जीवन है। ऐसा मैंने अनेक बार अपनी आँवोंमें देखा है। रात्रि-भोजनका नितान्त निषेध है। हर परिस्थितिमें निषेध है। भारतीय ज्ञानपीठके एक लाख पुरस्कार समारोहके अवसरपर मुझे उनके साथ, लगभग चार वर्ष, एक साथ रहनेका मौभाग्य मिला है। वे दोपहरका ही भोजन कर पाते थे। शाम तो मीटिंगमें बीत जाती थी। रात्रिको सूखे मेवे और दूध लेकर सो जाते थे। देव दर्शनका ऐसा नियम कि उसके बिना नाश्ता तक नहीं करना। देवदर्शन भी ऐसा-वसा नहीं कि मत्था टेका और भाग आये, लगभग एक घण्टा। पांच मिनट बाद, मैं मन्दिरमें बाहर आ जाता और पचपन मिनट पण्डितजीकी प्रतीक्षा करता था। कभी-कभी उनमें अष्ट-शण्ट बोल जाता, किन्तु वे मदव मुमकराते ही रहते। बात-चीतसे विदित हुआ कि आदमी अम्याममें जीता है। मन तो कभी-कभी ही रमता है।

पण्डित कैलाशचन्द्र एक ऐसे पण्डित हैं, जिनके चेहरे पर कोई मुखौटा नहीं है। आजकी इस दुनियामें असली चेहरा लेकर घूमना कितना मुश्किल है। हर कोई जानता है। एक असमिया कविताका सार है, “मेरे चागे तरफ भीड़ है। मैंने हरेकके चेहरे पर नजर डाली, तो असली चेहरा किसीका न मिला। एक दूर गड़े आदमीको मैंने समझा कि उसका चेहरा असली है। मैं उसके पास गया उसके चारों ओर घूमकर देखा तो मालूम पड़ा कि उसके पीछे बड़ी-बड़ी गुफाएँ हैं। मैं फिर आकर अपनी जगह खड़ा हो गया और सोचने लगा कि क्या इन मुखौटा-चढ़े लोगोंके बीचमें असली चेहरा लिये जिन्दा रह सकता है।” किन्तु पण्डितजी जी रहे हैं और यह उनकी बहुत बड़ी जीत है। असलियत को छिपाना वे नहीं जानते, ऐसा उनका निरालुष हृदय है। आज के इस पैसा और मेक्सके युगमें मनभ कलुष हटा देना बहुत बड़ी बात है। मन और वाणीकी एकता कभी सम्भव नहीं रही। जो कर पाते थे, साधक कहलाते थे। मैं पण्डितजीको साधक तो नहीं कहता किन्तु उनका इस दिशामें सतत प्रयत्न, एक सद प्रयत्न तो है ही। इसमें उनके मनके पुनीत भाव उजागर होते हैं।

पैसा बहुत बड़ी चीज है। उसके बिना जीवन नहीं चलता। जिसने मनुष्यका शरीर पाया है, उसे पैसा जरूर चाहिए। महावीरने दुनियाके लोगोंके लिए पैसेको नगण्य नहीं माना। किन्तु उसके मन्तुलनपर उन्होंने बल दिया। उन्होंने कहा कि जरूरतमें अधिक पैसा सकलित करना पाप है। पाप इसलिए कि वह समाज और व्यक्ति दोनोंके लिए हानिकारक और विपत्तियों का जन्मदाता है। आज पैसेका युग है। महावीरने बहुत बड़ी बात कही थी, किन्तु जैनोंने न उसे प्रचारित किया और न प्रसारित। जब मार्क्सकी थीसिस प्रकाशमें आई, तब भी जैन चुप रहे। उस समय उन्हें महावीरके सिद्धान्तोंसे विश्वको वाक्पि करना चाहिए था। इस सम्बन्धमें पण्डितजीसे बात हुई। उन्होंने कहा कि महावीरका यह सिद्धान्त कि “जरूरतसे अधिकका सकलन मत करो”, एक सार्वभौम और सार्वकालिक तत्त्व था। पण्डित कैलाशचन्द्रजी स्याद्वाद

विद्यालयके प्राचार्य पदसे अबकाश ले चुके हैं। अब कोई पैसा उन्हें नहीं मिलता। मैंने पूछा कि क्या आप लड़केकी कमाईपर निर्भर हैं? उन्होंने कहा—नहीं। हमारा बैंकमे इतना पैसा जमा है कि २०० रुपया माह-बार ब्याजका आ जाता है। इससे अधिककी हमें आवश्यकता नहीं है।

पण्डितजी से हमरानी और माहु शान्तिप्रसादने एकाधिक बार कहा कि अब, अवकाश-प्राप्तिके बाद, आप 'भारतीय ज्ञानपीठ' सम्भालिए। पण्डित जी ने इन्कार कर दिया। इस सन्दर्भमे उनका स्पष्ट मत है कि मैं अब कहीं नौकरी नहीं करूँगा। मुझे उसकी आवश्यकता नहीं है। पण्डितजी भारतीय ज्ञानपीठकी मूर्ति-देवी ग्रन्थमालाके प्रधान सम्पादक हैं। इस दिशामे उनका सहयोग नितान्त अवैतनिक है। आज, जब भारतीय समाज पैसेकी चकाचौबमे चौधियाता जा रहा हो, पण्डितजीकी उसमे कोई आमक्ति नहीं। उनका यह निरासक्त भाव अभिनन्दनीय है।

पण्डितजी अपने सभी छात्रों, सम्बन्धियों, विद्वानों, समाजके जान पहचानके व्यक्तियोंसे प्रेम करते हैं, किन्तु मोह किसीसे नहीं। उसके भीतरका यह मोह-हीन रूप हम लोगोंको सदैव चक्करमे डालता रहा है। किन्तु जहाँ तक मैं समझ सका हूँ, पण्डितजी जैन होते हुए भी जगद्गुरु शंकराचार्यकी इन पत्तियोंका मूल रूपमे अमल करते हैं

का ते कान्ता, कस्ते पुत्र, समागज्य अतीव विविच ।

मैं पण्डितजीकी शतायुकी शुभ कामना करता हूँ।

## जैन संस्कृतिके अमृतके प्रति

धन्यकुमार सिधई, कटनी, म० प्र०

आजके पावन प्रसंगपर विश्वविख्यात अंग्रेज साहित्यकारकी एक घटनाका स्मरण जा रहा है। एक समय प्रधान मंत्री प० जवाहरलाल नेहरू अपनी लदन यात्राके अवसरपर आग्ल मनीषी जार्ज बर्नाडशास्य उनके निवासपर मिलने गये। विशुद्ध शाकाहारकी चर्चके समय शान्ति प्रशसात्मक शब्दोंमे नेहरूजीम कहा कि आपके भारतमे बहुत अच्छी चीजे हैं। गांधी हैं, आप हैं, जैन धर्म है। इस कथनसे किम भारतीयका मस्तक गौरवसे ऊँचा नहीं होता। ऐसी है हमारे गरिमापूर्ण अहिंसामयी परम्परा। और उसीके परिवर्धक और प्रसारक हैं हमारे पण्डित कैलाशचन्द्रजी शास्त्री।

अतीत कालमे समय-समय पर असाधारण पाण्डित्य एवं प्रगत्य प्रतिभासम्पन्न पुरुषाने हमारे दशम जन्म लिया है। जैन वाङ्मयकी विभिन्न प्रकारकी रचनाओंसे समयके अनुसार साहित्य सृजनकर उन्होंने जिनबाणी माताका कोष समृद्ध किया है। मेरी मान्यता है कि उसी शृङ्खलामे यदि आचार्य प्रवर युग-मनीषी प० कैलाशचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्रीको रखा, तो मरी दृष्टिसे कुछ अत्युक्ति नहीं होगी। उनकी असाधारण मेधावी प्रवृत्तियोंने जैन ससार और विश्वका कुछ ऐसी विशिष्ट कोटिकी रचनाये दी हैं जो महज सम्भव नहीं हैं। आपकी एक दर्जनसे अधिक मौलिक रचनाये आपके गम्भीर अध्ययन, अनुशीलन एवं अनुभवके प्रमाण हैं। जहाँ विषय ग्रन्थोंके सम्पादन, अनुवाद, टीका आदि की विवेचनाका प्रश्न है, वहाँ इतना ही उल्लेख करना पर्याप्त होगा कि ग्रन्थराज जयधवल जैमे महान आगमग्रन्थकी टीका आपके द्वारा सम्पन्न हो रही है।

आपने अनेक ग्रन्थोंकी श्वेदेषणापूर्ण सरल सुबोध टीका कर सर्व सुलभ बनाया है। जैन दर्शनपर खोज-पूर्ण निबन्धों एवं सामयिक धार्मिक प्रश्नोंके समाधान स्वरूप अपने सैकड़ों लेखों द्वारा समाजके जिज्ञासुओंको

सन्तुष्ट किया है। जैन सदेशके सम्पादकीयके अग्रलेखोका अपना अलग महत्वपूर्ण स्थान रहा है। बिना किसी पक्षपातके वस्तुतन्त्रका निर्भीकतासे प्रतिपादन करना उनकी अपनी विशेषता है। मेरे लिये उनकी कृतियों एवं कार्योंकी समीक्षा करना अत्यन्त कठिन है। इनकी जैन जगत् की सेवाये अनुपमये हैं। केवल भावी पीढ़ी या इतिहासकार ही उनकी सेवाओका मूल्यांकन करनेमें समर्थ हो सकेगा। इतना अवश्य कह सकता हूँ कि आपकी रचनाये आपके सिद्धान्तोके गहन पाण्डित्यकी प्रतीक हैं।

काशीका स्याद्वाद महाविद्यालय और आपका व्यक्तित्व एक दूसरेके पूरक बन गये हैं। ४५ वर्षके प्रधानाचार्यत्वके बाद पिछले ७ वर्षोंसे आप अधिष्ठाता पदपर रहकर आज भी विद्यालयकी सेवामें सलग्न हैं।

विद्यालयके अतिरिक्त, आप अनेक उपयोगी धार्मिक, सांस्कृतिक कार्यों, शोध एवं पत्राचार मण्डलोमें व्यस्त रहते हैं। आपके कुशल दूरदर्शिता पूर्ण नेतृत्व एवं मार्गदर्शनका अनेक संस्थानोको पूरा-पूरा लाभ मिलता है। साहित्य सृजनमें आपकी विशेष रुचि है। आपका अधिकांश समय लेखन, सम्पादन, अनुवाद व टीका करनेमें व्यतीत होता है। लेखन कलामें आप जितने सिद्धहस्त हैं, उतना ही आपका वाणीपर अधिकार है। घण्टों अपनी आज्ञास्वी वाणीमें बड़ेसे बड़े समुदायोको सम्बोधित कर आप मंत्र मुग्धकर प्रभावित करने हैं। आप जितने बड़ विद्वान् हैं, उतनी ही आपके जीवनमें सादगी है और सरलता है। आडम्बरहीन जीवन ही उन्हें विशेष प्रिय है।

निष्पृष्टता आपमें कूट-कूटकर भरी है। धार्मिक, सामाजिक आयोजनोंमें आप कभी भेद स्वीकार नहीं करते। निष्काम भावमें धर्म तथा समाज सेवाका निर्वाह प्रारम्भिक जीवनसे ही निरासक्त वृत्तिसे कर रहे हैं। वर्तमानमें यह अप्रतिम अनुकरणीय आदर्श है जिसके दर्शन हमें व्यक्तिमें कदाचित ही अन्यत्र मिलते हैं। ऐसे सकल्पके धनी व्यक्ति इस भौतिक युगमें विगले हैं। उन्होंने समाजमें लेनेकी अपेक्षा उसे दिया ही दिया है।

**कुछ स्मृतियाँ** —हमारा स्मृति जहा तक जाती है, हमें पण्डितजीका स्नेह एवं कृपाभाजन होनेका सीमाव्य प्राप्त है। उनका हमारे परिवारमें सम्पर्क रहा है। हमें ऐसा कोई अवसर याद नहीं जब पण्डित जीने हमारे पारिवारिक, धार्मिक उत्सवों या वैवाहिक मासलिक प्रसंगोंमें भाग न लिया हो। उनका आशीर्वादात्मक वरदहस्त मदैव हमारे ऊपर रहा है। वे हमारे परिवारके अभिन्न अंग, अग्रज और कर्णधार रहे हैं। अनेक बार यात्राओंमें उनके साहचर्य एवं सत्संगके लाभसे भी लाभान्वित हुए हैं। ऐसी अनेक रोचक, मरस प्रवासकी स्मृतियाँ हैं जो हमारे स्मृति पटलपर निधि स्वरूप सुरक्षित हैं। उनमें एक ऐसी अविस्मरणीय घटना है जिसका उल्लेख करना अनुचित न होगा।

पण्डितजीके विद्यार्थी जीवनकी घटना है। आप आदरणीय पण्डित जगन्मोहनलालजीके सहपाठी थे। पण्डितजीके पिता श्री बाबा गोकुलचन्द्र ब्रह्मचारी धर्म प्रचार हेतु पन्ना स्टेटके अचलमें बसे ग्रामोका भ्रमण कर रहे थे। दूर-दूर तक फैले वनों के बीचमें छोटी-छोटी ग्रामीण बस्तियोंमें जैन समाजके परिवार बसते थे। रियामत होनेसे आवागमनके विशेष साधन सुलभ न थे। कभी-कभी रियामतकी डाक सेवा बस आती थी। राज्य कर्मचारियोंकी कृपासे हममें कभी-कभी कुछ यात्रियोंकी यात्राकी सुविधा मिल जाती थी। वह भी मार्ग अधूरे बने होनेके कारण बीचमें ही यात्रीको मार्गमें छोड़ देती थी। दुर्गम पहाड़ी वन-वीथियोंके द्वारा अभीष्ट स्थानोंमें पहुँचनेके लिये काफी कठिनाईका सामना करना पड़ता था। दैववशात् बाबा गोकुलचन्द्रजी भ्रमण करते-करते एक ग्राममें सख्त बीमार हो गये। ५० जगन्मोहनलालजीको किसी तरह पिताजी की बीमारीकी सूचना मिली। वे जैसे-तैसे कठिनाइयोका सामना करते हुए पता लगाकर बन्धु मार्गसे उस

गाँवमें पहुँच सके। जगली स्थान होनेसे मार्गमें हिमक पशुओं एवं घेरोका भय बराबर बना रहता था। पिताजीको २० रुपये हो चुकी थी। देह टूट चुकी थी। ग्रामीण वैद्य २० मील दूरपर रहते थे। चिकित्साकी समुचित व्यवस्था न पाकर और स्थिति गम्भीर देखकर इन्होंने एक पत्र अपने महाध्यायी मित्र श्री कैलाशचन्द्र जीको मुरेना विद्यालयके पतेपर पिताजीकी गम्भीर स्थितिका जिक्र करते हुए छोड़ दिया। जब उन्हें इनका पत्र मिला, वे मित्रके सकटसे विचलित हुए। पैसा पासमें नहीं था। जटिल समस्या थी। केवल एक अगुठी सोनेकी अंगुलीमें थी। अन्ततोगत्वा कोई चारा न देखकर उसीको गिरवी रखकर मित्रकी महा-यतार्थ वे मुरेनामें चल पड़े। चूँकि हमारे परिवारमें बाबा श्री गोकुलचन्द्र जी का सम्बन्ध था, अतः वे चलकर सीधे कटनी आये और यहाँ इन्होंने बाबाजीकी वीरगाथा सूचना दी। हमारे घर भी उनकी अस्वस्थताका समाचार आया था। पर उस गाँवका पूरा-पूरा पता ठिकाना न मालूम होनेसे हमारे ताऊ व चाचाजी वगैरह कोई महायत्ना न कर सके। किन्तु कृतसंकल्प प० श्री कैलाशचन्द्र जी ग्रामका पता लगाते-लगाते मटना स्टेशनसे पन्ना रियासतके उस दुर्गम जगली ग्राममें अनेकानेक कठिनाइयों को पारकर, पद यात्रा तथा घोड़ेकी महायत्नामें पहुँच गये। जब उनकी पण्डित जगन्मोहनलाल जीसे भेट हुई, तो उनका नेत्र भर आय। गम्भीर वस्तु स्थितिके समय इनके साहस और सान्त्वनाने जो कार्य किया, वह किसी महोपायमें कम नहीं था। शनं शनं बाबाजी स्वस्थ हुए। उनका सम्यक् सेवा एवं जिन धर्म प्रचारका कार्य यावत् जीवन चलता रहा। श्री मिद्ध क्षत्र कुडलपुरमें उनके द्वारा स्थापित श्री महावीर उद्यमीन आश्रम आज भी वर्तमान है। श्रद्धेय पण्डित जगन्मोहनलालजी आज भी उनके जीवन स्मारक हैं जो गृह त्यागकर निस्पृह जीवन यापनका व्रत लेकर जैन-समारकी सहती सेवा कर रहे हैं। ऐसे महर्षि-सम महाप्राणवका मंग शत-शत प्रणाम।

## अनुपम निधि

सेठ भागचन्द्र सोनी, अजमेर

पण्डितजी समाजकी अनुपम निधि हैं, उनका सम्मान समाजका सम्मान है, जिनवाणीका सम्मान है। वाग्देवी मरस्वतीके महान् उपासक पण्डितजी अनेक महन्वपूण ग्रन्थोंके यशस्वी रचयिता तथा सम्पादक, प्रखर पत्रकार एवं कुशल ओजस्वी उपदेष्टा हैं। उनकी वाणीमें ओजपूण माधुर्य लेखनीमें तक-पूर्ण गवेषणात्मक शैली तथा समाजको दिशा देनेकी अद्भुत श्रमता है।

पूज्य क्षु० श्री १०५ गणेशप्रसादजी वर्णिके शब्दोंमें 'स्याद्वादके प्राण' पण्डितजी वस्तुतः स्याद्वादके प्राण हैं। इन्होंने अपनी क्षमतापूण माननाम श्री स्याद्वाद महाविद्यालयका विशाल वटवृक्षक रूपमें परलंबित पुष्पित किया है। उनकी यश-सुरभि आज उनके हजारों शिष्य सवत्र बिखरे रह रहे हैं। दूसरी ओर जैनधर्मके शाश्वत मिश्रान्त स्याद्वादक व प्रखर प्रबल उपदेष्टा तथा रचनाकार हैं। स्याद्वादके प्राणका स्याद्वादके प्रति समर्पण भावना इलाघनीय ही नहीं, अपितु अभिनन्दनीय है।

पण्डितजीका और मेरा सामाजिक मोहार्द है। बल्कि कहना न होगा कि उनका सामाजिक स्नेह अन्तरंगमें है। वे एकाधिक बार अजमेर पधारकर अपनी मृदुवाणीमें अजमेरवासियोंको उपकृत कर चुके हैं। उनका निराल अनुगम मेरे स्मृति पटलपर मतल बना रहता है।

पण्डितजी चिरायु हो, समाजका चिरकाल तक भागदर्शन करे यही श्रीमज्जिनेन्द्र देवमें प्रार्थना है।



## महान् मानवरत्न

भगवानदास शोभालाल जैन, सागर, (म० प्र०)

ज्ञान समान न आन जगतमें, काऊ सुखको कारण ।

यह परमामृत जन्म-जरा-मृत्यु, रोग निवारण ॥

सिद्धान्ताचार्य पण्डित कैलाशचन्द्रजी शास्त्री, न्यायतीर्थका अखिल भारतीय स्तर पर अभिनन्दन सम्पूर्ण जैन समाजके लिए बड़े ही गौरवकी बात है। आप जैन सिद्धान्तके मूधन्य विद्वान् हैं। उनकी गणना भारतके उच्चकोटिके विद्वानोंकी शृङ्खलाको सुशोभित कर रही है।

‘गुणोंकी सर्वत्र पूजा हुआ करती है।’ इसी भावोक्तिपूर्ण तथ्यको लेकर, जैन-अजैन जो भी आपसे परिचित है, सभीको उनकी गुण गरिमापर गर्व है।

पण्डितजी हिन्दी-संस्कृत, प्राकृत आदि भाषाओंके ज्ञाता, जिनवाणी माताके अनन्य उपासक, सरस्वतीके वरदपुत्र, विद्यावारिधि, जैनधर्म, दर्शन एवं साहित्यके प्रकाड विद्वान्, साहित्य मनीषी, सफल सम्पादक, ग्रन्थकार, रचनाकार, टीकाकार तथा जैन धर्मके गूढ रहस्योंके ज्ञाता, ओजस्वी वक्ता एवं प्रवचन कर्ता हैं। वह साहित्यकी विविध-विधाओंमें श्री-सम्पन्न हैं।

पण्डितजीकी मस्यागत, सतत साहित्यिक सेवाएँ सदब चिर स्मरणीय रहेगी। उनके जीवनका अवकाश समय अध्ययन, मनन एवं चिन्तनमें व्यतीत हुआ और वही क्रम अभी भी उनके जीवनके दैनिक कार्योंमें समाहित है। इसमें बढकर उनके जीवनकी विलक्षणता और क्या हो सकती है? वास्तवमें वह सादा जीवन उच्च विचारके प्रबल पोषक और ज्ञानमार्गमें अवगाहन करनेवाले महान् मानव रत्न हैं।

धर्मके प्रचार एवं प्रसारमें उन्होंने अपना सारा जीवन ही समाजको समर्पण कर दिया है और इस उक्तिको सिद्ध कर दिया है कि ज्ञानके समान सुखका साधक अन्यत्र मिलना संभव नहीं है।

उन्हीं आत्मिक प्रसूनोके द्वारा हम श्रद्धेय पण्डितजीके सम्मानमें अपनी भाव बन्धना समर्पित करते हुए, श्रीवीर प्रभुसे उनके स्वस्थ जीवन एवं दीर्घायुकी मंगल कामना करते हैं।

●

## महाविद्वान् पण्डितजी

सत्यन्धरकुमार सेठी, उज्जैन, (म० प्र०)

वास्तवमें जैन-समाजके महाविद्वान्, चिन्तक और मनीषी प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्री सिद्धान्ताचार्य बनारसका अखिल भारतीय स्तर पर अभिनन्दन एक अनुकरणीय प्रयास है। मैं इस अभिनन्दनका एक आदर्श अभिनन्दन मानता हूँ। यह ऐसे व्यक्तित्वका अभिनन्दन है जिसने अपने जीवनका हर क्षण माँ भारतीकी सेवामें, उसकी साधनामें अर्पित किया है। ऐसा अभिनन्दन समाज व राष्ट्रके लिए गौरवकी बात है।

भारत देश सदैव विद्वानोंका गढ़ रहा है। ये समाजके एक मजग प्रहरी होने हैं। इनके पवित्र और आदर्श जीवनमें समाज और राष्ट्रके जीवनका निर्माण होता है। प्राचीन भारतमें जैन समाजमें हरयुगमें ऐसे विद्वान् होते रहे हैं जिनके चिन्तनमें और आदर्श साहित्य-मर्जनमें भारतीय राष्ट्रकी आदर्श

उल्लेखनीय सेवायें हुई हैं। उनमें महाविद्वान् प० टोडरमलजी, जयचन्दजी, प० सदामुखजी, दानतरायजी, भागचन्दजी, टेकचन्दजी आदिके नाम विशेष उल्लेखनीय हैं।

वर्तमान पीढ़ीमें भी अनेक विद्वान् पैदा हुए हैं जिनमें प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीका उच्चतम स्थान है। पण्डितजीसे मेरा साक्षात् परिचय बहुत कम हुआ है, लेकिन उनके आदर्श जीवनमें और उनकी विद्वत्तामें मैं काफी प्रभावित हूँ। मैं जानता हूँ कि उन्होंने जैन-साहित्य व समाजके लिए जो सेवायें अर्पित की हैं वे इतिहासके पन्नोंमें स्मरणीय रहेगी।

पण्डितजी समाजमें एक निर्भीक, स्पष्टवादी एवं निस्वार्थ वक्ता हैं। उनकी बाणीमें ओज है, आदर्श है। वे समाजमें एक ऐसे विद्वान् हैं जिन्होंने कभी भी अपने जीवनको किसी भी व्यर्थके विवादमें नहीं उलझाया है। वे एक विशुद्ध आगमपथी विद्वान् हैं। उनके विचार पथभेदोंमें ऊपर उठे हुए हैं। वे नहीं चाहते कि समाजमें इस तरहके विवाद पनपें। वे एक बीतराग मार्गके पोषक हैं और शिथिलाचार-के घोर विरोधी हैं। वे चाहते हैं कि जैनधर्म आदर्श बना रहे। उनके विचारोंमें जैनधर्म एक आडम्बर-विहीन धर्म है। पण्डितजीकी धार्मिक आस्था अडिग है। वर्तमान माधु सभ्यतामें भी उनकी आस्था है, लेकिन उनमें व्याप्त शिथिलाचारको वे किसी भी कीमतमें सहन कर लेनेको तत्पर नहीं हैं।

जैनसन्देश पत्रके आप वर्षोंमें सम्पादक हैं। आपकी सम्पादकीय विचारधारा हमेशा समाजको सही मार्गदर्शन देती रही है। जैनसन्देश आदर्श सेवा एवं उच्चकोटिका पत्र माना जाता है। इसका शोधात्मक तो आज शोधके विद्यार्थी और विद्वानोंके लिए प्राणस्वरूप है। इस पत्रकी नीति वास्तवमें आपहीके कारण निष्पक्ष रही है। आपने कभी भी इस पत्रमें किसी विवादका झन्झट नहीं दिया और न स्वयं कभी किसी विवादमें पड़े।

सोनगढके पूज्य कानजी स्वामीको लेकर आज समाजमें काफी विवाद है। इसको लेकर आप पर भी कभी-कभी आक्षेप किये जाते हैं। लेकिन जहाँतक मेरा झगल है, आपने अपने आपको कभी भी इस विवादमें नहीं उलझाया। सही बातका समर्थन करना पक्षपात नहीं कहलाता। सोनगढके सम्बन्धमें भी आपने वहाँपर होनेवाले विशाल समारोहमें भी कुछ ऐसी बातोंका टटकर विरोध किया था जो उन्होंने वहाँपर विपरीत रूपमें देखी थी। सहारनपुरमें मैंने स्वयं ही कानजी स्वामीके सम्बन्धमें पण्डितजीमें चर्चा की थी। तब भी उन्होंने मुझे यही कहा था कि हमारा समर्थन किसी भी व्यक्ति विशेषका नहीं है, हमारा समर्थन सिर्फ बीतरागमार्ग और आगमका है। कई बार उनके विचारोंमें मैं भी सहमत नहीं होता, तब मैं बराबर उनसे पत्र व्यवहार करता हूँ और मुझे उनमें स्पष्टतया निर्भीकता पूर्वक समाधान मिलता है। इससे मालूम होता है कि वे अपने विचारोंपर पूर्णतः दृढ़ रहते हैं। उनकी स्पष्टवादिता और निर्भीकतामें मैं काफी प्रभावित होता हूँ।

पण्डितजीने कितने ही मौलिक और मिद्धान्तग्रन्थोंका सम्पादन किया है और वर्तमान पीढ़ीको मार्ग दर्शन देनेके लिये नव निर्माण भी किया है। आपके द्वारा रचित ग्रन्थोंमें जैनधर्म नामा ग्रन्थका विशेष स्थान है। यह आज देश और विदेशमें मान्यता प्राप्त है। अन्य ग्रन्थ भी पठनीय और मननीय हैं। आपको जन्म देनेका सीमाग्य उत्तरप्रदेशको मिला है लेकिन आज वे इतने सार्वभौमिक हैं कि हर प्रान्तका व्यक्ति आपको अपना मानता है और अनुभव करता है कि आप हमारे ही हैं। स्याद्वद महाविद्यालय बनारससे तो आप वर्षोंमें सम्बन्धित रहे ही हैं लेकिन आपकी जैन समाजकी अन्य सस्थाओंके लिये भी उल्लेखनीय सेवायें रही हैं। समाज सेवा भी हमेशा आपकी निस्वार्थ रही है। महावीर जयन्ती जैसे समारोहों, दशलक्षण पर्व जैसे महान् पर्वों में धर्म प्रचारार्थ आप पधारते हैं लेकिन आपने कभी भी समाजमें

किसी भी रूपमें कोई आकाशायें प्रगट नहीं की हैं जबकि अन्य विद्वानोंकी स्थिति इसके विपरीत है। ऐसे महाविद्वान् पर हमें गर्व है और आस्था है। पण्डितजीका एक आदर्श चारित्रिक जीवन है। सात्त्विक खानपान है और सादा पहनावा है। उनमें न अहंकारके दर्शन होते हैं और न भावनाये। वास्तवमें, वे उच्चकोटिके महान् विद्वान् हैं। मैं उनको जैन समाजकी एक अमूल्य विभूति मानता हूँ। वर्तमानमें पण्डितजी जैसे विद्वानोंका उद्गम होना संभव नहीं है। यह महाविद्वान् चिरजीवी बनकर इस महान् वीतराग मार्गकी सेवा करते हुए अपने आपको अमर बनाये।

## लोकप्रिय सम्पादक

हीराचन्द बोहरा, कलकत्ता

समाजके यशस्वी लेखक, उच्चकोटिके विद्वान् एवं लोकप्रिय सम्पादक प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीके द्वारा जैनधर्म, साहित्य व समाजके क्षेत्रमें जो उल्लेखनीय सेवायें हुई हैं, समाज उन्हें कभी विस्मरण नहीं कर सकता। उनकी वक्तृत्व शैली, लेखन शैली एवं प्रगाढ़ विद्वत्ताकी छाप अगणित व्यक्तियों पर पड़ी है। शास्त्रीजीने अपना समूचा जीवन ही सेवा हेतु अर्पित किया है। विद्याके प्रचारके क्षेत्रके अतिरिक्त जैन मन्दिरके सम्पादकके रूपमें उन्होंने जिस निर्भीक, सुलझी हुई विचारधाराका परिचय दिया एवं समाजको विपटनमें बचानेका सदा आह्वान किया, यह उनकी विशेषता है। शास्त्रीजी दीर्घायु हो, सदा नीरोग रहें और समाजको उनकी सेवाका लाभ सतत प्राप्त होता रहे। यही श्री वीर प्रभुमें मेरी प्रार्थना है।

## आस्थाके प्रतीक

डॉ० देवेन्द्रकुमार शास्त्री, नीमच

समयमें व्यवहारकी उज्ज्वलता लिये तरह-तरहके चटकीले रंगोंमें प्रकाशित होनेवाले विहगो, मराल-मालाओ और तदनु रूप अपने आपको व्यक्त करने वाले नर-नारियोंकी भी कमी नहीं है। शब्दोंको रट लेने वाले स्वर्गकी भाषामें अपने व्यक्तित्वका प्रदर्शन करने वाले विद्वानोंकी भी कमी नहीं दिखलाई पड़ती। इसी प्रकार चारित्रिका दम्भ भरने वाले और अपनी श्रेष्ठताका ढिंढोरा पीटवाने वालोंकी भी कमी नहीं है। किन्तु उन सबमें अलगमें लक्षित होनेवाला भी एक मानवीय व्यक्तित्व है जो अपनी आस्थाके शिखर पर सदा स्थिर रहने वाला है, जिसे अपनी आस्थाका स्वाभिमान है और जो प्रत्येक परिस्थितिमें अपनी सच्चाईको उजागर करने वाली आस्थाका प्रतीक है। ऐसे व्यक्तित्वका संघर्ष कम नहीं होता, किन्तु वह अडिग चट्टानकी भाँति झझाओ, चक्रवातोंकी चिन्ता कब करता है? उसके व्यक्तित्वका निर्माण आस्थाके उन सूत्रोंसे होता है जो कभी मिटना नहीं जानते और जो सदा अपराजेय होते हैं।

जैन समाजकी विद्वन्मण्डलीमें प्रमुख रूपसे व्याख्यानवाचस्पति प० देवकीनन्दनजी और प० चैनमुख-दासजीका बरबस स्मरण हो आता है, जिनकी प्रखरता सत्यके खरेपनमें चमकती हुई भासमान होती थी और जो आस्थाके पक्षधर थे। उनकी जैसी निर्भीकता, स्पष्टता और खरापन आज भी गुरुवर्यमें परिलक्षित होता है। समाज और देशमें चाहे जैसे विचारोंकी आंधी चलती हो, समय-समय पर झझावातोंकी प्रबलता लक्षित होती हो, किन्तु उनके विचारोंमें सदा एकरसता है—समरसता है। वे

वीतरागताके प्रबल पक्षधर हैं। कोई कुछ भी कहे और कुछ भी माने, वह बड़े-से-बड़ा साधु, त्यागी भी कहा जाता हो, पर जिनबाणीके सामने वे किमीके आगे सिर नहीं झुका सकते। यह एक ऐसी विशेषता है जो किसी विरलेमें ही लक्षित होती है। मेरे गुरुवर्य ऐसे ही विरले हैं।

प्रभावक वक्तृता और प्रभावोत्पादक लेखन, साथ ही शास्त्रीय ग्रन्थोका सम्पादन, अनुवाद आदिका कार्य सब एक साथ सफलतासे करने वाले बहुत कम देखे जाते हैं। आपमें ये सभी विशेषताएँ एक साथ पाई जाती हैं। लेखनमें भी स्पष्टता, निष्पक्षता और प्रामाणिकता आपके विशेष गुण हैं। एकके बाद एक कर अनेक पीढ़ियाँ वीरती जायेंगी, परन्तु आपके गुण मरस्वती-मन्दिरमें प्रवेश पाने वालोंके लिए, जैन आस्थाकी देहरी पर चढ़ने वालेके लिए, सदा दीपकके प्रकाशकी भाँति स्पष्ट आलोक प्रदान करते रहेंगे। और इसी-लिये युग-युगो तक आस्थाके प्रतीकको हम अपने स्मृतिमन्दिरमें सजो कर रखेंगे—भावी पीढ़ीके पथ-प्रदर्शन व प्रेरणा-प्राप्ति हेतु।

## सतत अभिनन्दनीय पंडितजी

डा० ज्योतिप्रसाद जन, लखनऊ

‘पंडित’ शब्द इधर कुछ विवादका विषय बन गया है और कई ठेमें अर्थोंमें भी प्रयुक्त होने लगा है जो शायद उपहामास्पद या अशोभनीय भी लगें। तथापि मन्चे पंडित आज भी हैं, सदैव रहेंगे और होते रहेंगे। समादरणीय मिद्धान्ताचार्य पंडित कैलाशचन्द्र शास्त्री ऐसे ही यथार्थ पंडित हैं। वर्तमान जैन शास्त्री पंडितोंमें वह शीर्षस्थानीय हैं। वह अद्भुत पाण्डित्यके धनी जैन साहित्यके गम्भीर अध्येता और परम मिद्धान्त समझ ही नहीं हैं, वरन् पुरातन शास्त्रकारोंके हार्दिको खोलकर सरल सुगम भाषा एवं शैलीमें उम प्रस्तुत करनेमें भी अत्यन्त प्रवीण हैं। एक कुशल अध्यापक होनेके साथ ही साथ वह एक प्रगतिशील मजग पत्रकार भी हैं, और एक आकर्षक वक्ता एवं प्रवचनकार होनेके साथ-साथ त्रिपुल एवं विविध साहित्यिक प्रणेता भी हैं। सिद्धान्तज्ञ या दार्शनिक विद्वान् बहुधा ऐतिहासिक दृष्टि-शून्य होते हैं, किन्तु हमारे पंडितजी इस नियमके अपवाद हैं। उनके लेखनमें भी और भाषणोंमें भी एक सुलझी हुई समीक्षात्मकता, तुलनात्मक अध्ययन तथा स्वतन्त्र चिन्तन भी यत्र-तत्र प्रभूत दृष्टिगोचर होते हैं। उनका अध्ययन जैन शास्त्रों तक ही सीमित नहीं रहा, वरन् जैन-तन्त्र दार्शनिक, धार्मिक एवं लौकिक साहित्य और समसामयिक विचारधाराओंमें भी उन्होंने स्वयंको अवगत रखा। इसीसे उनके विचारोंमें प्राचीनता और आधुनिकता, पुराने और नये, का स्वस्थ सामंजस्य बहुधा प्राप्त होता है। पक्षका आग्रह उन्हें अभिभूत नहीं करता, गत्यका आग्रह ही उन्हें इष्ट रहा है। इसीलिए वह भिन्न या विरोधी विचारों अथवा सम्प्रदाय आदिकोंमें जहा-कही कुछ उपादेय देखते हैं तो उसकी सराहना करनेमें सकाच नहीं करते, और स्वयं अपनी परम्परामें जहा कोई अमिद्ध, तर्क-हीन या अनुपादेय बात देखते हैं तो उसकी आलोचना करने या उसे अमान्य करनेमें भी नहीं चूकते। वह गुणग्राही हैं।

इसके अतिरिक्त, शोध-खोजके क्षेत्रमें जिस अनाग्रह दृष्टिको अपेक्षा रहनी है, वह उनमें भरपूर है। वीरसेनीय ध्वलाटीकाके रचनाकालको लेकर स्व० प्रो० हीरालालजीके साथ विचार-विरोधकी कहानी चौतीस-पैंतीस वर्ष पुरानी हो गई। आदरणीय प्रोफेसर सा० में मतविरोध करना उम समय हमारा एक दुस्साहस ही शायद समझा गया था। उनके नाम, वैदुष्य और प्रामाणिकताकी धाकके कारण हमारा किमीने समर्थन नहीं किया, यहाँ तक कि स्व० मुस्तार सा० ने भी नहीं, जिन्हें हमारी बात जँच गयी थी। किन्तु

हमारे मतका खंडन भी आज तक किसीने नहीं किया। मुस्तार सा० एव पंडितजी प्रभृति कोई-कोई विद्वान् इस मतभेदका उल्लेख अवश्य करते रहे। किन्तु उक्त घटनाके लगभग दो दशक बाद जब पंडितजीकी दृष्टिमें कुछ ऐसे मदर्भ आये जिनमें हमारा मत समर्थित होता था, तो शोधाक में प्रकाशित अपने एक लेखमें उन्होंने हमारे मतकी स्पष्ट पुष्टि कर दी। उस लेखसे यह भी विदित हुआ कि स्वयं प्रो० हीरालालजीने भी यह स्वीकार किया था कि हरिवंशकार जिनसेनसूरि ( ७८३ ई० ) के सन्मुख धवलाटीका अवश्य रही थी। हमने धवलाका रचनाकाल ७८१ ई० सिद्ध किया था, जबकि प्रोफेसर सा० ने ८१६ ई० निर्णय किया था। पंडितजी के अनाग्रही शोधक दृष्टिके ऐसे अनेक उदाहरण हैं।

हमारे साथ पंडितजीका निकट परिचय एव घनिष्ठ सम्पर्क है। उनके दर्जनो प्रवचन और भाषण सुने हैं, जैन सदेशके उनके अग्रलेखोंको माघिक तीस वर्षसे बराबर पढ़ते आ रहे हैं, उनके अन्यत्र प्रकाशित लेखों और पुस्तकाकार कृतियोंको भी प्रायः सभीको पढ़ा है। घण्टो उनसे चर्चा-वार्ता की है, उन्हें निकटमें देखा-समझा है, उनमें बहुत कुछ सीखा है, उनमें हमें सदैव बड़े भाईका स्नेह मिला है। उनके मधुर व्यवहार, सरल हृदय तथा स्पष्टवादितासे उनका विरोध करनेवाले भी इन्कार नहीं करते। यो स्पष्टवादी स्वतन्त्रचेता ममालोचकका विरोध करनेवाले तो होते ही रहने हैं—उनके भी है। परन्तु, विरोधमें ध्वराकर अपनी बात कहनेसे भी पंडितजी कभी नहीं चूकते।

अपने प्रकाण्ड वैदुष्य, मधुर व्यवहार, निर्लोभ और सरलताके कारण पंडितजी न केवल जैन समाज-में ही पर्याप्त लोकप्रिय रहे हैं, वरन् जैनतर विद्वत्समाजमें भी समादृत रहे हैं। जैन समाजके लिए उनमें एक नटप है, विशेषकर वर्तमान जनोके जीवनमें धर्मभावका जो ह्रास होता जा रहा है और धर्मके नामपर जो विकृतियाँ उदयमें आ रही हैं उनसे वह क्षुब्ध है। उनके लेखोंमें वह क्षोभ बहुधा तीखा होकर उजागर होता है और अनेक पाठकोंको भी क्षुब्ध कर देता है—कुछको सुधारकी प्रेरणा देकर तो कुछको विरोधकी। वैसे भी पंडितजीके सच्चे भक्त शायद थोड़े ही हैं, क्योंकि पंडितजी न कूटनीतिज्ञ हैं और न चाटुकार, और शायद व्यवहारचतुर भी कुछ कम हैं। इसलिये जिसके साथ कुछ उपकार भी करते हैं, वह भी उनमें मनुष्ट नहीं होता। उनकी बाह्य वेषभूषाकी सादगी और अन्तरकी सरलता—‘जहा अन्तो तहा बाहि, जहा बाहि तहा अन्तो’ ने उन्हें दुनियादारीके लिए कुछ निरर्थक-गा बना दिया। सन्तोषी प्रकृति और सयमी जीवन होते हुए भी व्यावहारिक उदारताकी कमीने उनके प्रशंसकोंकी समस्या सीमित रखी है। गुण होते हैं तो दोष भी कुछ होते हैं। पंडितजीमें भी दोनों हैं—पूर्ण निर्दोष तो कोई होता ही नहीं, सिवाय वीतराग भगवान् के। जो गुणग्राही है, वे दोषों पर दृष्टि नहीं डालते, गुणोंको ही ग्रहण करते हैं, और उन्हींके आभारमय व्यक्ति विशेषका मूल्यांकन करते हैं। पंडितजीके जो दोष या त्रुटियाँ हैं वे व्यक्तिगत हैं, किन्तु उनकी जो गुण हैं, जैन विद्या, साहित्य, संस्कृति और समाजके लिए उनकी जो अमूल्य सेवाएँ और दाने हैं, उन्हींने वर्तमान युगीन जैन पंडितों, विद्वानों, साहित्यकारों, पत्रकारों, शिक्षकों, प्रवक्ताओं और समाज उद्बोधकोंमें उन्हें जो अग्रस्थान प्रदान किया है, वह स्थायी महत्त्वका है।

## धर्मशास्त्र मय सब जग जानो

प्रो० खुशालचन्द्र गोरावाला

साठमलकी महावीर पाठशालामे प्रवेशिका उत्तीर्णकर मै स्याद्वाद महाविद्यालयमे प्रविष्ट हुआ और २९ जुलाई १९२८ को प्रातः धर्माध्यापकजी प० कैलाशचन्द्र सिद्धान्त शास्त्रीकी कक्षामे मागार धर्ममृत लेकर उपस्थित हुआ। मैने देखा कि लम्बी बीमारीमे उभरते, खांसते-खसारते और दुबल अध्यापकजी बिना पुस्तकके ही पढ़ा रहे हैं। बड़ी कक्षाके छात्रोमे जाना कि कर्मकाण्ड वगैरह भी इसी तरह पढ़ाते हैं, क्योंकि वे मुरैना सिद्धान्त विद्यालयके दिग्गज विद्वानोके शिष्य हैं।

यद्यपि विद्यालय गृहपतिको अन्य अध्यापकमे क्या, धर्माध्यापक (प्रधानाध्यापकजी) पे भी अधिक वेतन तथा सुविधाएँ देकर तथा प्रबन्ध सभासे अलग रखकर धर्माध्यापकीकी समुचित गरिमाको स्वयं दबाये था। तथापि दूसरोकी नजरमे अल्पज्ञ या अज्ञ बनकर भी अपने कर्तव्य स्वाध्यायोको सर्वोपरि करके चलनेवाले धर्माध्यापक प० कैलाशचन्द्रजीने अपने ज्ञानकी पुष्टि तथा वक्तृताका ऐसा विकास किया कि दो वर्ष बाद जब काशी विश्वविद्यालयके मानद जैन धर्म प्राध्यापकके पदके लिये प० कैलाशचन्द्रजीके साथ आचार्य गव वयसा प्रौढ बड़े छात्र भी अभ्यथा हुए थे, तब प्रोफेसर स्व० बैरिस्टर चम्पतगयने उन आचार्योंकी अपेक्षा प० कैलाशचन्द्रजीके पक्षमे अपनी सस्तुति की। तदनुसार इनकी काशी विश्वविद्यालयमे नियुक्ति हुई। आचार्यमन्य छात्रोने भी उनकी विद्वत्ताका लोहा मान लिया।

पंडितजीके सहाध्यायी स्व० प० राजेन्द्रकुमारजी इस समय तक भा० दि० जैन शास्त्राथ सघक द्वारा अपना प्रभाव उत्तर भारतमे जमा चुके थे। इन्होने एक ओर अपने माथियो स्व० प० अजितकुमार शास्त्री, प० चैनसुखदामजी, प० जगन्मोहनलालजी और प० कैलाशचन्द्रजीको साथ लिया, वही दूसरी ओर अपने अग्रज सहाध्यायियो (स्व० प० तुलसीराम वाणीभूषण, प० अहदामजी पानीपत, आदि) को भी प्रतिष्ठित किया था। स्व० लाला शिम्बामलजी रईम, अम्बाला छावनीकी विशालहृदयता, जिन यम-प्रेम और सीमित किन्तु, समय पर दत्त दानन वेदविशारद स्व० प० मंगलमेनके अभिभावकत्वमे विकसित 'सघ' को अल्प कालमे ही 'महासभा' और 'परिषद्' मे आगे कर दिया था, क्योंकि आय समाजक साथ मफल शास्त्रार्थो को करनेके समान ही 'सघ' धार्मिक आयोजनो और धर्मगुरुओके विहारमे आयी बाधाओका निवारण करनेमे भी अग्रणी था। फलतः सामाजिक सम्पर्क और दिशा बोध देनेके लिए सघने जब 'जैन दर्शन' पत्रिकाको प्रकाशित किया, तो पंडित कैलाशचन्द्रजीका पत्रकारिताका प्रारम्भ हुआ, और 'जैन सदेश' माप्ताहिकके द्वारा तो समाजके समस्त पत्रोने प० कैलाशचन्द्रजीको मूर्वन्य सम्पादक रूपमे स्वीकार किया, भले ही कतिपय स्थितिपालक उनके विचारोमे असहमत थे। किन्तु इसमे शास्त्रोजीके प्रभावका विस्तार ही हुआ क्योंकि दशलक्षण पर्व आदिमे शास्त्र प्रवचन और व्याख्यानके लिए इतने निमन्त्रण मिलने थे कि विद्यालयके अधिकारियोको विवश होकर मना ही करना पड़ता था।

स्याद्वाद महाविद्यालयमे उच्चतम प्राच्य-शिक्षणके आदर्शको पूज्यवर श्री १०५ गणेशवर्णने स्वयं आदर्श न्यायाचार्य बनकर कार्यान्वित किया था। जब स्व० ब्र० शीतलप्रसादजी अविष्ठाता हुए, तो इन्होने स्व० मठ मार्णिकचन्द्र जे० पी० के विचारोसे सहमत होकर न्यायतीथ, शास्त्री आदिके साथ पाश्चात्य उच्च शिक्षा (बी० ए०, एल०-एल० बी०) का विद्यालयमे सूत्रपात किया था। परिवर्तित परिस्थिति वझ जब ब्रह्मचारीजीने अधिष्ठातृत्व छोड़ा, तो पुनः पूज्य श्री १०५ गणेशवर्णी महाराज अधिष्ठाता हुए। इन्होने स्याद्वाद महाविद्यालयके शिक्षण लक्ष्यको सिद्धान्तशास्त्री, आचार्य और एम० ए० तक पहुँचा दिया।

विद्यालयकी इस उत्तम शैक्षणिक उपलब्धिमे पंडितजीका प्रधानाचार्यत्व निश्चित ही धर्म द्रव्य था। इसी-लिये वर्णीजी स्याद्वाद विद्यालयके प्राण कहकर समाजमे इनका परिचय देते थे।

पंडितजीके प्राचार्यत्वमे स्याद्वाद महाविद्यालयसे सन् १९३९ में जैन समाजका प्रथम आचार्य एवं एम० ए० निकलते ही उभय-शिक्षणकी असंभवता छात्रोके मनसे विदा हो गई। इसी समयसे स्व० माहु शान्तिप्रसादजी द्वारा स्थापित मूर्तिदेवी छात्रवृत्तियाँ मिलते ही स्याद्वाद महाविद्यालयसे आचार्यके साथ एम० ए०, एम० एम० सी०, इजीनियरिंग करनेवालोकी बाढ़ आ गई। यदि इस युगको स्याद्वाद महाविद्यालयका और पंडितजीका स्वर्णयुग कहा जाये, तो समुचित ही होगा। इस अन्तरालमे अनेक छात्रोने आचार्य, एम० ए०, पी-एच० डी० तो किया ही, बहुतसे उन प्राक्-छात्रोने भी आचार्यके शेष लडोको पूर्णकर प्रोढावस्थामे एम० ए० और पी-एच० डी० किया और स्याद्वाद महाविद्यालयके गौरवको बढ़ाया जो परिस्थितिवश अपूर्ण प्राच्य-शिक्षण ही छोड़कर चले गये थे अथवा जो जैन समाजके अन्य विद्यालयोका पूर्ण शिक्षण (न्यायतीर्थ और शास्त्री-मुम्बई) करके अध्यापनार्थ वाराणसी भेजे गए थे।

स्व० प० मुखलालजी सघवी प्रजाचक्षु इस शतीके चतुर्थ दशकमे काशी विश्वविद्यालयके प्राच्य विद्यालयमे जैन दर्शनके व्याख्याता होकर आये थे और विद्यालयसे लगे जैन मन्दिरकी धर्मशालामे रहते थे। उन्हो व्युत्पन्न तथा प्रौढ जैन विद्वानोका समागम इष्ट था क्योंकि वे 'वाचक'के बिना अपना बौद्धिक जीवन चला ही नहो सकते थे। जैन शास्त्रोक्त प्रौढ पंडित, प्रभावक वक्ता और निष्पक्ष शोधक प० कैलाशचन्द्रजी तथा इनके अंतर्गामी अयापजमशाली, प्रभविष्णु और आर्थिकाय उन्निनीषु स्व० प० महेन्द्रकुमारका समागम प्रजाचक्षु जीके लिए 'त्वान्पतितरन्तवर्षि'के गमान था। उस समय प्रजाचक्षु जीका मत था कि समन्तभद्रादि ही जैन न्यायक आदि प्रतिष्ठापक सर्वोपरि आचार्य है। फलत इन्होने 'न्यायकुमदचन्द्र'के सम्पादन तथा प्रकाशन का मुझाव दिया जिसे उक्त दोनो विद्वानोने स्वीकार किया। इस प्रकार प० कैलाशचन्द्रजीके सम्पादकत्व रूप की व्यक्ति प्रारभ हुई। सतत स्वाध्याय, दीर्घचिन्तन एवं निष्पक्ष दृष्टिके कारण इनकी शाधकता तथा प्रसाद गुण पूर्ण गैलीकी प्रशंसा आचार्य जुगलकिशोर मुस्तार, डा० उपाध्ये, प० नाथू राम प्रेमी आदि तत्कालीन प्रमुख शोधको और सम्पादकोने भी की थी। यद्यपि शास्त्रीजीने स्याद्वाद महाविद्यालयकी कम्पाओमे बचे पूरे दिनका मनुष्ययोग करनेकी दृष्टिसे ही जिनवाणी-सेवा प्रारभ की थी, तथापि आप उन लोगोके कृतित्वके भी प्रशमक रहे हैं, जिन्होने आजीविका या आय बढाने की दृष्टिसे साहित्य सृजन को अपनाया क्योंकि निदान लौकिक (आयवृद्धि) होनेपर भी वे सतत स्वाध्यायके शुभका बन्ध तो करते ही हैं।

पंडितजीकी क्षमतामे प्रेरित होकर भा० दि० जैन सघने भी जयधवलाके प्रकाशन और सम्पादन को अपने कार्यक्रममे लिया। इसी समय वर्णी ग्रन्थमाला व भारतीय ज्ञानपीठकी स्थापना हुई और पंडितजी उनकी प्रवृत्तियोसे भी सबधित रहे। स्पष्ट है कि इस अर्द्ध-शतीकी समस्त जैन-प्रवृत्तियोसे माक्षात् या परम्परया पंडितजीका सम्बन्ध रहा है क्योंकि अपने कार्यको करना सबको यथा-शक्ति सहयोग देना और किसीको रुष्ट न करना आपकी प्रकृति है। स्व० प० राजेन्द्रकुमारजीके शब्दोमें 'हाजिरमें हुज्जत नही, गैर की तलाश नहीं, भाई कैलाशचन्द्रजीकी अपनी असाधारणता है।

पंडितजी स्याद्वाद महाविद्यालयके जीवनदात्री हैं। विद्यालयने ग्यारह वर्षकी वयमे भर्ती करके इन्हें जैन वाङ्मयका ज्ञान दिया और इसके बाद कुछ समय मुरैना तथा कुछ समय अस्वस्थताके कारण घर रहनेके बाद १९२७ से आज तकका पूरा समय इन्होंने इस विद्यालयको दिया है। इनका प्राचार्यत्व स्याद्वाद

महाविद्यालय का भी मध्याह्न रह रहा है। इस सबके पीछे पंडितजीका धर्मशास्त्रका अध्ययन, धर्मशास्त्र का अध्यापन, धर्मशास्त्र का प्रवचन, धर्मशास्त्र पर लेखन, तथा इसका ही चिन्तन, आदि है। अठसठ वर्ष की वयमें विद्यालयसे सेवानिवृत्त होकर भी उक्त समस्त प्रवृत्तियाँ यथावत् चल रही हैं। यत विद्यालयके लिए उपयुक्त प्राचार्य नहीं मिला अतः विद्यालयके अधिष्ठातृत्वके सिवा, शैक्ष्य प्राचार्यों के स्थितीकरणके लिए वे बड़ी कक्षाओंका अध्यापन भी करते हैं। 'एके (धर्मशास्त्र या स्याद्वाद महाविद्यालय) सार्धं सब (धर्म, समाज, सध, साहित्य आदि) सार्ध'का निदर्शन इनका जीवन है। तुलसीदासक लिए 'मियारा मय सब जग जानी' था, तो इनके लिए भी 'धर्मशास्त्र मय सब जग जानी' है। अतः उन्हें 'करो प्रणाम जोर जुग पाणी।'

## श्रद्धेय पंडितजी

नरेन्द्रप्रकाश जैन, जेन इण्टर कालेज, फिरोजाबाद, उ० प्र०

आजम बीस वर्ष पूर्व 'जनमन्दन' में प्रकाशनार्थ 'जैनमहाज आर दममूढता' नामक अपना पहला लेख मैने श्रद्धेय पंडितजीके पास भेजा था और चाहा था कि उसके ५० रिप्रिंट्स भी मुझे मिल जायें। व्यक्तिगत परिचय न होनेसे लेख छाया था नहीं, उस प्रारंभ में तो दुविधा थी ही, फिर रिप्रिंट्स पानकी क्या उम्मीद हो सकती थी। लेकिन मरी प्रमन्नताका ठिकाना न रहा, जब चौथ या पाचवें दिन ही लेखकी स्वीकृतिका पत्र मुझे मिला जिसमें मन्देशक लिए आग भी बराबर मुक्त-तन्त्र लिखत रहनेका स्नेहपूर्ण आग्रह था। उसके कुछ दिन बाद ही मन्देश मिला। उसमें मेरा लेख तो था ही, पंडितजीने उसी मन्देशमें अपना सम्पादकीय भी लिखा था। शीर्षक था—'दममूढतामें बचिये'। मुझे रिप्रिंट्स भी प्राप्त हुए, मेरे मनमें उस वक्त प्रमन्नताके साथ ही सुखद आश्चर्यक भी भाव थे। आज ऐस कितने सम्पादक हैं जो नवोदित लेखकोको इस तरह प्रोत्साहन देते हैं ?

श्रद्धेय पंडितजीमें बादमें "मोरेना विद्यालयका नवान्मेष कुछ सुझाव" शीर्षक मन्देशमें प्रकाशित मेरे एक लेखपर स्व० प० मन्मथनलालजी शास्त्रीकी प्रतिक्रियाको लेकर पत्र-व्यवहार हुआ। उन्होंने उस समय मुझे बाद-प्रतिवादमें बचनेकी सलाह दी। मानगढ़ सम्बन्धी आशंकाओं एवं आशोपोंके मेरे एक पत्रके उत्तरमें तो उन्होंने जैनमन्देशमें लगातार दो सम्पादकीय लिखे, जिन्हें व्यापक सराहना मिली। सम्पादकीय नोटके साथ उन्होंने मेरे पत्रको भी छाप दिया। अपने नोटमें उन्होंने मेरे दृष्टिकोणका मन्तुलित बताया था। इस सम्बन्धमें अपने एक पत्रमें उन्होंने अपने शिष्यमें प्राप्त टिप्पणीके आधारमें मेरे फलतमें हुए भाषणोंकी प्रशंसा की थी। मतभेद रखनेवालोंके प्रति भी ऐसा आदाय आज कितने विद्वानोंमें पाया जाता है।

पिछले वर्षों में मेरा उनसे साक्षात्कार अनेक बार हुआ है। उन्हें निकटसे देखने-जाननेके बाद मेरी यह पक्की राय है कि वे किसी गुट या पक्षमें बँधे हुए नहीं हैं तथा स्वतन्त्र रूपमें जैसा वे सोचते हैं, उसे व्यक्त करनेमें कभी सकोच नहीं करते। सत्य-प्रतिपादन करनेमें वह निर्भीक हैं। इस या उस पक्षके लोग क्या कहेंगे, सोचेंगे, इससे वह विचलित या प्रभावित नहीं होते।

आजतक मेरे किसी पत्रका उत्तर मुझे न मिला हो, ऐसा मुझे स्मरण नहीं है। पत्रोत्तरमें ऐसी तत्परता कम ही देखनेको मिलती है। उनके उत्तर संक्षिप्त किन्तु युक्तियुक्त होते हैं। पत्र पानेवालेको उनसे आत्मीयताकी झलक मिलती है। सबको अपनत्व देना पंडितजीका एक बहुत बड़ा गुण है।



श्रद्धेय पंडितजीकी लेखनीका भक्त तो मैं बचपनसे ही हूँ। उनकी प्रवाहपूर्ण सीधी-सरल भाषाका पाठकपर अच्छा प्रभाव पड़ता है। वह कठिनसे कठिन बातको इस तरह लिखते हैं कि वह बालककी भी समझमें आ जाए। उनके व्यंग्य शिष्ट और सपाट होते हैं। कभी-कभी चुभते तो हैं, किन्तु जरूम नहीं करते। उन सरीखे लेखकका पाना जैनमम्राजका सौभाग्य है।

## निरभिमानी व्यक्तित्व

महेन्द्र कुमार 'मानव', छतरपुर

मन् १९४० की जुलाईमें मैंने काशी हिन्दू विश्वविद्यालयमें बी० ए० प्रथम वर्षमें प्रवेश लिया था। निवासकी व्यवस्था स्याद्वारा विद्यालयमें की थी। तब प्रथम बार प० कैलाशचन्द्रजीकें दर्शन करनेका सौभाग्य प्राप्त हुआ था। लेकिन विशेष परिचयमें आनेका अवसर नहीं मिला था क्योंकि १५ दिन बाद ही मैं प्रयाग चला गया था।

फिर जब-जब काशी आता रहा तब-तब पण्डितजीके दर्शन करता रहा। पण्डितजीका व्यक्तित्व बड़ा सरल और साम्य है। कुछ लोगोंके व्यक्तित्व ओढ़े हुए होते हैं, कोढ़ पाण्डित्य ओढ़ लेता है, कोई अफसरियत ओढ़ लेता है, कोई पद ओढ़ लेता है। पण्डितजी पण्डित हैं लेकिन उन्होंने पाण्डित्यको ओढ़ा नहीं है। इसीलिए वे बहुत ही निरभिमानी हैं।

पण्डितजीने बहुतसे ग्रन्थ लिखे हैं, बहुतसे ग्रन्थोंका सम्पादन किया है। लेकिन उनकी कीर्तिको अक्षुण्ण बनाए रखनेके लिए उनकी एक ही पुस्तक 'जैनधर्म' काफी है। इस पुस्तकमें पण्डितजीने गगनमें मागर भर दिया है। विशाल जन वाङ्मयका मन्थन कर उन्होंने इस पुस्तकमें नवनीतको जुटा दिया है। इसमें पण्डितजीके गहन अध्ययनका पता चलता है। यदि कोई जैन धर्मका जिज्ञासु हो, तो यह पुस्तक उसकी जिज्ञासाका पूरी कर सकती है। इसी प्रकार उनकी पुस्तक 'जैन साहित्यका इतिहास पूर्व पीठिका' है। इस पुस्तकको पढ़नेके बाद सहज ही अनुमान किया जा सकता है कि पण्डितजीने पुस्तकको लिखनेमें कितना परिश्रम किया है। पण्डितजीका प्रवचन सुननेका कई बार अवसर मिला। समाज द्वारा पण्डितजीको जगह-जगह प्रवचनके लिए आमन्त्रित किया जाता है। पण्डितजीने खजुराहोके भगवान् शान्तिनाथके मन्दिरके प्रांगणमें प्रवचन किया। उनका प्रवचन हृदय पर इतना प्रभाव छोड़नेवाला था कि लगता था कि यह प्रवचन समाप्त ही न हो। वह प्रवचन हमारे मन, इन्द्रियो और आत्मा—सबको तृप्त कर रहा था। पण्डितजी स्वयं यदि अभ्यात्मरममें न हो तो दूसरोंको भी उस रममें डूबा नहीं सकते। यह शक्ति उन्होंने अपनी साधनामें अर्जित की है।

उनके प्रवचनकी दूसरी विशेषता यह है कि वह सम्प्रदाय या पक्षमें बँधा नहीं होता। उसे कोई भी धर्मावलम्बी सुन सकता है और समान आनन्द ले सकता है।

पण्डितजी चिरायु हो और मानव समाजकी सेवा करते रहें—यही कामना है।

## जादूगर पण्डितजी

रतनलाल कटारिया, केकडी

मेरे प्रिय जैन लेखकोंमें—श्री मुस्तार सा०, प्रेमीजी और डॉ० ए० एन० उपाध्येजी जो सब दिवंगत हो चुके हैं—के बाद विद्वत् सम्राट्, माहित्यचक्रवर्ती प० कैलाशचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री ही प्रमुख हैं। मैं इनकी रचनाओंको अत्यन्त मनोयोग पूर्वक रचिके साथ एक ही बारमें आखोपान्त पढ़ जाता हूँ। जो मजा एक मनोरञ्जक उपन्यासके पढ़नेमें आता है, उसमें भी कई गुना ज्यादा आनन्द और रसाम्बादन इनकी कृतियोंके अध्ययनमें आता है। ये अध्यापनके भी जादूगर हैं। इन्होंने अपना सारा जीवन इसीमें व्यतीत किया है। इनके द्वारा शिक्षित हजारों शिष्य इनका नाम रोशन कर रहे हैं। ये अध्ययनके भी जादूगर हैं। इनका शास्त्राध्ययन मामूली चलता-सा नहीं है किन्तु मार्मिक, ठोस और गम्भीर है जिसमें शोध-खोज सुलनात्मक ऐतिहासिक विकासक्रम परक दृष्टि, रहस्योद्घाटन, चिन्तन-मनन, विश्लेषण, समीक्षण, त्रुटि-निष्कासन, समन्वयिकरण, विचार-विमर्श आदि अनेक तत्त्व हैं। इसीके आधारपर वे कलमके जादूगर बने और दो दर्जनसे अधिक ग्रन्थोंका प्रणयन किया। इसी तरह ये शास्त्रके वाचनके भी जादूगर हैं। शास्त्रकी गद्दीपर बैठकर शास्त्र बाँचनेवालेमें जो गुण आगममें बताये हैं, उसके ये अविकारी हैं।

उत्तर प्रदेशके बिजनौर जिलेमें नहटोर ग्रामके लाला मुसहोलालजी अग्रवालके घर कनिष्ठ पृश्नके रूपमें सवत् १९६० मन् १९०३ कार्तिक शुक्ल १२ को आपका जन्म हुआ था। आपकी धर्मपत्नीका नाम बसन्ती देवी है जिनमें एक पुत्र रत्न है जो विवाहित है और उच्च पदपर है। उनके अनेक गुणोंकी मैं यहाँ पुनरावृत्ति नहीं करना चाहता। मैं माँ सरस्वतीसे प्रार्थना करता हूँ कि आप शतायु हो तथा ममाजको आपका हितकारी मार्गदर्शन एवं साहित्य भंडारको आपके ज्ञानरत्न बराबर मिलते रहें।

**खण्ड १ :: Section 1**

**व्यक्तित्व और कृतित्व  
Person & Works**

# रुहेलखण्डके बिजनौर जनपदकी जैन विभूतियाँ

प० श्रेयासकुमार शास्त्री, किरतपुर ( बिजनौर )

**रुहेलखण्डका क्षेत्र और जैन संस्कृति**—उत्तरप्रदेश राज्यके बरेली राजस्व सभागके मात जिले ( बरेली, बिजनौर, भुगदाबाद, बदायूँ, रामपुर, पीलीभीत, और गाहजहाँपुर ) अठारहवीं सदीके मध्यके लगभग रुहेले पठानोंके ससर्गके कारण रुहेलखण्ड कहलाते हैं। इसके पूर्वके ८-९ सौ वर्षों तक यह क्षेत्र कटेहरिया राजपूतोंके कारण कटेहर कहलाता था। इसके पूर्व भी यह क्षेत्र महाभारत कालसे लेकर आठवीं-नवमी सदी तक पाचाल देशका उत्तरी भाग माना जाता था। इस क्षेत्रके विभिन्न भागोंमें अति प्राचीन कालसे ही जैनोंके धर्मयितन, तीर्थस्थान तथा सांस्कृतिक केन्द्र रहे हैं। यहाँ अनेक स्थानोंपर जैन रहते थे। पिछले सौ वर्षों में तो इस क्षेत्रने जैनधर्म और समाजके प्रगतिपथमें अनेक मीलके पथर दिये हैं। इस क्षेत्रके विभिन्न जिले गंगा नदी और हिमालयी पर्वतांचलके मध्यवर्ती तराई और मैदानी भागोंमें बसे हैं।

इस क्षेत्रके साथ जैन संस्कृतिका सम्बन्ध प्रायः भारतीय इतिहासके प्रारम्भमें ही रहा है। अयोध्यामें जन्मे भगवान् आदिनाथने अपने मुनिजीवनमें मध्य हिमालयके इन पवित्र प्रदेशोंमें तपस्या की और केवलज्ञान प्राप्तिके बाद हस्तिनापुरके साथ इस प्रदेशमें भी विहार कर उपदेश दिया। अन्तमें, वे रुहेलखण्डके मैदानी भागोंमें धर्मविहार करी हुए कुमायूँ गढ़वाल होने हुए कैलाश पर्वत पर गये और वहाँसे सिद्ध हुए। उनके पुत्र चक्रवर्ती उनका निर्वाण महोत्सव मनाने इसी मार्गसे होकर कैलाश गये थे। दशवीं सदीमें जिनसेन द्वारा रचित आदिपुराणके पर्व १६, २५, २९ और ३२ में भगवान्के उपदेश तथा भारतकी दिग्विजयके प्रकरणमें इस क्षेत्रका पाचालके रूपमें नाम दिया गया है। हरिवंशपुराणके सर्ग ११ में पाचाल देश और उसके उत्तरवर्ती हिमायस्थ पहाड़ी प्रदेशोंका वर्णन किया गया है।

भगवान् ऋषभदेव और भरत चक्रवर्तीके उपरान्त अनेक चक्रवर्तियोंने भी इस क्षेत्रपर शासन किया। इतिहासमें ऐसा प्रतीत होता है कि बाईसवें तीर्थंकर नेमिनाथका इस क्षेत्रसे कुछ अधिक सम्बन्ध रहा है। जिनप्रभ सूरिने बताया है कि पाचाल देशकी महानगरी शखावतीमें भगवान् नेमिनाथका प्राचीन तीर्थ था। यहाँ भगवान्की प्रतिमाके साथ ही उनकी शासन देवी सिंहवाहिनी अम्बिका देवीकी मूर्ति भी प्रतिष्ठित थी। नेमिनाथका जीवनकाल ईसा पूर्व इक्कीसवीं सदीके लगभग बैठता है।

यह शखावती भगवान् पार्श्वनाथ ( १७७-७७७ ई० पू० ) की तपोभूमि और ज्ञानकल्याणक भूमि भी रही। इसके समीपवर्ती भीमाटवी महावनमें शबर असुरने पूर्व वैर-वश उनपर घोर उपसर्ग किया। धरणेन्द्र पद्मावतीने इस उपसर्गका निवारण किया। इस कथाका विस्तृत विवरण पासणाहचरितमें मिलता है। यह नगरी, इसीलिए, अहिच्छत्र कहलाने लगी। इसके बाद ही, पार्श्वनाथ केवली हुए और यहीपर उन्होंने अपने धर्मोपदेश प्रारम्भ किये। इस घटनाके कारण ही रुहेलखण्डका यह स्थान तीर्थक्षेत्र बना। इस क्षेत्र पर बन विशाल कूपका जल अनेकों रोगोंको शान्त करता है। अतः अहिच्छत्रको अतिशय क्षेत्र भी माना जाता है। ऐसा माना जाता है कि पात्रकंसरी स्वामीको भी सम्पूर्णदृष्टि यहीं प्राप्त हुई थी। इसे कण्व ऋषिकी जन्मभूमि भी कहा जाता है।

यद्यपि इस क्षेत्रमें जैनोंकी विरलतामें लगभग एक हजार वर्ष तक यह स्थान अज्ञात एवं उपेक्षित-मा पड़ा रहा है, फिर भी पात्रकंसरी स्वामी कथा ( सातवीं सदी ), बृहत्कथा कोश ( दसवीं सदी ), पुण्यास-व-कथा कोश तथा विविधतीर्थ कल्प ( चौदहवीं सदी ), आराधनासार कथाकोश ( सोलहवीं सदी ) तथा

अहिच्छत्र पार्वनाथ स्तोत्र ( अठारहवीं सदी ) के माध्यमसे जैन आचार्यों ने इसे सातवीं शताब्दीसे अठारहवीं सदी तक जीवित रखा है। वर्तमान में, यह स्थान रुहेलखण्ड के बरेली जिले की आवला तहसील के अन्तर्गत रामनगर गांव के पास है। यह लखनऊ-सहारनपुर रेलमार्ग पर स्थित आवला ग्राम से छह मील दूर है। यहाँ लगभग छह सौ वर्षों से चैत्र मास में एक मेला लगता है। इसका उल्लेख विविध तीर्थ कल्प में किया गया है। यह आज भी गरिमाय रीति से लगाया जाता है। इस नगरी के इतिहास के लिये रुहेलखण्ड कुमायूँ जैन डायरेक्टरी ( ५० डॉ० ज्योतिप्रसाद जैन, १९७० ) देखना चाहिए। इससे पता चलता है कि यह स्थान कभी एक महानगर था जिसे अतीत के दो हजार वर्षों में नानो बार बनाया और उजाड़ा गया।

इस क्षेत्र के बिजनौर जिले के दो अन्य स्थान भी जन सस्कृति से ऐतिहासिक रूप से सम्बन्धित हैं। इस जिले में पारसनाथ किला नामक स्थान है जो नगीना के पास बढापुर गाँव में तीन मील पूर्व में प्राचीन बस्ती के खण्डहरों के रूप में आज उपलब्ध है। यहाँ एक प्राचीन दुर्ग के भग्नावशेष प्राप्त हुए हैं। ऐसा माना जाता है कि पारसनाथ किला भगवान् की तपोभूमि एवं देशनाभूमि रहा होगा। यह स्थान हस्तिनापुर से अहिच्छत्र के मार्ग में पड़ता है। फलतः यह सम्भव है कि पार्वनाथ भीमाटवी पहुँचने के पूर्व इस स्थान पर कुछ समय रहे हो। आज यह स्थान उपेक्षित दशामें अपने दिन बिता रहा है। इस स्थान की व्यवस्थित पुरातात्विक शोधबीन अत्यन्त आवश्यक है। इतिहास-प्रेमी बन्धुओं को इस दिशामें प्रयत्न कर इस क्षेत्र के इतिहास पर प्रकाश डालना चाहिए।

कुछ समय पूर्व हुए अल्प पुरातात्विक गवेषण से यहाँ अनेक जैन प्रतिमाएँ व पट्ट प्राप्त हुए हैं। इनमें से एक पट्ट पर ब्राह्मी लिपि तथा प्राकृत भाषामें सन् १०६७ का उल्लेख है। इस सन्तु को यदि वीर निर्वाण सन्तु माना जाय, तो यह पट्ट छठी सदी का प्रमाणित होता है। इसमें यह निष्कर्ष निकलता है कि यह किला क्षेत्र भी प्राचीन काल में विख्यात है।

बिजनौर जिले का दूसरा महत्त्वपूर्ण ऐतिहासिक स्थान मोरध्वज किला है जो आज नजीबाबाद कोटद्वारा मार्ग पर छह मील उत्तरपूर्व में एक प्राचीन दुर्ग के भग्नावशेष के रूप में विद्यमान है। कहते हैं कि इसका निर्माण खजवंशी राजा मयूरखजने करवाया था। इसके भीतर स्थित एक ऊँचे टीले को शीगिरि के नाम से पुकारा जाता है। सम्भव है, यह श्रीगिरि या श्रीगृह का अपभ्रंश हो और वहाँ एक उत्तुङ्ग जिनालय रहा हो। यह शोध का विषय है क्योंकि किले के खण्डहरों से अनेक प्राचीन कलावशेष तथा देवमूर्तियाँ प्राप्त हुए हैं। इसी जनपद में महर्षि कण्व का आश्रम, शत्रुताल तीर्थ और अन्य स्थान हैं।

इसी प्रकार रुहेलखण्ड के अन्य जिलों में भी अनेक प्राचीन स्थल पाये जाते हैं। इनकी सन्तोषजनक खोज आवश्यक है। लेकिन उपरोक्त विवरण से यह स्पष्ट है कि वर्तमान रुहेलखण्ड के विभिन्न जनपदों में जैन सस्कृतिका ऐतिहासिक काल से ही वनिष्ठ सम्बन्ध रहा है। इस दृष्टि से इस क्षेत्र का अतीत गौरवमय रहा है। यही कारण है कि वर्तमान काल में भी इस क्षेत्र में इस सस्कृतिके उन्नायकों को जन्म देकर अपनी प्राचीन गरिमा को बनाये रखा है।

**रुहेलखण्ड की जैन विभूतियाँ—** अपनी प्राचीन गरिमा के अनुरूप रुहेलखण्ड ने उन्नीसवीं-बीसवीं सदी में ऐसी अनेक प्रतिभाएँ प्रदान की हैं जिन्होंने जैन समाज और सस्कृतिके साथ राष्ट्र का नाम भी प्रकाशित किया है। यह रुहेलखण्ड का ही सौभाग्य है कि इस क्षेत्र में बीसवीं सदी में ऐसे धनपति और विद्यापति हुए हैं जिन्होंने एक-दूसरे के सहयोग से अनेक क्षेत्रों में महनीय कार्य किये हैं। इस क्षेत्र में जन्म लेनेवाले जैन बन्धुओं ने राजनीतिक, धार्मिक, सामाजिक, साहित्यिक, सांस्कृतिक एवं औद्योगिक क्षेत्र में

राष्ट्रीय एवं अन्तर्राष्ट्रीय ख्याति उपाजित की है। इस क्षेत्रका वर्तमान युग और इतिहासकी कितनी ही महत्वपूर्ण घटनाओंसे घनिष्ठ सम्बन्ध रहा है जिनसे यहाँकी प्रगतिशीलता एवं मार्गदर्शन क्षमता प्रकट होती है। यद्यपि इस क्षेत्रमें जैनोकी संख्या पर्याप्त अल्प (०-०४ प्रतिशत) है, लेकिन उनके कार्यक्षेत्र और सेवाक्षेत्र इतने व्यापक हैं कि वे समस्त जैन समाज एवं राष्ट्रको प्रभावित करते रहे हैं।

सहेलखण्डकी प्रमुख जन विभूतियोंको अवतरित करनेमें बिजनौर जिलेका नाम अग्रणी रहेगा। यहाँ जन्मे प्रसिद्ध उद्योगपति साहू शान्तिप्रसादजी व श्रेयान्सप्रसादजी, साहू जुगमन्दिरदास, प्रसिद्ध साहित्यिक लाला राजेन्द्रकुमारजी तथा उनके अनुज इन्जीनियर व्यापारी तथा समाजसेवी जगतप्रसादजी एवं प्रसिद्ध देशभक्त बाबू रतनलाल एडवोकेट तथा बाबू नेमीशरणके नाम कभी नहीं भुलाये जा सकते।

बिजनौर जनपदने ही अनेक विश्रुत विद्यापतियोंको भी जन्म दिया है। नहटीरमें जन्मे प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीको कौन जैन नहीं जानता? वहीके श्री प्रेमचन्द्रजी डिब्रूगढमें एक कालेजमें प्राचार्य हैं। किरतपुरके प० श्रेयासकुमार शास्त्री भी उनके ही शिष्य हैं। मुरादाबादके पण्डित चुन्नीलाल, मुशी मुकुन्दलाल, प० पन्नालाल बाकलीवाल, वैद्य शकरलाल तथा वैद्य विष्णुकान्तके नाम क्षेत्रीय समाजके अतिरिक्त समस्त जैनसमाजको गौरवान्वित करते हैं। हम यहाँ केवल बिजनौर जिलेकी कुछ विभूतियोंकी ही चर्चा करेंगे।

साहू परिवारके सदस्य—बिजनौर जिलेके नजीबाबाद नगरके साहू परिवारके अनेक सदस्योंने जैन-समाजको अनेक रूपमें गौरवान्वित किया है। साहू जुगमन्दिर दास अपने समयके प्रसिद्ध सुधारक और समाजसेवी रहे हैं। उनकी हाजिर-जवाबी, मेहमान-नवाजी, खुशमिजाजी और मिलनसारिकी कोई मिसाल नहीं। साहू श्रेयासप्रसादजी वर्तमानमें बम्बईमें रहते हैं और अपने विविध औद्योगिक कारबारको देखते हुए सम्पूर्ण जैनसमाजके केन्द्रबिन्दु बने हुए हैं। आपकी सामाजिक गतिविधियाँ देशके कोने-कोने तक फैली हुई हैं। साहू शान्तिप्रसादजी डालमिया उद्योग समूहके सचालक रहे हैं। वे जैनसमाजके रत्न रहे हैं। एक आ० साहू जैन ट्रस्टकी स्थापनासे उन्होंने शिक्षा और संस्कृतिके प्रसारमें योगदान किया है और साधनहीन छात्रोंको अध्ययनके लिए सहायता की है, वही दूसरी ओर उन्होंने भारतीय ज्ञानपीठके माध्यमसे साहित्यिक जगतको नयी आशाकिरण प्रस्तुत की। ये दोनों ही संस्थाएँ उनके ऐसे स्मारक हैं जो जैनधर्म और संस्कृतिकी परम्पराको प्रसारित करनेमें लगे हुए हैं। पच्चीस सौवें महावीर निर्वाणोत्सव वर्षमें उन्होंने जैनसम्प्रदायकी एकताके लिए अथक प्रयास किये और उत्सवको सफल बनाया। अबतक आपके माध्यमसे एक कराडसे भी अधिककी राशि छात्रवृत्ति, संस्था-निर्माण, तीर्थ-संरक्षण तथा अन्य सामाजिक, धार्मिक कार्यों के लिए प्रदान की जा चुकी है। ऐसा कहा जाता है कि साहू जी समाजका भामाशाह थे, कल्पवृक्ष थे। वे समाजमें तब-जागरणका विहान फूकनवाले प्राणवायु थे। वे जैनसमाजके एक युगका प्रतिनिधित्व करते थे। उनके अधूरे कार्यको अब उनके अग्रज साहू श्रेयासप्रसादजी देख रहे हैं। दोनों ही साहू बन्धुओंका प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीसे घनिष्ठ सम्बन्ध रहा है। अनेक प्रकारके शैक्षिक एवं सांस्कृतिक कार्यों में पण्डितजी उनके अप्रतिम सलाहकारके रूपमें रहते हैं।

ला० राजेन्द्रकुमारजी तथा जगतप्रसादजीने बिजनौरके वर्द्धमान डिग्री कालेजकी स्थापनामें सहयोग दिया है। साहू रमेशचन्द्रजी भी टाइम्स ऑफ इण्डिया पत्र-समूहके व्यवस्थापक बनकर अनेक रूपोंमें जैन-समाज और देशकी सेवा कर रहे हैं।

प० कैलाशचन्द्र शास्त्रीके जन्मस्थान नहटीरकी ख्यातिमें भी अनेक महनीय विभूतियोंका योगदान रहा है। रायबहादुर बाबू द्वारकादासजी अपनी इन्जीनियरिंगकी इलाघनीय सेवाके वावजूद भी सदैव

नहटौरका ध्यान रखते थे। उन्होंने ही पण्डितजीको अध्ययनके लिए प्रेरित किया, बाहर भिजवाया। इनके वंशजोंने ही नहटौरमें जैन कालेज खुलवाया। वे प्रखर समाज-सुधारक तथा समाजसेवी थे। वे गुप्तदानी भी थे और लोगोंको आगे बढ़ानेमें मार्गदर्शक सहयोग देते थे।

नहटौरकी ही एक अप्रतिम विभूति पण्डित कैलाशचन्द्र शास्त्री हैं जिन्होंने अपने अध्ययन-अध्यापन, साहित्य निर्माण तथा मार्गदर्शक गुणोंके कारण इस क्षेत्रका नाम प्रशस्त किया है। वस्तुतः बिजनौर जिलेके दो परिवारोंने मणिकाचन-संयोगकी उक्ति चरितार्थ की है। ये हैं—साहू परिवार और लाला मुसहीलालका परिवार। एक परिवार धनकुबेर था, तो दूसरा विद्यापति प्रमाणित हुआ। एक ही क्षेत्रमें लक्ष्मी और सरस्वतीका यह संयोग विरल ही दखा जाता है। इनका जीवन इसी ग्रन्थमें अन्यत्र दिया गया है। पण्डितजी समाजके लिए सूर्यसम प्रकाशस्तम्भ तथा सुमेरुसम उत्तुङ्गता प्रदान कर रहे हैं।

रहेलखण्ड क्षेत्रमें अखिल भारतीय जैन संस्थाओंके संस्थापन और अभिवर्धनमें काफी योगदान किया है। मुरादाबादके पण्डित चुन्नीलालजी आदि महामात्र संस्थापकों (१८९१) में हैं। दिगम्बर जैन परिषद्का सर्व प्रथम अधिवेशन भी १९२४ में साहू जुगमन्दिरदास की अध्यक्षतामें नजीबाबादमें हुआ था। यह एक सुधारवादी संस्था रही है और इसने समाजकी अनेक कुरीतियोंको दूर करनेमें अग्रणी कार्य किया है। बिजनौर जिलेकी समस्त विभूतियाँ (इनमें लेखक भी सम्मिलित हैं) इस परिषद्के अभिवर्धनमें प्रारम्भमें ही सक्रिय रही हैं। रहेलखण्ड-कुमायूँ जैन परिषद्की स्थापनामें भी मा० उग्रसेनजीके साथ बिजनौरके बाबू रतनलालजी एडवोकेटका प्रमुख हाथ रहा है। उनकी प्रेरणामें ही इस क्षेत्रकी एक जैन डायरेक्टरी प्रकाशित की गई है।

यद्यपि जैन अग्रवाल समाजके लिये दस्तूरल अमलका विधान १९२५ में रामपुरमें बनाया गया था, पर उसकी कार्यरूपमें परिणति जिला दि० जैन परिषद्के नहटौरके १९४१ के अधिवेशनमें पारित संशोधित प्रस्तावके बाद ही सम्भव हुई। इसके अनुसार दहेज प्रथा तथा अन्य कुरीतियोंपर अकुश लगाया जा सका। यह प्रस्ताव लेखकके मन्त्रित्वकालमें बड़े माहस और श्रमके बाद पारित किया जा सका। यह क्षेत्रीय जैन समाजके लिये नवजागरण का प्रथम संकेत था।

सामाजिक कार्योंके अतिरिक्त, यह क्षेत्र स्वतंत्रता संग्रामियाका भी गढ़ रहा है। इस क्षेत्रकी जैन समाज इस दिशामें भी काफी आगे रही है। रामपुरके कल्याण कुमार शांति, धनौराके शान्तिस्वरूप कुसुम, अयोध्याप्रसादजी गोयलीय, जुगल किशोर मुख्तार, ज्योतिप्रसादजी प्रेमी बाबू शान्तिचन्द्र तथा अन्य कवियों, जानियों, जैन पत्र-सम्पादकों, साहित्य सृष्टाओंने इस दिशामें जो योगदान किया है, वह इस क्षेत्र की कीर्तिको चिरस्मरणीय बना रहा है। इस दिशामें बाबू रतनलाल एडवोकेटका योगदान कौन भूल सकता है जिन्होंने अनेकों बार जेल यात्रा भी की है। वस्तुतः न केवल निकट अतीतमें ही, अपितु वर्तमानमें इस क्षेत्रके प्रभूत जैन बन्धु देश और समाजकी भी प्रगतिमें अपना महत्त्वपूर्ण योगदान कर रहे हैं। बिजनौर, नजीबाबाद एवं नहटौर आदि स्थानोंमें अनेक जन शिक्षण संस्थायें कार्यरत हैं, जन पाठशालायें हैं, अनेक समाजसेवी संस्थायें हैं जो समाजकी अमूल्य सेवा कर रही हैं। हमें इनके संचालकों पर गर्व है। हमारी कामना है कि इस क्षेत्रमें जैन संस्कृतिकी मशाल को अविरत जलाते रहनेके लिए ऐसी ही विभूतियाँ सदा अवतरित होती रहें।

## मेरा जीवन-क्रम

### सिद्धान्ताचार्य पण्डित कैलाशचन्द्र शास्त्री

स्वयं अपने सम्बन्धमें कुछ लिखते हुए बड़ी कठिनाईका अनुभव होता है। प्रत्येक मनुष्यमें गुणोंके साथ कुछ दोष भी होते ही हैं। मेरेमें भी दोष हैं किन्तु इतना आत्मबल नहीं कि कविबर बनारसोदासजीकी तरह उन्हें जनताके सामने रख सकूँ। फिर भी, अपना यत्किञ्चित् परिचय देता हूँ।

मेरा जन्म वि०स० १९६०क कार्तिकमासमें शुक्लपक्ष की द्वादशी को हुआ था। उस समय मेरी माता घरमें एकाकी थी। गब परिवार हस्तिनापुरके वार्षिक मेलेमें गया था। जन्मस्थान उत्तर प्रदेशके बिजनौर जिलेमें नहटौर नामक कस्बा है। वहाँ जैनोकी सख्या जिलेमें सबसे अधिक है। मकानसे एकदम लगा जैनमन्दिर है और उसीके सामने जैन पाठशाला का मकान है। जब वहाँ मन्दिर नहीं बना था, तब हमारे ही घरमें मन्दिर था। आज भी पक्की पुस्तक वेदी हमारे घरमें स्थित है। उस भाग को कामम नहीं लाया जाता और द्वार सदा बन्द रहते हैं। यह हम समयके धार्मिक आदरभाव का एक नमूना है।

मेरी माता पढ़ना-लिखना नहीं जानती थी। उस समय स्त्रियों को पढ़ाना अच्छा नहीं माना जाता था। किन्तु थी धार्मिक आर ममझदार। उनके पिता माहूकारी करते थे और गोम्पटरमारके ज्ञाता थे। जब मैं पढ़ लिख गया तो वे शास्त्र चर्चा करते थे। मेरे पिताजी बहुत साधारण लिखना-पढ़ना जानते थे। वे मुमहीलाल पसारीके नामसे कस्बे और देहातमें प्रसिद्ध थे। उनकी पसारे की दुकान थी और खूब चलती थी। किन्तु वे इतने उदार थे कि उन्होंने कभी सचय नहीं किया।

मेरी शिक्षा कस्बेके प्राइमरी स्कूलमें हुई। उस समय हमारे प्रदेशमें उर्दू का ही चलन था। किन्तु मुझे हिन्दी लिवाई गई। कुछ लोगोंने कहा भी कि यह हिन्दी पढ़कर क्या करेगा। किन्तु कहा है कि जैसी भावतव्यता होती है, वैसी ही सहायक सामग्री भी मिल जाती है। जैन पाठशालामें मैं धार्मिक शिक्षा लेता था। मन्दिरमें शास्त्र सभा होती थी। अपनी माताके साथ मैं जाता था और पुराण सुना करता था। अपनी माताके धार्मिक जीवन का मुझपर बहुत प्रभाव पड़ा।

उसी समय हस्तिनापुरमें जैन मुकुल स्थापित हुआ था और उसमें मुझे प्रवेश करानेकी बात चली थी। उस साल भी मेरा परिवार हस्तिनापुरके मेलेमें गया था। वहाँ मैंने सुना कि प० गोपालदासजी बरैया आये हैं। वह शास्त्र प्रवचन करते हैं और शास्त्र देखे बिना घण्टो बोलते हैं। यह सुनकर मेरे बाल मनमें यह जिज्ञासा हुई, क्या मैं भी ऐसा शास्त्र बाँच सकूँगा? हमारे कस्बेमें एक बाबू द्वारकाप्रसाद थे। वह कलकत्तामें गैरीसन इंजीनियर थे। उन्हें सरकारकी ओरसे रायबहादुरीकी उपाधि मिली थी। बड़े शिक्षा प्रेमी और उदार थे। अपने कस्बेके कई होनहार असमर्थ बालकोंको सहायता देकर उन्होंने योग्य बनाया था। वह जब भी नहटौर आते थे, जैन पाठशालामें पधारते थे और बालकोंकी परीक्षा लेते थे, मिष्ठान्न वितरण करते थे। उसी अवसरपर मैं उनकी दृष्टिमें आ गया। शिक्षाप्रेमी होनेसे वह काशीके स्याद्वाद महाविद्यालयसे भी परिचित थे। उन्हींके प्रयत्नसे मेरा प्रवेश महाविद्यालयमें हुआ।

उस समय मेरी अवस्था ग्यारह वर्षकी थी। सबसे छोटा पुत्र होनेके कारण मैं तबतक भी अपनी माँके पास सोता था। जीवनमें प्रथम बार मुझे माँका वियोग सहना पड़ा। किन्तु मेरे बड़े भाई मुझे पहुँचाने गये थे और रेलयात्राका आकर्षण था, अतः वियोग खला नहीं। किन्तु जब मेरे भाई मुझे विद्यालय



मे प्रबिष्ट कराकर घर लौटने लगे, तो मेरे धैर्यने जवाब दे दिया। इसके बाद क्या हुआ, कैसे मैं विद्यालयमें रह गया, इसका विवरण अन्यत्र प्रकाशित हुआ है। उसकी पुनरावृत्ति मैं नहीं करना चाहता।

स्याद्वाद महाविद्यालयमें मैंने छह वर्ष तक अध्ययन किया। उस समय छात्र बड़ी लगनसे पठन-पाठन करते थे। बड़े छात्र छोटे छात्रोंको पढ़ाते थे और बड़े छात्रोंमें यह प्रतिस्पर्धा रहती थी कि किमके पास अधिक छात्र पढ़ने जाते हैं। समय विभाग नहीं था। अतः छात्र पहलेसे ही कक्षमें जमकर बैठ जाते थे कि पहले हम पढ़ेंगे। आपसमें लड़ाई-झगडा तक हो जाता था। रात्रिमें पढ़नेके लिए विद्यालयकी ओरसे देसी तेल मिलता था। अतः रात्रिमें अधिक समय तक पढ़नेके लिए छात्र एक-दूसरका तेल भी चुरा लेते थे। अनेक छात्र जल्दी सो जाते थे और दूसरोंके सो जानेपर जागकर पढ़ते थे। रातभर किसी न किसीका दीपक जलता था। मुझे भी प्रारम्भसे ही पढ़नेमें आनन्द आने लगा था। अतः मैं भी रातके १२ बजे जागकर पढ़ने लगा। उस समय विद्यालयके स्थापक बाबा भागीरथजी वर्णी विद्यालयमें ही रहते थे। उन्होंने एक दिन मुझे बुलाकर कहा, “हम तुम्हें नहीं रखेंगे, तुम्हारे घर भेज देंगे।” मैं कांप उठा कि क्या कसूर हुआ। तब बोले—इस तरह पढ़ोगे, तो बीमार पड़ जाओगे। अभी तुम बालक हो। यह सुनकर मुझे शान्ति मिली। यह उस समयकी पठन-पाठनकी स्थिति थी। पवित्र जीवन्वरजी, प० जैनसुखदासजी, प० रमानाथजी, प० दयाचन्द्रजी, प० दरबारीलालजी (सत्यभक्त), प० कव्वरलालजी, ये उस समयके बड़े विद्यार्थी थे। प० तुलसीरामजी, प० घनश्यामदासजी, प० गोविन्दरायजी पढ़ने भी थे और अध्यापकी भी करते थे। पूज्य प० गणेशप्रसादजी वर्णी भी आते रहते थे। ब्र० जीतलप्रसादजी भी अधिष्ठाताके रूपमें जब-तब आया करते थे और सब व्यवस्था दखते थे।

मन् १९२० में महात्मा गांधीने अमहयोग आन्दोलन चलाया। मन् २१ को वसन्तपंचमीको विद्यालयके समीप ही काशी विद्यापीठकी स्थापना हुई। प० उमरावसिंहजी तब ब्र० ज्ञानानन्द होकर विद्यालयमें रहते थे। उन्होंने अहिंसा प्रचारिणी सभाकी स्थापना करके अहिंसा नामक साप्ताहिक पत्र प्रकाशित किया। मैं उसका प्रूफ देखता था। राष्ट्रीयताके प्रभावमें आकर विद्यालयके छात्रोंने भी सरकारी परीक्षाका बहिष्कार किया। उसी साल मैं भी न्यायतीर्थकी परीक्षा देनेवाला था। उसके त्यागके साथ ही मैं विद्यालय त्यागकर घर आ गया और मोरेनाके जैन सिद्धान्त विद्यालयमें जैन सिद्धान्तका अध्ययन करने चला गया। तबतक काशीके महाविद्यालयमें जैनधर्मके अध्ययनकी गम्भीर व्यवस्था नहीं थी। साहित्य, व्याकरण और जैनन्यायका पठन-पाठन जोरमें चलता था।

उस समय गुरुवर्य गोपालदासजीके द्वारा स्थापित मोरेना विद्यालय की ममाजमें बड़ी प्रतिष्ठा थी। गुरुजीके प्रधान शिष्य प० माणिक चन्द्रजी न्यायाचार्य, प० वशीधरजी न्यायालकार और प० देवकीनन्दनजी सिद्धान्तशास्त्री वहाँके अध्यापक थे। इन्हीं तीनोंके पाम मैंने गोम्मटमार, तत्त्वार्थराजवार्तिक, तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक, त्रिलोकसार और पञ्चाध्यायी का अध्ययन किया। प० जगन्मोहनलालजी और प० फूलचन्द्रजी मेरे सहाध्यायी थे।

दो वर्ष तक अध्ययन करनेके पश्चात् मेरी नियुक्ति स्याद्वाद महाविद्यालयमें धर्माध्यापकके पद पर हुई। एक वर्ष अध्यापन करनेके बाद मैं अस्वस्थ हो गया और मुझे विद्यालय छोड़ देना पड़ा। लगभग तीन वर्ष मैं कास रोगसे पीड़ित रहा। उस तीव्र अमाताके उदयमें मेरी जिनमक्तिने ही मेरी रक्षा की। लौकिक चिकित्सा करनेके साथ ही मैं ससार रूपी महारोगके सिद्धहस्त चिकित्सक भगवान् जिनन्द्रदेवको अपनी कर्ण गाथा प्रतिदिन सुनाता था और आश्वस्त होता था। जब मैं स्वस्थ हुआ तो मेरी धर्मात्मा माता मुझे मेरी पत्नीके साथ अहिच्छन्न, सोनागिर और श्रीमहावीरजीके वन्दन कराने ले गई। उसके पश्चात् मैं अपने

व्यवसायमें लगा और दुकानदारी करने लगा। मुझे व्यवसाय करते एक वर्ष ही हुआ था कि मेरे पास स्याद्वाद महाविद्यालयसे पत्र पहुँचा कि आपका स्थान रिक्त है। आप आना चाहें, तो आ सकते हैं। इस तरह मैं भाग्यवश पुन बनारस पहुँच गया। इस घटनाने मुझे भाग्यवादी बना दिया। मुझे अपनी आजीविका के लिए किंचित् भी प्रयत्न नहीं करना पड़ा। इसमें मेरा केवल वही प्रयत्न काम आया जो मैंने विद्यार्जनमें किया था। यदि मैं अपने प्रथम एक वर्षके अध्यापन कालमें सफल न होता, तो मुझे तीन वर्षके पश्चात् कौन स्मरण करता? किन्तु मेरा भाग्य मेरे साथ था। उसने ही मुझे मेरे जीवन-पथपर लाकर खड़ा किया और इस तरह मैंने जो आठ वर्ष तक परिश्रमपूर्वक विद्याध्ययन किया था, उसका उपयोग हो सका। अन्यथा आज कौन मुझे जानता? इसे मैंने श्री स्याद्वाद महाविद्यालय और जिनका य' जन्मस्थान है, उन सुपाश्वर्नाथ भगवान्की शुभ भक्तिका ही प्रमाद माना है और उन्हींके पाद-पकजमें मेरा जीवन बीता है। यहाँ रहकर मैंने क्या नहीं पाया? सभी कुछ तो पाया—विद्या, पत्नी, सन्तान, सुख-समृद्धि, यश-सम्मान।

बाराणसी विद्याकी राजपुरी है। सस्कृतके विद्वानोंकी खान है। यहाँ रहकर मेरा समस्त जीवन पठन-पाठन और लेखनमें ही बीता है। घर और विद्यालयके मिवाय मेरी अन्यत्र उठ-बैठ नहीं रही। यहाँ मेरा कोई शत्रु नहीं, तो मित्र भी नहीं। छात्रोंमें मैंने मदा ही एक-सा व्यवहार किया और जान-बुझकर किसीके साथ पक्षपात नहीं किया। मेरे विद्यार्थी प्रायः बुन्देलखण्डके होते थे। मेरे सहाध्यायी भी वहीके थे। फलतः उन्हींके साथ मेरा विशेष सम्पर्क रहा। यत विद्वान् बुन्देलखण्डमें ही होते हैं, अतः आज भी मेरे सुपरिचित मुझे बुन्देलखण्डका समझत हैं।

यहाँ रहते हुए मैं ममाजके सम्पर्कमें भी आया। सबसे प्रथम मुझे शास्त्र-प्रवचनके लिए कलकत्ता रथयात्रा महोत्सव पर जाना पड़ा। उस समय कलकत्तामें प० झम्पनलालजी, प० गजाधरलालजी, प० श्रीलालजी आदि विद्वान् बगते थे। मेरी प्रथम शास्त्रसभामें ये सब उपस्थित थे। मुझसे एक प्रश्न किया गया जो मेरे लिए एकदम नया था। किन्तु मैं धबराया नहीं और मैंने अपनी बुद्धिमें जो उत्तर दिया, वह ठीक निकला। इसमें मेरा साहस बढ़ा। उस समय जीवदया प्रचारिणी सभाके मंत्री प० बाबू रामजी भी उपस्थित थे। जब मैं शास्त्र बौचकर उठा, तो उन्होंने मेरी पीठ ठोकी। मैं पास हुआ।

उस समय जैन मित्रमण्डल धर्मपुरा, दिल्ली महावीर जयन्ती बड़े ठाठमें मनाता था और विद्वानोंका वहाँ जमघट रहता था। उसमें सम्मिलित होना सौभाग्य माना जाता था। मुझे भी वह सौभाग्य प्राप्त हुआ। वह मेरा प्रथम सार्वजनिक भाषण था। अतः तैयारी करके गया था। सभापतिके आसनपर बैरिस्टर चम्पतराय विराजमान थे। मेरे भाषणके मध्यमें मण्डलके प्रधान मंत्री बा० उमरावसिंहजीने सभापतिसे कहा—बड़ा जमा हुआ भाषण हो रहा है। जब मैंने यह कहकर भाषण समाप्त किया कि मैं थक गया हूँ, तो बैरिस्टर सा० तत्काल बोले—आप बोलते-बोलते भले ही थक गये हो, हम लोग तो सुनते-सुनते नहीं थके।

उसी साल मुझे धर्मपुरा, दिल्लीसे दशलक्षणीका निमंत्रण मिला और सबसे प्रथम मानपत्र भी मुझे वहीसे मिला। यह घटना मन् १९३४ की है। इस तरह मैं धीरे-धीरे समाजके सम्पर्कमें आया और मुझे उससे प्रोत्साहन मिलता गया।

मेरे बाल सहाध्यायी प० राजेन्द्रकुमारजी उस समय अम्बाला छावनीमें लाला शिबामलजीकी पुत्री चम्पावतीको पढ़ाते थे। चम्पावतीक! स्वर्गवास होनेपर उनकी स्मृतिमें एक ट्रैक्टमाला स्थापित की गई, और उसमें मुझे भी एक ट्रैक्ट अहिंसा शीर्षक लिखना पड़ा। सभ्यतया वह मेरा प्रथम लेखन कार्य था।

बादको अम्बाला छावनीमें शास्त्रार्थ सचकी स्थापना हुई और उससे एक पाक्षिक पत्र जनप्रदर्शन प्रकाशित हुआ। मैं सहायक सम्पादक बनाया गया। तब मुझे लेख लिखनेका अभ्यास नहीं था। एक लेख लिखनेमें घंटों बीत जाते थे। बादको तो जब सचने साप्ताहिक पत्र जनसन्देश प्रकाशित किया, मैं उसका सम्पादक बना और मुझे उसके लिए प्रति सप्ताह सम्पादकीय लिखना पड़ा। इस तरह मैं लेखक बना।

प्रारम्भमें ही मेरी यह नीति रही कि जो कुछ लिखा जाय, वह व्यक्तिगत राग-द्वेषमें उपर उठकर लिखा जाय। फिर भी, अपनी कमजोरियोंके कारण मेरे लेखनमें कभी-कभी कटुता भी आ जाती थी। मेरी नीति सदा माध्यम-मार्गी रही। मैं न तो प्रत्येक सुधारका विरोधी था और न समर्थक। मैंने जैन शास्त्रोका निष्पक्ष रीतिसे जो अव्ययन किया था उससे मेरा एक दृष्टिकोण बन गया था—आगमके विपरीत लिखना नहीं और रूढ़िको मान्यता देना नहीं। अपने इसी दृष्टिकोणको सामने रखकर मैं सामाजिक विषयोपर तथा धार्मिक चर्चाओपर लिखता रहा हूँ। जैन जातियोंमें परम्पर विवाह सम्बन्धका मैं पक्षपाती हूँ। प० आशाधरजीने सागर-धर्ममृतमें लिखा है—“साधर्मिको ही कन्या देनी चाहिये जिससे उसके धार्मिक स्वरूप नष्ट न हो।” अतः मुझमें जातिकी अपेक्षा धर्मका ही पक्षपात विशय रहा है। मैंने जातिवादको भी प्रश्रय नहीं दिया। जा जैन धर्मावलम्बी है, वह मेरा सजातीय है। यही मेरी श्रद्धा है। हाँ, खान-पानमें शुद्धताका पक्षपाती रहा हूँ। किन्तु मुनियोंके द्वारा आहारदान देनेवालेसे कर्गद जाने-वाली शूद्रजल त्यागकी प्रतिज्ञाका मैं विरोधी हूँ। मैं इसे शास्त्र-सम्मत नहीं मानता। प० आशाधरजीने सत् शूद्रको आहारदान देनेका अधिकारी माना है। हरिजनोके सम्बन्धमें भी मैं प० आशाधरजीके मतका अनुयायी हूँ कि आचार-शुद्धि और शारीरिक शुद्धिके साथ शूद्र भी धर्मसाधनका अथायोग्य अधिकारी हो सकता है। आजके बदलते समयमें हमें परम्परागत रूढ़िमें चिपका न रहकर शास्त्रसम्मत परिवर्तनको अपनानेमें ही हित है, यह मेरी दृष्टि रही है। मैंने सन्देशके द्वारा वर्तमान मुनिमार्गमें बढ़ते जिनिलाचारका विरोध किया है। इसमें मुनियोंके भक्त मुझे मुनि-विरोधी मान सकते हैं। किन्तु कोई जैन धर्मानुयायी मुनिमार्गका विरोधी नहीं हो सकता। मुनिमार्ग आत्मकल्याणके लिए है। उसमें अपनाकर मुनिमार्ग विरोधी क्रियाएँ करनेसे आत्मकल्याण तो सम्भव नहीं है, मुनिमार्गपर भी दूषण आता है।

लगभग तीन दशकोंसे सोनगढके विरुद्ध प्रचार चला है। मेरी दृष्टिसे उस प्रचारमें साधर्मिकान्तर का लेश भी नहीं है। जिस व्यक्तिके स्वतः प्रेरित होकर दि० जैनधर्मको स्वीकार किया, मतिपूजा विरोधी सम्प्रदायका गुप्त होते हुए सौराष्ट्रमें दिगम्बर जैन मन्दिरोंकी शृंखला खड़ी कर दी, जिस सौराष्ट्रमें दिगम्बर जैन नाममात्रको थे, उसे दिगम्बर जैनोका गढ़ बना दिया, उस व्यक्तिके प्रति विरोधित्यक्त चित्तमें थोड़ा-सा आदर-भाव न होना क्या धर्मका परिचायक है? ऐसे व्यक्तिका जिन्होंने बहिष्कार किया, जिनवाणीकी अवमानना की, उन्हें क्या कहा जाये, समझमें नहीं आता? यह सब दिगम्बर जैनधर्मके लिए महान् हानिकारक है। अनुचित बातोंका विरोध होना चाहिये किन्तु उन्हें दिगम्बर जैन न माननेमें क्या तुक है? आज समयसारकी चर्चा सर्वत्र है निमित्त-उपादानको साधारण-जन भी जानने लगे हैं। जो सोनगढ विरोधी हैं, वे आज भी धर्मज्ञानमें शून्य जैसे हैं। उनमें शास्त्रीय चर्चके प्रति रचि नहीं है, क्योंकि वे उनसे अनजान हैं।

यह सब मैं अपने अभिप्रायानुसार लिख रहा हूँ क्योंकि मुझे अपना अन्तरंग परिचय भी तो देना है। जैनधर्म एक सत्यनिष्ठ धर्म है। उसका मञ्चा अनुयायी किसीके भी साथ अन्याय नहीं कर सकता। न तो वह सत्यका अपलाप कर सकता है और न सत्यका आगेपण कर सकता है। किन्तु खेद है कि आज धर्ममें भी राजनीति घुस गई है और राजनैतिक पार्टियोंकी दलबन्दीकी तरह धर्ममें भी दलबन्दी चल पड़ी

है। अब धार्मिक प्रश्नोंका निर्णय शास्त्रके आधारपर न करके दलबन्दीके आधारपर किया जाता है, इससे धर्मको भी क्षति पहुँच रही है। नई पीढ़ी धर्मसे विमुख होती जाती है और उस ओर हमारा ध्यान नहीं है। अस्तु।

जैनसाहित्य और उसके रचयिता आचार्यों के इतिवृत्तके सम्बन्धमें स्व० नाथूरामजी प्रेमी और स्व० प० जुगलकिशोरजी मुस्तारकी देन अपूर्व है। ये दोनों ही सस्कृतके पठित पंडित नहीं थे। किन्तु दोनोंने ही स्वतः अभ्यास करके ऐसी सूक्ष्म दृष्टि प्राप्त की थी कि सस्कृत-प्राकृतके शास्त्रोंमेंसे मतलबकी बात पकड़ लेते थे। और मुस्तार साहबकी सूक्ष्म-बुझ और अनुमन्धान शैली तो बेजोड़ थी। प्रेमीजीने तथा मुस्तार साहबने जैनहितैषीमें अनेक लेख जैनसाहित्य और जैनाचार्योंके सम्बन्धमें लिखे जो बादको पुस्तकाकार भी प्रकाशित हुए। प्रेमीजीने स्व० सेठ माणिकचन्द्रजी बम्बईकी स्मृतिमें एक ग्रन्थमाला स्थापित की और उसमें अनेक अप्रकाशित ग्रन्थोंको प्रकाशित करके जैन साहित्यकी श्रीवृद्धि की। उसी ग्रन्थमालासे आचार्य समन्तभद्रका रत्नकरण्डध्रावकाचार मुस्तार साहबकी विद्वत्तापूर्ण प्रस्तावनाके साथ प्रकाशित हुआ। आचार्य समन्तभद्र और उनके कृतित्वके सम्बन्धमें तथा टीकाकार प्रभाचन्द्रके सम्बन्धमें मुस्तार साहबने अपने जीवनभरको शोध मामग्रीके साथ प्रकाश डाला था। उसको पढ़कर मेरी रूचि जैनसाहित्य और उसके इतिहासकी ओर हुई तथा मुस्तार साहबके द्वारा अनेकान्त पत्रके प्रकाशनके माथ मैं उस ओर अधिकारि अधिक रुचि लेने लगा। जब प० सुखलालजी और प० बेचरदासजीके सम्पादकत्वमें सिद्धमेनके मन्त्रिततर्कका प्रकाशन गुजरात विद्यापीठ, अहमदाबादसे हुआ, तो प्रेमीजीकी भावना हुई कि किसी दिगम्बर ग्रन्थका सम्पादन भी इसी रूपमें होना चाहिये। तब उन्होंने मुझे और स्व० प० महेन्द्रकुमारजी न्यायाचार्यको आचार्य प्रभाचन्द्रके न्यायकुमुदचन्द्रका भार सौंपा। उसी समय मैंने न्यायकुमुदचन्द्रके प्रथम भागमें प्रकाशित उसकी प्रस्तावना लिखी जिसे प्रेमीजीने पसन्द किया था।

सन् ४१ में भा० दि० जैन मघने वाराणसीमें श्री जयधवल सिद्धान्त ग्रन्थके प्रकाशनके लिए जयधवल कार्यालय स्थापित किया। उसमें मेरे सिवाय प० फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री और न्यायाचार्य प० महेन्द्रकुमारजी कार्य करते थे। इससे पूर्व प० फूलचन्द्रजी धवल नामक सिद्धान्त ग्रन्थके सम्पादनका कार्य कर चुके थे, अतः उन्हें ऐसे कार्यका विशेष अनुभव था। प्रथम खण्डके प्रकाशनके बाद प० महेन्द्रकुमारजी तो पृथक् हो गये किन्तु प० फूलचन्द्रजीके साथ मैं लगा रहा। उसी समयके लगभग उज्जैनके साहित्यप्रेमी सेठ लालचन्दजीकी ओरसे जैनधर्म पर सर्वश्रेष्ठ रचनाके लिए पारितोषिककी घोषणा हुई और मैंने जैनधर्म पुस्तक लिखकर वह पारितोषिक प्राप्त किया। उसके अबतक चार सस्करण प्रकाशित हो चुके हैं। सन् ५३ के लगभग श्री गणेशप्रसाद वर्णी ग्रन्थमालाने जैनसाहित्यके इतिहास निर्माणकी एक योजना चालू की। उसमें रहकर मैंने जैनसाहित्यके इतिहासकी पूर्वपीठिका तथा जैनसाहित्यका इतिहास लिखा जो उक्त ग्रन्थमालासे प्रकाशित हुआ।

एक तरहसे बनारसमें जयधवल कार्यालयको स्थापनाके साथ ही मेरे साहित्यिक जीवनका सूत्रपात होता है। श्री स्यादाद महाविद्यालय प्रातः काल छह बजेसे बारह तक लगता था। अतः सन् ४१ से मेरी यह नियमित चर्चा रही है कि प्रातः कालका समय पढ़ानेमें और सायंकालका समय लेखनमें अभी तक भी बीतता रहा है।

डॉ० हारालालजीके स्वर्गवासके पश्चात् भारतीय ज्ञानपीठके अन्तर्गत मूर्तिदेवी ग्रन्थमालाके सहायक सम्पादकका भार मुझे बहन करना पड़ा और डॉ० ए० एन० उपाध्येके स्वर्गवासके पश्चात् श्री जीवराज जैन ग्रन्थमाला शोलापुरके सम्पादकका भार भी मुझे ही बहन करना पड़ा है। इस तरह मेरा समस्त

जीवन पठन-पाठन और सम्पादन-लेखनमें ही बीता । और इन पक्षियोंके लेखनके समय भी वह क्रम चालू है, क्योंकि अभी मेरा पुरुषार्थ बना है और मुझसे खाली बँठा नहीं जाता है ।

अपने उक्त जीवनके प्रकाशमें जब मैं अपने जीवनको एक पक्षितके रूपमें आँकता हूँ तो मुझे अपने पक्षित जीवनपर असन्तोष नहीं होता । यदि मैं पक्षित न बनकर साधारण गृहस्थ ही रहा होता तो मेरे जीवनका उपयोग भी अपने पारिवारिक झगड़ोंमें ही बीतता । न मैं आत्माको जानता, न परमात्माको जानता । समस्त जीवन “नोन तेल लकड़ी” की चिन्तामें ही बीत जाता । भगवान् महावीर और उनकी वाणीके पठन-पाठनमें, आचार्य कुन्दकुन्द, समन्तभद्र, पूज्यपाद, नेमिचन्द्र, अकल्कदेव, वीरसेन स्वामी, विद्यानन्द, प्रभाचन्द्र, अमृतचन्द्र आदि महान् आचार्योंके ग्रन्थरत्नोंका आलोडन करनेमें जो सुख मिला है, उसे मैं लेखनीसे लिखनेमें असमर्थ हूँ । खेद यही है कि मैंने अपने ज्ञानका उपयोग आत्महितमें नहीं किया । यह जानते हुए भी कि मैं द्रव्यकर्म, भावकर्म और नोकमेंसे भिन्न एक स्वतन्त्र चेतन द्रव्य हूँ, मुझे ससार, शरीर और भोगोंसे आन्तरिक बिराग नहीं होता और इस परसे मैं यह निष्कर्ष निकालता हूँ कि मेरी आत्मासे मिथ्यात्वका पर्दा हटा नहीं है, यद्यपि जीवनभर मैंने सच्चे देवशास्त्र गुरुकी ही श्रद्धा की है, उमीकी प्राप्तिके लिए मैं प्रयत्नशील हूँ और आप सबका आशीर्वाद चाहता हूँ ।

आज जैनसमाज एक व्यापारी समाज है और सब तीर्थंकर, जिन्होंने जैनधर्मका प्रवर्तन किया, क्षत्रिय थे । धीरे-धीरे क्षत्रियोंसे जैनधर्म लुप्त हो गया । हिन्दू समाजकी तरह जैनसमाजमें ब्राह्मण जाति नहीं रही है । ब्राह्मण जातिकी कार्य ही हिन्दू धर्मका संरक्षण और प्रचार है । जैनसमाजमें यह कार्य प्रायः ससारत्यागी मुनिगण और आचार्य करते थे । धीरे-धीरे उनका भी लोप होनेसे समाजके सामने कठिनाई उपस्थित हुई । तब संस्कृतके महाविद्यालय स्थापित करके विद्वानोंको परम्परा चालूकी गई । इस परम्पराने लगभग सात दशकों तक समाजमें धार्मिक शिक्षा और धर्मोपदेशका कार्य किया । संस्कृत और प्राकृतके ग्रन्थोंका भाषानुवाद किया और इस तरह जैनसाहित्यका भी संरक्षण और संवर्धन किया । किन्तु सामयिक परिस्थितिके बदलनेसे अब इस विद्वत्परम्पराका भी अन्त सन्निकट प्रतीत होता है । क्योंकि अब इस मार्गमें न तो आर्थिक ही आकर्षण रहा है और न लौकिक ही । महगाईकी अत्यधिकताके कारण एक परिवारके निर्वाहके लिये जितना अर्थ आवश्यक है उतना समाजसे मिलता नहीं है । अतः छात्र भी धार्मिक शिक्षाकी ओर ध्यान न देकर लौकिक शिक्षामें ही रुचि रखते हैं । किन्तु आजका पण्डित उनका संतोष नहीं कर सकता । इस स्थितिसे विषम समस्या पैदा हो रही है । जब तक जैनसमाज जैन विद्वानोंके पोषणके लिये आवश्यक आर्थिक व्यवस्था नहीं करेगा तब तक इस परम्पराका चालू रखना अशक्य होता जायेगा । अतः समाजको इधर ध्यान देना चाहिये । और एक विद्वानको (५००) से कम वेतन नहीं देना चाहिये । यदि ऐसा हो जाये तो इस क्षेत्रमें आकर्षण बढ़ सकता है । उसके अभावमें जैनसमाजके सामने विषम समस्या पैदा हो जायेगी ।

वस्तुतः जैनधर्म आत्मकल्याणके लिये है, जीविकाके लिये नहीं है । किन्तु गृहस्थाश्रममें रहनेवालेका जीवन निर्वाह तो आत्मकल्याणसे हो नह' सकता । अतः उसे जीवन निर्वाहके लिये धनकी आवश्यकता है । आजीविकाके अन्य साधन अपनानेसे रुचि उधर ही लग जाती है । अतः आर्थिक क्षेत्रमें कार्य करनेवाले विद्वानोंका उपयोग उसी ओर रहे, इसके लिये उन्हें जीविकाकी ओरसे निराकुल करना ही चाहिये । साथ ही विद्वत्ताके योग्य-सन्मान भी उन्हें दिया जाता चाहिये । स्कूल कालिजोंमें अध्यापकोंकी जो स्थिति होती है वही स्थिति जैन विद्वानोंकी जब तक नहीं होगी तब तक यह समस्या सुलझ नहीं सकती ।

मेरा यह अनुभव है कि विद्वानोंको मन्मान दो कारणोंसे मिल सकता है । एक निरीहवृत्ति और दूसरे विद्वत्ता । निरीहवृत्ति तब तक संभव नहीं है जब तक जीवन निर्वाहके योग्य आजीविका न हो । और उसके

लिये यह भी आवश्यक है कि विद्वान केवल परीक्षा पास न हो, किन्तु उसे जिनागमका रहस्य भी ज्ञात हो, भाषणकलामे भी कुशल हो और शास्त्रीय प्रश्नोका उत्तर शास्त्राधारसे देनेकी क्षमता हो। इसके लिये उस शास्त्राम्यासी होना आवश्यक है।

आजकल तो छात्रोमे शास्त्राम्यासकी रुचि नहीं पाई जाती। कक्षामे पढ़ते समय भी वे अन्यमनस्क रहते हैं। परीक्षामें नकल करके पास होते हैं। ऐसी स्थितिमे उन्हें विषयका ज्ञान कैसे सम्भव है। और उसके अभावमें वे कैसे समाज पर अपना प्रभाव डालनेमे सक्षम हो सकते हैं। अतः दोनों ही ओरसे अपनी-अपनी गृहियोंको दूर करने पर ही समस्याका हल निकल सकता है। उसके बिना परिस्थितिमे सुधार सम्भव नहीं है। आशा है समाज इधर ध्यान देगा तथा विद्वान बननेके इच्छुक भी ध्यान देंगे।

●

## जीवनकी एक झलक : पण्डित कैलाशचन्द्रजी

सतीशकुमार जैन, असिस्टेंट कमिश्नर (वन), भारत सरकार, नई दिल्ली

अपनोंके विषयमें अधिक जानते हुए भी अधिक नहीं लिखा जा सकता। यही स्थिति मेरी भी है। जिन्हें सदैव जीवनमें सर्वाधिक सम्मान दिया है, उनके विषयमें क्या लिखा जाये, क्या छोड़ा जाये यही ऊहापोहकी स्थिति बनी रहती है।

**जन्म और मातापिता**—छोटेसे कस्बेमें माधारण परिवारमें लाला मुमहीलाल जैनके कनिष्ठ पुत्रके रूपमें जन्मे बालक कैलाशचन्द्रके विषयमें किसको यह पूर्वाभास हो सकता था कि भविष्यमें यह बालक देशवै अग्रणी विद्वानोंमें भी आदरपूर्ण स्थान प्राप्त करेगा।

पण्डितजीका जन्म उत्तरप्रदेशके आमो और खण्डमारीके लिये पर्याप्त प्रसिद्ध कस्बे नहटौर (जिला बिजनौर) में कार्तिक शुक्ला द्वादसी, सवत १९६० (सन १९०३) में हुआ। हम नहटौर वालोंको गर्व है कि सरलस्वभावी एवं जैनदर्शनके उद्भूत विद्वान् सिद्धान्ताचार्य प० कैलाशचन्द्रजीका जन्म इसी मिट्टीमें हुआ है। पण्डितजी का समचा परिवार सरल स्वभावके लिये सारे नहटौरमें प्रसिद्ध था। पिता श्री मुमहीलालजी, अत्यन्त हमोड प्रकृतिके सरल स्वभावी तथा सन्तुष्ट व्यक्ति थे। प० जीके ज्येष्ठ भ्राता स्व० श्री शिखरचन्द्रजी समाज-सेवा, भजनोके गायन, पर्युषण पत्र पर प्रभातफेरीके संचालन तथा लतीफबाजीके लिये प्रसिद्ध थे। उनके मकानसे सलग्न श्री दिगम्बर जैन मन्दिरके चबूतरों पर मायकालको बैठकर बच्चे एवं वयस्क समान रूपसे उनकी रोचक वणन शैलीका आनन्द उठाते थे। पण्डितजीके मार्गदर्शनमें श्री शिखरचन्द्रजीका विशेष हाथ रहा।

**शिक्षा-दीक्षा और जीवन चरित्र**—पण्डितजीकी आरम्भिक शैक्षिक स्थानीय जैन पाठशालामें, जो मन्दिरजीके ठीक सामने थी, आरम्भ हुई। जैन समाजके ख्यातिप्राप्त वरप्रेमी रायबहादुर द्वारकाप्रसाद जैन, गेरिसन इन्जीनियर, जो सेवा निवृत्त होनेके पश्चात् नहटौरमें ही अपने विशाल भवनमें रहने लगे थे, बालकोंकी धर्म एवं हिन्दी परीक्षा लिया करते थे। रायबहादुर साहब बालक कैलाशचन्द्रके जैन धर्म, हिन्दी प्रेम तथा सुन्दर व्यक्तित्वसे अधिक प्रभावित हुए और उन्हींके सुझाव पर श्री शिखरचन्द्रजी आपको स्यादाद महाविद्यालय, वाराणसीमें प्रविष्ट करानेके लिये तैयार हो गये। सन् १९१५ की भाद्रपद मासकी कृष्ण चतुर्थी, आपके वहाँ प्रवेशका प्रथम दिन थी। उस समय पण्डितजीकी अवस्था १० वर्षकी थी और भाई शिखरचन्द्रजीकी १८ वर्ष। इस कारण उनके साथ वाराणसी जाने में पण्डितजीको घर पर कोई धबराहट नहीं हुई थी।

उस समय स्यादाद महाविद्यालयका प्रबन्ध प० उमरावसिंहजीके हाथोंमें था, जो पण्डित गोपाल दासजी बरेयाके पांच मुख्य शिष्योंमें से एक थे। उमरावसिंहजी वहाँ सन् १९१८ तक रहे, उसमें पश्चात् उन्होंने ब्रह्मचर्य व्रत धारण कर ब्र० ज्ञानानन्द नाम धारण कर लिया था। प० उमरावसिंहजीका अनुशासन कठोर था। नहटौरमें पक्षीके समान स्वच्छन्द रहनेवाले बालक कैलाशचन्द्रका मन यहाँ तीन दिनमें ही उच्चाट हो गया। शिखरचन्द्रजी तब तक वहीं रुके हुए थे। पण्डितजीने उनसे नहटौर वापिस ले चलनेका प्रबल आग्रह किया। विद्यालयमें उन्हें तीन दिन तीन वर्षसे भी अधिक लम्बे लगे। घरके स्वच्छन्द वातावरण एवं परिवार वालोंकी अविकल स्मृतिने इन्हें विकल कर दिया। श्री शिखरचन्द्रके नहटौर जानेका नाम लेते ही पण्डितजीके मनमें गहरी उदासी छा जाती थी। वह पित्रेमें बन्द पक्षीके समान छटपटाने लगे। उनके मुख

पर उदासी एव आँखोंमें आँसू अन्ततः सहोदरसे भी सहन न हुआ और वह उन्हें घर वापिस ले चलनेके लिये सज्जित हो गये। पण्डितजीकी प्रसन्नताका पारावार न रहा। लेकिन समस्या यह थी कि उस कठोर अनुशासन एव देख-रेखसे निकलकर बिना किसीकी पता चले स्टेशन तक कैसे पहुँचा जाये। दोनों भाई विद्यालयके अधिकारियों तथा विद्यार्थियोंकी आँखोंसे बचकर वहाँसे निकल भागनेका उपाय सोचने लगे। बहुत देर तक माथापच्ची करनेके पश्चात् विद्यालयकी सध्याकी प्रार्थनाके पश्चात् भाग निकलनेका कार्यक्रम निश्चित किया गया। प्रार्थनाके समय स्वयं प० उमरावसिंहजीकी उपस्थितिमें छात्रोंकी हाजिरी ली जाती थी। पण्डितजीको आशा थी कि प्रार्थनामें उपस्थित रहनेके कारण अधिकारी उनकी ओरसे निश्चिन्त हो जायेंगे और वह बेवकूत वहाँसे निकल सकेंगे। योजनानुसार सध्या आनेपर प्रार्थनाके पश्चात् भाई श्री शिखरचन्द्र अपना बोरिया-बन्धना उठाकर विद्यालयसे रवाना हुए। आँख बचाकर उछलते हुए हृदयसे बालक कैलाशचन्द्र भी एक-दो-तीन हो गया। किन्तु सकटको कहाँ टलना था। विद्यालयके फाटकसे कुछ ही पग आगे जाने पर एक कर्मचारीसे भेट हो गयी। दोनोंके चेहरोपर बदहवासी देखकर उसे कुछ शक हुआ और उसने धुरकट पूछा, “कहाँ जा रहे हो।” बालक कैलाशचन्द्र इसपर कुछ सकपकाया, किन्तु साहस पूर्वक उत्तर दिया, “भाईको पहुँचाने जा रहे हैं।” सन्तुष्ट होकर कर्मचारी आगे बढ़ गया। एक मोर्चा तो फतह कर लिया गया था। एक तेज चलनेवाला डक्का लेकर स्टेशन पहुँच गये किन्तु पता चला कि रात्रिमें कोई भी गाडी घरकी ओर नहीं जाती। विवश होकर मुमाफिरखानेमें बिस्तर बिछाकर भाईके साथ लेटना पड़ा। भाई तो शीघ्र ही गहरी नीदमें मग्न हो गये किन्तु पण्डितजीको नीद भली प्रकार न आई। पुकारनेका भारी गवद सुनकर दोनोंकी ही आँख खुल गयी और सामने देखकर दोनोंको ही हैराना हो गयी। प० उमरावसिंहजी दो यमदूतों सहित सशरीर पकड़नेके लिए तैयार खड़े थे। झटसे उन्होंने पण्डितजीको उठाया और डक्कामें गवार होकर विद्यालय ले चले। भाई शिखरचन्द्र विवशतासे कुछ न कर सके और अश्रुपूर्ण नेत्रोंसे विदा किया। लगभग १५ दिन तक पण्डितजीका मन खिन्न रहा। इस बीचमें प० उमरावसिंह पत्रिकाओंके चित्रों द्वारा उनका मनोरंजन करनेका प्रयत्न करते रहे।

पण्डितजी मानते हैं कि यदि प० उमरावसिंह उस समय उनकी ओरसे उदासीन हो जाते तो उनके प्रारम्भिक जीवनकी यह घटना उनके भविष्यके जीवनपर गहरा पर्दा डाल लेती। प० उमरावसिंहकी भाँति शिक्षा संस्थाओंके कितने प्रबन्धक अथवा अध्यापक इस प्रकार अपने कर्तव्यका पालन करते हैं ?

तरुणावस्थामें पण्डितजी राष्ट्रीय भावनाओंसे प्रभावित हुए बिना न रह सके। सन् १९२१ में आपने कलकत्ताकी न्यायतीर्थकी सरकारी परीक्षाका बहिष्कार महात्मा गान्धी द्वारा चलाये गये असहयोग आन्दोलनके कारण किया। उस समय विद्याभ्ययन छोड़कर कुछ समय नहटौर ही रहे। किन्तु वहाँ मन न लगनेपर पुनः सन् १९२१ में मोरेनामें जैनसिद्धान्त विद्यालयमें, जिनका कालान्तरमें गोपालदास जैन विद्यालयके रूपमें नाम पड़ा, अध्ययनके लिए आये। वहाँ १९२३ तक रहे और वहीसे शास्त्री परीक्षा उत्तीर्ण की। सन् १९२३में स्याद्वाद विद्यालयमें आप अध्यापक नियुक्त होकर आये। आरम्भमें वहाँ एक वर्ष ही कार्य किया था कि अस्वस्थ होनेपर महाविद्यालयसे नहटौर वापिस चले गये। दिसम्बर १९२७ में अनुरोधपर आप पुनः स्याद्वाद महाविद्यालय वाराणसीमें आये। १९३१में यहाँसे बंगाल संस्कृत एसोसियेशनकी न्यायतीर्थ परीक्षा प्रथम श्रेणीमें उत्तीर्ण की। ४ दिसम्बर १९७२ में अवकाश प्राप्त करनेके समय तक आप वहाँके सफल एव यशस्वी प्रधानाचार्य रहे।

तत्कालीन युगकी कुछ बातें—मेरे प्रश्न करनेपर कि उस समय विद्यार्थियोंमें पढ़नेके प्रति कितनी लगन थी, पण्डितजीने बतलाया कि स्याद्वाद महाविद्यालयमें विद्यार्थी एक-दूसरेको बिना विदित हुए पढ़ते थे।



वे छिप-छिपकर रात्रिमें पढ़ना आरम्भ करते थे। अतएव वह भी रात्रिमें १२ बजे उठकर पढ़ने बैठ जाते थे। बाबा भागीरथ वर्णी, जो उस समय यहाँके सरक्षक थे, तथा प० उमरावमिहके कहनेपर कि इससे स्वास्थ्यपर प्रतिकूल प्रभाव पड़ेगा, पण्डितजीने इतनी रातसे उठकर पढ़ना बन्द किया। पण्डितजीके विचारमें विद्यार्थी अब उतनी लगनसे शिक्षा ग्रहण नहीं करते। इसी सन्दर्भमें पण्डितजीने एक रोचक बात और बतलाई कि उस समय पढ़ाईके लिये जितना तेल मिलता था, वह रात्रिभरकी पढ़ाईके लिए पर्याप्त नहीं होता था, अतएव विद्यार्थी एक-दूसरेका तेल चुरा लिया करते थे। विद्यार्थियोंकी यह अब चोरी थी।

उस समय शिक्षा देनेमें स्वार्थ एव भ्रष्टाचार नहीं था। त्याग एव निस्वार्थ सेवाका ही वातावरण था। प० गोपालदासजी विद्यालयसे बिना कुछ लिये ही वहाँ शिक्षा देते थे। इस सद्बृत्तिका पण्डितजी पर पूर्ण प्रभाव पड़ा है और इसी कारण उनको धनका मोह कभी नहीं हुआ। अपने सम्पूर्ण अध्यापनकालमें आप केवल आवश्यक बतन लेकर ही स्थापित महाविद्यालयको विकसित करने एवं योग्यसे योग्य छात्र निर्माण करनेमें जुटे रहे। पण्डितजी जैसे रूपातिप्राप्त एव प्रखर विद्वान्के लिये किसी धनाढ्य सम्प्रदायमें अच्छेसे अच्छा बतन पाना कोई कठिन कार्य नहीं था।

**व्यक्तित्व और सार्वजनिकता—**पर्युषण पर्व पर नहटौरमें पण्डितजीके कभी-कभी शास्त्र प्रवचन करने पर वहाँकी जैन समाजमें विशेष उत्साह रहता था। कठिन प्रसंगोंका विवेचन होने पर बहुधा मैं बाल सुलभ जिज्ञासासे समाधान हेतु पण्डितजीसे लम्बे प्रश्न किया करता था और पण्डितजी थे कि गद्गद मनसे कठिन विषयोंको सरल रूपमें मेरेमें हृदयगम करानेका प्रयत्न करते थे। नवयुवक वर्गकी धर्ममें आस्था ऐसे विद्वानोंके सहयोगसे ही पनप सकती है।

पण्डितजीका सर्वप्रथम सार्वजनिक भाषण सन् १९३४ में धर्मपुराकी जैन सभामें हुआ। उसी समय आपको सर्वप्रथम मानपत्र भी भेंट किया गया था। इस प्रकार दिल्लीमें ही आपका सार्वजनिक जीवन आरम्भ हुआ। तबसे आपका सार्वजनिक जीवन अनवरत रूपसे अधिकसे अधिक गौरवपूर्ण बनता जा रहा है।

स्थापित महाविद्यालयके तो पण्डितजी प्राण ही बन गये हैं। देशमें अधिकांश जैन विद्वान इसी विद्यालयसे उत्पन्न हुए। आपके सरल स्वभाव एव सादे जीवनकी विद्यालयके विद्यार्थियों पर गहरी छाप रही है। लगभग ६०० से अधिक विद्यार्थी आपसे शिक्षा प्राप्तकर देशमें अनेक उत्तरदायित्वपूर्ण स्थानों पर कार्य कर रहे हैं। अनेक सुप्रसिद्ध जैन विद्वान् पण्डितजीके शिष्य रहे हैं। अभी तक भी उनकी पण्डितजीमें गहरी श्रद्धा है।

विद्यार्थियोंमें गुरुजनोंके प्रति आदरभाव आप उनके उचित अध्ययन एवं जीवनके उत्कर्षके लिये आवश्यक मानते हैं। उसी परम्परामें अभी तक भी अपने गुरुओंमें बशीधरजी न्यायालकार, प० माणिक-चन्द्रजी न्यायाचार्य एव पण्डित देवकीनन्दनजीके प्रति आपकी अपार श्रद्धा है।

पण्डितजीने एक पूर्वं घटना बहुत विनोदपूर्वक सुनाई। सन् १९३४ में आप खुरजामें एक प्राचीन शास्त्र देखना चाहते थे। उसकी व्यवस्थासे सम्बन्धित एक महानुभाव यह नहीं चाहते थे कि उस शास्त्रको कोई देखे। पण्डितजीने पत्र लिखा तो उत्तर आया कि मैं उस समय खाली नहीं रहूँगा। इस कारण आनेका कष्ट न करें। फिर भी पण्डितजी खुरजा गये। उनको देखते ही महानुभावने कहा कि मैंने तो पहलेही आपको न आनेके लिये पत्र लिख दिया था। रात्रिमें पण्डितजीने मन्दिरमें शास्त्र प्रवचन किया। सारे श्रोता उससे प्रभावित हुये और वह सज्जन भी। फिर उन्होंने उससे उस शास्त्रको पण्डितजीको दिखाया। उस समय रुझिया इतनी कठिन थी कि योग्य विद्वानोंको भी प्राचीन शास्त्रोंको प्रकाशमें लानेके लिये कठिनाईका सामना करना पड़ता था।



स्याद्धाद महाविद्यालय के प्राचार्यत्व के प्रारम्भ मे सिद्धान्ताचार्य  
(सन् १९२७)



श्रीमती वगन्ता वो -पन्ना सिद्धान्ताचार्य



अपनी पत्नी सौ० वसन्तीदेवी, पुत्र सुपाश्वकुमार, पुत्रवधू गौ० सरोज, पोत्रो ( रजन एवं सजीवकुमार), पोत्रवधू  
सौ० पद्मा एवं प्रपोत्र चि० रवि के साथ मिहान्ताचार्य जी



पूज्य श्री १०८ आचार्य समन्तभद्र जी महाराज के साथ शास्त्रचर्चा में अन्य विद्वन्मंडली सहित सिद्धान्ताचार्य



बा० देवकुमार-शोधसंस्थान में आयोजित सिद्धान्ताचार्य-सम्मान को मगध विश्वविद्यालय के कुलपति से ग्रहण करते हुए सिद्धान्ताचार्य



श्री, १०८ मुनि विद्यानंद जी के सान्निध्य में आयोजित श्री जिनेन्द्र वर्णी के सम्मान-समारोह में बाल-आश्रम, दिल्ली में भाषण देते हुए



दिगम्बर जैन मंदिर, जनरलगज, कानपुर में दशलक्षणपर्व-प्रवचन करत हुए



आचार्य श्री १०८ समन्तभद्र जी महागज को आहार देते हुए मिट्टान्ताचार्य जी।



दि० जैन समाज एकता-सम्मेलन में समाजप्रमुख साहु शान्तिप्रसाद, सेठ राजकुमार-सिंह, आदि के साथ दिल्ली में



विद्वत्परिषद् के सागर अधिवेशन के अध्यक्ष अपने शिष्य आचार्य नैमिचन्द्र शास्त्री,  
आदि अन्य अन्यक्षों के साथ



सागर की आगमवचनिका में विद्वन्मण्डली के साथ लीन मिद्वान्ताचार्य पंडित  
कैलाशचन्द्र जी शास्त्री





पूज्यवर श्री १०५ गणेश वर्णी जी रुग्णावस्था में भी अत्यन्त शान्त और अडिग थे ।  
उनकी ममाधिकर्या में रत श्री बाबू छोटेलाल सरावगी के साथ  
कैलाशचन्द्र जी शास्त्री



पार्श्वनाथ वर्णी शान्तिनिकेतन, ईसरी में अपने गुरु प० वशीधर जी आदि के साथ  
पूज्य श्री १०५ वर्णीजी के प्रवचन में

**मौलिक लेखक और अनुवादक**—जैन शिक्षा एवं साहित्यमें पण्डितजीकी देन अपूर्व है। पं० नाथूरामजी प्रेमीकी प्रेरणासे आप साहित्य सृजनकी ओर प्रवृत्त हुये। स्व० पण्डित महेन्द्रकुमार न्यायाचार्यके साथ न्यायकुमुदचन्द्रका सम्पादन किया और उसकी विस्तृत भूमिका लिखी। पं० फूलचन्द्रजीके साथ भारतवर्षीय दिगम्बर जैन सघसे प्रकाशित जयध्वलाका लगभग १३ खण्डोंमें आपने सम्पादन किया। सन् १९४८ में उज्जैनके एक प्रसिद्ध विद्याप्रेमी स्व० से० लालचन्द्र सेठीने जैन धर्मपर सर्वोत्तम पुस्तकके लिये १००० रुपयेका पुरस्कार घोषित किया था। जैन धर्मकी विशेषताओंको समाहित करते हुए आपने जैनधर्म नामक पुस्तकको लिखा और वह पुरस्कार आपको ही मिला। जैन साहित्य जगत्में पण्डितजीका नाम वास्तव में इस पुस्तक द्वारा ही अमर हुआ। यह पुस्तक बाराणसी, सागर आदि विश्वविद्यालयोंमें पाठ्य पुस्तकके रूपमें मान्य है। इनके अतिरिक्त जैन साहित्यका इतिहास व उसकी पूर्वपीठिका (ग्रन्थ), जैन न्याय, तत्त्वार्थ सूत्रकी टीका, दक्षिण भारतमें जैनधर्म, अनागार धर्माभूत, सागार धर्माभूत, गोम्मटसार जीवकाण्ड और कर्म-काण्ड, भगवती आराधना, चरणानुयोग प्रवेशिका, नमस्कार महामन्त्र, भगवान् ऋषभदेव, सोमदेव उपासकाध्ययन आदि आपके द्वारा लिखित उच्चकोटिके ग्रन्थोंमें आपका गहन अध्ययन एवं विशद पाण्डित्य पूर्णरूपेण परिलक्षित है। 'भगवान् महावीरका अचेलक धर्म' भी आपकी अमूल्य रचना है।

**पत्रकार और सम्पादक**—जैन पत्रकारिताके क्षेत्रमें भी पण्डितजीकी सेवायें बहुमूल्य हैं। भारतवर्षीय दि० जैन सघ, मथुराके द्वारा आपकी पत्रकारिता मुखरित हुई। इस संस्थाके लिये पण्डितजीने अनथक कार्य किया है और अभीभी इसमें बेहद लगाव है। इसके आप कर्णधार हैं और प्रकाशन विभागके मंत्री हैं। सघने सर्वप्रथम जैनदर्शन पत्र प्रकाशित किया। सन् १९३९ में जैनसन्देशका प्रकाशन आरम्भ करने पर आप उसके सम्पादक बने। इस पत्रके सम्पादकीय वक्तव्योंके रूपमें आपके सैंकड़ों लेख प्रकाशित हुए हैं। पत्रकारिताके क्षेत्रमें पण्डितजीने कभी अपने हृदयकी आवाजके विरुद्ध नहीं लिखा। जाँचकर, परखकर, विचार मन्थन द्वारा जो आपको उचित लगा, निर्भीक भावमें उसीको लिखा, प्रतिपादित किया। इसी कारण कभी-कभी पण्डितजी आलोचनाके शिकार रहे हैं, किन्तु उससे वह किंचित भी अपने स्वतन्त्र लेखनके प्रति प्रभावित नहीं हुए हैं।

**पण्डितजीकी विशेषतायें**—वाट्यावस्था से अब तक पण्डितजीको सुननेका मुझे अनेकों बार अवसर मिला है। अनेक अवसरोंपर निकट बैठकर उनके अन्तरंगको छूनेका भी अवसर मिला है। किन्तु पाया है कि उनके विचारोंमें पूर्ण स्वतन्त्रता है—पण्डितजी पूर्णरूपेण परम्परावादी नहीं हैं, किन्तु वे समयकी माँगके अनुसार धर्ममूल्योंमें अथवा सिद्धान्तोंके परिवर्तनके बिल्कुल हामी नहीं हैं। वह मानते हैं कि निःसन्देह महावीर द्वारा प्रतिपादित धर्म अवश्य ही कठोर है किन्तु जैन धर्मके मूल्योंको मूलरूपसे जीवित रखनेके लिए उसको तो वैसे ही स्वीकारना आवश्यक होगा।

पण्डितजी अधिक संस्थाओंमें व्यस्त होकर अपना अमूल्य समय खोनेके पक्षमें नहीं हैं। फिर भी, वे कुछ महत्वपूर्ण संस्थाओंमें सबधित हैं। भारतवर्षीय दि० जैन विद्वत् परिषद्की स्थापनामें, जो वीर शासन-महोत्सवके समय १९४४ में स्थापित हुई थी, आपका मुख्य हाथ रहा है और आप उसके संरक्षक हैं। भारतीय ज्ञानपीठकी परामर्श समितिके आप सदस्य तथा मूर्तिदेवी जैन ग्रन्थमाला एवं जीवराज जैन ग्रन्थमाला, शोलापुरके आप सम्पादक हैं।

सुन्दर व्यक्तित्वने पण्डितजीके प्रभावशाली वक्तृत्वको चार चाँद लगाये है। वाणीकी मिठास हृदयमें गहराई तक उतरती जाती है। शास्त्र-प्रवचन हो अथवा विशाल सार्वजनिक आयोजन, श्रोतागण विभोर

होकर आपके स्पष्ट एवं अगाध सैद्धान्तिक और व्यावहारिक ज्ञानयुक्त विद्वत्तापूर्ण वक्तव्योंको सुनते अघाते नहीं। आपकी भाषण शैली विद्वत्तापूर्ण एवं विशिष्ट है। व्यावहारिक पुट देकर गूढ़से गूढ़ प्रकरणका विश्लेषण भी वे इस प्रकार करते हैं कि जन-साधारणको भी वह सहज गम्य हो जाता है। जनसमाजके कदाचित् ही ऐसे विशाल स मेलन होते हैं जहाँ आप निमंत्रित न किये जाते हो। अनेक मार्बजनिक अवसरों पर जनसमाजने आपका हृदयसे सम्मान किया है। १९४६ में सिवनीकी जैनसमाज द्वारा आपको मिद्धान्त-रत्नकी उपाधिसे तथा १९६३ में जैन सिद्धान्त भवन आराके हीरक जयन्ती महोत्सव पर मिद्धान्ताचार्यकी उपाधिसे विभूषित किया। सरस्वतीके इस उपासकने लक्ष्मीके प्रति कभी भी मोह नहीं रखा। कहा जाए तो उसके प्रति विरक्त ही रहे हैं। आपने स्वाध्याय महाविद्यालयके सम्पूर्ण अध्यय कालमें केवल आवश्यक बतन लेकर ही सम्मानपूर्ण जीवन व्यतीत किया है। साथ ही, उसमें नहटोरके परिवारके प्रति आर्थिक उत्तरदायित्वका निर्वह भी किया है। अनेक घनिष्ठ व्यक्ति आपकी किसी भी आर्थिक इच्छाकी पूर्ति करना अपना सौभाग्य मानते किन्तु पण्डितजी धनकी लालसाके प्रति सदैव निस्पृह ही रहे हैं। नहटौर आनेपर वहाँके व्यक्ति कभी आपसे विनोदमें पूछ लेते थे कि पण्डितजी, आपका जैमा यश है, उससे आप अच्छा आरामका जीवन व्यतीत करनेका प्रयास क्यों नहीं करते, तब मुस्कराहट भरे चेहरेसे पण्डितजीका उत्तर हुआ करता था, “काहूके लिए।”

पण्डितजी जैसा सन्तोषी व्यक्ति मैंने अपने मार्बजनिक जीवनमें अभी तक नहीं पाया है। साधारण भोजन मिल जाये, बम यह पर्याप्त है। आर्थिक स्थितिके ही प्रति नहीं, विषम पारिवारिक स्थितिमें भी पण्डितजी पूर्ण सन्तोषी रहे हैं। पत्नी बसन्ती बाईके दीर्घकालसे अर्द्ध-विधवा होनेपर भी पण्डितजीके निजी जीवनमें दुःख अथवा विषाद कभी नहीं आया है। आपके एकमात्र सुपुत्र श्री सुपार्श्व जैन, हैव्वी इन्जीनियरिंग कारपोरेशन गँचीमें अच्छे बड़े पदपर नियुक्त हैं, किन्तु आपका मन, धर्म एवं विद्या केन्द्र, वाराणसीमें ही लगता है। परम सन्तोषी वृत्तिमें आपका जीवन जिनवाणीको समृद्ध करने तथा अधिकसे अधिक विद्वान् उत्पन्न करनेके लिए अर्पित रहा है। आपके अनेक शिष्य विश्वविद्यालयों अथवा महा-विद्यालयोंमें प्राचार्य अथवा अध्यापक पदों पर कार्य कर रहे हैं। मेरे मनमें एक कमक अभी भी रह-रहकर उठ जाती है कि पण्डितजीके शिष्यके रूपमें संस्कृतमें जैनधर्मका अध्ययन किया होता तो मेरा जीवन भी धन्य हो जाता।

## जैसा देखा, जैसा सुना

श्रीकान्त गोयलीय, डालमियानगर

जैन जागरणके अग्रदूतके लेखक श्रीगोयलीयजीके शब्दोंमें, ‘बीमवी गताब्दी रूपी वधूका डोला अभी आया भी नहीं था कि उसके स्वागत समारोहके लिये समूचे भारतमें इस छोरमें उस छोर तक उत्साहकी लहर दौड़ गयी। जनतामें सेवा, तप, त्याग, बलिदानके भाव अकुरित हो उठ। वह अपने साथ राजनैतिक, धार्मिक और सामाजिक चेतना दहेज स्वरूप लायी जैन समाजमें भी होड़-सी मच गयी। राजा लक्ष्मणदास आदि महामात्रीकी स्थापना कर ही चुके थे। पण्डित गोपालदासजी बरैया भी मुरैनामें आसन मारकर बैठ गये और न्यायाचार्य गणेशप्रसादजी व दावा भागीरथजी वर्षों बनारसमें धूनी रमा बैठे। इनके द्वारा स्थापित स्याद्वाद विद्यालयमें ५० कैलाशचन्द्रजीकी विद्यार्थी, स्नातक एवं प्राचार्य होनेका गौरव प्राप्त है। जिस

विद्यालयसे आप पिंड छुड़ाना चाहते थे, वही स्याद्वाद विद्यालय आपके चरणोंकी रज पाकर सुगन्धमय हो गया। भारतकी सभी दिशाओंमें विद्यालयकी प्रशस्ति गुँज उठी। विद्यालयमें प्रवेश करते समय आपके कुछ दिन अत्यन्त उद्विग्नतामें बीते। आपने अपने बड़े भाई साहबके सहयोगसे वहाँसे चतुराईसे भाग जानेमें ही अपना हित देखा। और यदि पण्डितजीको उस रातमें गाड़ी मिल गयी होती, तो श्री स्याद्वाद विद्यालयका वर्तमान स्वर्ण-युग हमें देखनेको भी मिलता, जैनवादमयको सम्भवतः आपके मेधावी शिष्य नहीं मिलते तथा आपकी कलमका रस—माधुर्य चखनेको नहीं मिलता। रेलवेमार्गिणीने बड़ी कृपा की है हमारे जैन-समाजपर कि पण्डितजीको रातमें गाड़ी नहीं मिली।

पिताजी आपकी प्रशंसा करते हुए अघाते नहीं थे जब आपका जिक्र आता, पिताजी कहते, “प० कैलाशचन्द्रजी बहुत स्वाभिमानी व्यक्ति हैं। बहुत उदार हैं, खाने-पीनेका बहुत बढ़िया शौक रखते हैं। बाल-बच्चेके विवाहमें आपका खातिर-तवाजह और सुरुचिपूर्ण मीनू देखते बनता है। शादी-विवाहमें विश्वविद्यालयके प्रोफेसर, प्रिंसिपल जीक-दर-जीक आगे रहते हैं। आप बहुत पापुलर हैं। मेहमानके लिए बिस्तरा रिजर्व रखते हैं। घरपर आग-गएका खाना-पीना, आदर-सत्कार बहुत चावमें करते हैं। तबीयतमें सुलझा हुआ मजाका है आप जैसे विद्वान् हमारे यहाँ कहाँ हैं। स्याद्वाद विद्यालयके लिए आपने सब कुछ अर्पण कर दिया।

×

×

×

आइया वाराणसी चले। भगवान् पार्श्वनाथकी जन्मभूमि। भदैनीके लिए रिक्शा कर लेते हैं। घबड़ाइये नहीं, थोड़ी देरमें भदैनी तीर्थ आ जायेगा, जहाँ गया स्याद्वाद विद्यालय एव प० कैलाशचन्द्रजीको प्रतिदिन प्रतिपल प्रणाम करती है। लीज़िंग, भदैनी आ गया। यही उतर जाइये। इसी गलीमें हमारे योगी तपस्वी रहते हैं। हाँ, यही सामने (लाल ईंटोवाली) ऊँचाई पर पाँव बढ़ाइये। तपस्वी-सन्त ऊँचाई पर रहकर ही तपस्या साधना करते हैं। विशाल दरवाजेसे अन्दर चले। देखा, “आइये-आइये”, मधुर कंठ और मुक्त मुस्कानसे आपका स्वागत हो रहा है। आपको अपने पास बहुत प्यारसे बैठाया गया है। जी, शिरपर गांधी टोपी, बहुत सुन्दर मुख, गौर वर्ण, स्वाध्याय और सामायिकमें डूबी हस्ती और और नेजस्वी आँखोंपर चश्मा, अधरोपर नाचती हुई मधुर मुस्कुराहट, सयमित एव गर्भित वाणी, स्वादीकी वास्कट, कुर्ती, धोती और कपडका जूता पहने हुए जा दिव्य पुरुष दिख रहे हैं, यही आचार्यों के आचार्य, सतीमें सत बन्दनीय श्री कैलाशचन्द्र शास्त्री हैं।

बहका वक्त है, आपके लिए पण्डितजी गरमागरम जलेबी लायेगे। आपको इतने प्यारमें जलेबी खिलायेंगे कि आप बहुत भावुक हो जायेंगे। लगेगा गलेमें जलेबीका रस दुगना हो गया है। आपमें कुशल-क्षेम पूछेंगे, आपके आनेके अभिप्रायको यथाशीघ्र पूरा करेंगे। अपने बारेमें अपने साहित्य स्रजनके बारेमें नहींके बराबर चर्चा करेंगे। बहुत जाननेकी कोशिश करियेंगे, तो अति संक्षेपमें जानकारी देकर चुप हो जायेंगे। आपके भोजनका वक्त हो गया है, पण्डितजी आपको स्वादिष्ट भोजन चखानेके लिए, रसोइयेको आदेश देकर पुन आपके पास बैठ गये हैं। भोजन आपको बहुत प्रेममें करायेंगे।

आपके प्रमुख शिष्य बाबू चेतनलालजीके शब्दोंमें, “पण्डितजी ऐसा सन्तोषी और गुणी व्यक्ति मिलना मुश्किल है।” आपका आचरण मुनियों जैसा है। हमेशा नपी-तुली भाषामें अपने शब्दोंको कहना और सलाह देना, आपका स्वभाव है।

वे अपने शिष्योंके हितके लिए हमेशा चिन्ता करते हैं। आपके पढाये हुए शिष्य, ब्राह्मजगार और

शुशुहाल रहे, इसके लिए आप कोई कोर-कसर अपनी ओरसे नहीं छोड़ते। आपने हमेशा देना सीखा है। आपके शिष्यगण आपके कठोर अनुष्ठान, समयकी पबन्दी और पढाई-आचरणके प्रति सस्ती देख, आपके श्रीचरणोंमें मुग्धभावमें झुके रहते हैं। मार्वाञ्जिक समारोह हो, आपके प्रतिष्ठित एव बहुत उच्च पदपर आसीन आपके शिष्य, आपकी चरणरज अपने भालपर लगानेमें गौरव महसूस करते हैं। आप सुबह पाँच बजेकी गाड़ीसे प्रवाससे आये हैं, पर ठीक ६ बजे नियत समयपर पण्डितजी विद्यालय आ जायेंगे।

पण्डितजीके अनुशासन एव कार्य-व्युस्तीने पूरे भारतवर्षमें स्याद्वाद विद्यालयकी पताका आज लहरा दी है। रविबाबूका स्मरण करनेमें शातिनिकेतन, योगिराज अरविन्दका स्मरण करनेमें पाडिचेरी आश्रमका ध्यान आता है। इसी भाँति पण्डितजीका स्मरण करनेमें श्री स्याद्वाद विद्यालय (वाराणसी) की स्मृति मानस-पटलपर अंकित होती है। आपके लिए श्री स्याद्वाद विद्यालय ओढ़ना-बिछौना रहा है। आपके प्रबचनोंकी पूरे भारतवर्षमें धूम मची है। जहाँ जाते हैं, वहीँका समाज आपके तप, त्याग, ज्ञान और चरित्र-से मुग्ध होकर आपको अपने सर-आँखोंपर बिठाता है। समाजसे अपने लिए कभी कुछ स्वीकार नहीं करेंगे। हाँ, पत्र-पुष्प श्री स्याद्वाद विद्यालयके लिए ग्रहण कर सकते हैं।

आपकी हार्दिक इच्छा रहती है, समाजका आपपर न्यूनतम व्यय हो। समाजके चाहनेपर भी आप प्रथम श्रेणीका मार्ग-व्यय स्वीकार नहीं करेंगे। आप अन्तर्ग-बहिरगसे मादगीमें विश्वास करने हैं।

आपके प्रिय शिष्योंने मुझे बताया है, पण्डितजी अपने कमरेमें विभिन्न तरहका मेवा-मिथ्री रखत हैं। आपके पास जानेपर स्नेह, आशीर्वाद तथा ज्ञान तो मिलता ही है, साथमें बहुभातिक मवे भी प्रमाद-स्वरूप ग्रहण करनेको मिलते हैं।

×

×

×

आपका धर्मशास्त्र पर प्रबचन सुननेको सुअवसर जिन्हें मिला है, वे जानते हैं, पण्डितजी कैसे धीर-धीरे साधारण ज्ञाताको ज्ञान और धर्मकी अतल गहराईमें ले जाते हैं। श्रोता बग उनकी वाणीकी सरलता, भाषापर सयम तथा ज्ञान-गाभीर्य देख मुग्ध हो जाता है। पण्डितजी नपे-तुले शब्दोंमें धर्म एव समाज तथा शास्त्रकी बातें प्रवाहमें कह जाते हैं। समाज बारम्बार धन्य हाकर साधुवाद करता है। आप अपनेमें पूव वक्ताके वक्तव्यमें नहीं पड़ते।

श्री स्याद्वाद विद्यालयके मन्दिरमें आपको मामाधिकम लीन होते देखा है। दीन-दुनियामें वेगबर। बस, तद्गुण लब्धयोंके ध्यानमें अपनेको आत्मसात् किय हुए।

डाल्मियानगरमें मिद्धचक्रका पाठ हुआ। आरतीके समय आप वेदीके निकट मजदेक आलमस गोया खड़े थे, लगा आपही भगवान्की वाणी सुन रहे हैं। तभी आपन उस दिन सभामें कहा था, 'जिनदशन करने समय प्रतिमामें तुम्हें अपना रूप दिखे। यही जिनदर्शनका लक्ष्य होना चाहिये।'

डाल्मियानगरकी धरती आपकी चरण-धूलमें अनगिनत बार आग्यशाली हो चुकी है। इस जन्मक यहाँ शादी-व्याह्रमें पधारे हुए हैं स्थानीय पण्डितजी शादीकी रस्में, पूजा करवा रहे हैं। आप चपचाप पूजा वेदीक पाम बैठ रहेगे, पण्डितजीके गुणबोध नहीं निकालेंगे, अपितु उसे प्रोत्साहन देते हैं।

दावतमें चुपचाप बहुत शान्त स्वभावसे भोजन ग्रहण करेंगे। जिन खाद्य-वस्तुओंका आप स्वीकार नहीं करते हैं, उस चुपचाप धीरेसे इस तरहसे सरका देते हैं कि बगलमें बैठ व्यक्तिका आभाम भी नहीं मिलता है।

मुझे आपका स्नेह और आशीर्वाद ग्रहण करनेका निरन्तर गौरव रहा है। आपका प्यार और दुलारें मुझे मंगलाप्रसाद पुरस्कारके समान सुख देता है।

आपके गौरवशाली शिष्योंमें श्री चेतनलालजी जैन, डॉ० भागचन्द्रजी जैन, डॉ० नेमिचन्द्रजी जैन शास्त्री, डॉ० राजारामजी जैन इत्यादि प्रमुख हैं। अन्य भाग्यशाली शिष्य भी आपपर कुरबान रहत हैं। आपकी प्रो० खुशालचन्द्रजी गोरावालासे अनुज जैसी आत्मीयता है।

पण्डितजीके सुपुत्र श्री सुपास्वकुमारजी जैन, चार्टर्ड एकाउण्टेण्ट रांचीमें बहुत ही ऊँचे पदपर हैं। पण्डितजीने अपने हाथसे पोतके विवाह-सुखको लूटा है, चखा है।

आपने प्रसिद्ध पुस्तक 'जैनधर्म' में बहुत सरल शब्दोंमें जैनदर्शनका गूढ़ तत्त्व प्रस्तुत किया है, एक मुलझे हुए गाड़की भाँति, सभी चिन्तकोसे परिचय कराया है। वैदिक धर्म और हिन्दू धर्मका तुलनात्मक विश्लेषण, जैनधर्मका दर्शन, आध्यात्मरूपी मणिरत्नको आप जैसा अनुभवो, अध्ययनशील तथा कुशल गोताबोर ही हिन्दीके सरस्वती-मन्दिरमें पेश कर सकता था।

हमने इन्द्रभूति गीतम गणवर और कुन्दकुन्दाचार्यको नहीं देखा है, पण्डितजीको देख लिया, सब कुछ देग लिया। यह हमारे लिये गौरवकी बात है। हम उस युगमें रह रहे हैं जिस युगमें हमारे पण्डितजी कलागचन्द्रजी रह रहे हैं। हमें भी वही हवा लग रही है जो पण्डितजीके तपस्वी शरीरका स्पर्श कर सुगन्धमय हो रही है। आइये, आज हम पण्डितजीके भव्य ललाटपर अक्षत, पुष्प और रोलीका टीका लगाकर स्वयंका सम्मानित करें।\*

## पण्डितजी : प्रवृत्तियाँ और विचारधारा

सम्पादक

आदरणीय पण्डित कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीके जीवन की झलकसे स्पष्ट है कि वे विविध प्रकार की प्रतिभाओं और प्रवृत्तियोंके धनी रहे हैं। दोनों ही दृष्टियोंसे, उनका क्षेत्र व्यक्तिसे लेकर विश्व तक व्यापक रहा है। उनको विभिन्न सामाजिक, सांस्कृतिक एवं साहित्यिक प्रवृत्तियोंको सक्षेपमें, निम्न आठ रूपोंमें वर्गीकृत किया जा सकता है —

- |                        |                             |
|------------------------|-----------------------------|
| (१) अध्ययन-अध्यापन     | (५) प्रशासन एवं मार्गदर्शन  |
| (२) मौलिक लेखन         | (६) भ्रमण और धर्म प्रचार    |
| (३) सम्पादन और अनुवादन | (७) शोध प्रवृत्ति           |
| (४) जैन सदेग का संपादन | (८) राष्ट्रीय प्रवृत्तियाँ। |

उनके विषयमें उनके व्यक्तियोंने अपने स्मरण लिखते समय उनकी इन प्रवृत्तियोंका अपनी-अपनी दृष्टिसे रोचक विवरण प्रस्तुत किया है। उन्हें समग्रतः सकलित सारके रूपमें देना पण्डितजीके व्यक्तित्वके बहुमुखी रूपके अनुरूप ही होगा। ये प्रवृत्तियाँ उनकी विचारधाराके विविध रूपों को मूलरूपमें प्रकट करती हैं।

१ अध्ययन-अध्यापन—पण्डितजीका अध्ययन काल १९२३ तक अर्थात् उनके बीस वर्षकी

\* तीर्थंकर, १९७८ से साभार सक्षेपित।

कैसे तक माना जा सकता है जब उन्होंने अध्ययन छोड़कर अध्यापनको अपना जीविका-साधन और स्याद्वाद महाविद्यालय काशी को अपना कार्य क्षेत्र बनाया। उन्होंने मुख्यतः धर्म ग्रन्थों का अध्यापन किया। लेकिन सिद्धान्त ग्रन्थों पर उपलब्ध टीकाग्रन्थ न्यायशास्त्रीय मान्यताओं तथा जैनतर मान्यताओंके खडन-मडनके आकर ग्रन्थ हैं, फलतः वे क्रमशः सिद्धान्तशास्त्रीके साथ साथ दर्शन व न्यायशास्त्री भी बनने लगे। इसी का फल है कि उन्होंने जैन न्याय पर एक स्वतंत्र ग्रन्थ ही हिन्दीमें प्रस्तुत किया। स्याद्वाद महाविद्यालयके अब तकके लगभग १३०० स्नातकोत्तोंमें लगभग ९०० स्नातक पण्डितजीके ही शिष्य रहे हैं जिनमेंसे आज अनेक जैन धर्म व समाजके शैक्षिक, सांस्कृतिक एवं राष्ट्रीय क्षेत्रोंमें अग्रणी बने हुए हैं।

अध्यापनके साथ अध्ययनकी वृत्ति आपके साथ अविनाभावके रूपमें रही है। यही कारण है कि आपकी वाक्शक्ति और प्रवचनशक्ति इतनी ग्राह्य एवं सक्षम बन सकी हैं। कौजूर बैंकनने ठीक ही कहा है कि अध्यापन और भाषणके लिए कई गुना और कई बार अध्ययन करना पड़ता है। अध्ययन-अध्यापनकी इस प्रवृत्तिमें उन्हें संस्कृतमय धर्मशिक्षाकी जटिलताको अनुभव-गम्य करनेमें सहायता दी जिससे उन्हें भावी पीढ़ीके हितके लिए सिद्धान्त ग्रन्थोंके हिन्दीमें अनुवाद और सम्पादनकी प्रेरणा मिली। यही नहीं, अपनी अध्ययनशील प्रवृत्तिके कारण उन्हें जैनधर्म सम्बन्धी जैनतर प्राच्य एवं पाश्चात्य ग्रामिक मान्यताओं का भी भान हुआ जिसे दूर करनेके लिए उन्होंने और भी गहनतर अध्ययन और सज्जनात्मक लेखन किया।

यद्यपि ४७ वर्षोंके बाद १९७७ में उनके अध्यापनकी जीविकावृत्ति औपचारिक रूपसे समाप्त हो गई है, फिर भी उनकी अध्ययनवृत्ति अभी भी प्रबल है जो विगत अनेक वर्षोंमें उनके अनेक प्रकारके प्रकाशित व अप्रकाशित लेखोंके रूपमें प्रकट होती रहती है।

अध्यापक होनेके कारण स्पष्टतः ही उनका सारा जीवन जैन विद्यालयोंके अपन सहयोगी अध्यापकों, विद्यार्थियों तथा शिक्षणदात्री संस्थाओं तथा परीक्षा पद्धतियोंमें सम्बन्धित रहा है। अपने सम्पादकीय लेखोंके माध्यमसे इन क्षेत्रोंमें सम्बन्धित समस्याओंपर उन्होंने अनेक बार प्रकाश डाला है। एक ओर जहाँ वे शिक्षकों और शिक्षार्थियोंके कर्तव्य और उत्तरदायित्वकी वर्तमान अवस्था व चिन्तित हैं, वहीं वे शिक्षकोंकी आर्थिक दुरवस्था एवं समाज द्वारा उनके हितोंकी उपेक्षावृत्तिसे रोषपूर्ण भी दिखते हैं। व शिक्षणकी मानवके जीवन निर्माणका माध्यम मानते हैं, फिर भी उसे व्यवहारिक जीवनमें अमबद्ध या विलगित रूपमें नहीं देखना चाहते इसीलिये उन्हें जैन विद्यालयोंके लिए सुयोग्य विद्वानोंके वर्तमान अभावकी स्थिति अखरती है और वे इस दिशामें पर्याप्त सुधार चाहते हैं। वे विद्यार्थियोंकी वर्तमान मनावृत्ति व प्रवृत्तिमें भी दुखी हैं और उनकी अध्ययन वृत्तिको जगाना चाहते हैं। उन्हें परीक्षा पद्धति एवं परीक्षाकाकी अभ्युक्तिमें भी कुछ क्षोभ है क्योंकि प्रश्नपत्रोंमें ऐसी विविध प्रश्न पूछ जाते हैं जो अध्ययन-विविध व विषयपर या तो आधारित नहीं होते या उन्नत बौद्धिक स्तरपर चले जाते हैं। इसीलिये सन् १९४४ में ही उन्हें भारतकी भावी शिक्षापर लिखना पड़ा था। जिसमें सामाजिक परिवर्तनसे राष्ट्रीय परिप्रेक्ष्य तकका व्यापक लक्ष्य निहित था। पण्डितजी यह मानते हैं कि आज वार्षिक शिक्षाका स्तर गिर रहा है। इसे बनाये रखनेके लिये विद्वानोंकी परम्पराका संरक्षण आवश्यक है। इस अर्थ-प्रधान युगमें पाण्डित्यका न्यूक्लियन एवं सबघन उन्हें इसलिये भी अभीष्ट है कि इसीसे मूलभूत सिद्धान्तोंकी व्याख्या एवं सुरक्षा हो सकती है। इसके लिये वे विद्यालयोंमें कार्यरत विद्वानोंकी आर्थिक स्थितिको सुधारनेके पक्षधर रहे हैं। वह स्वतंत्रचिन्ता विद्वान् है और नयी पीढ़ीमें भी पक्षातीत व्याख्या एवं मार्गदर्शनकी आशा रखते हैं।

**२ मौलिक लेखन**—यह माना जाता है कि अध्ययनशील अध्यापक बिना लेखनी उलाये रह नहीं सकता। ऐसी लेखनी व्यक्तिको विचार एवं अवधारणकी शक्ति, ज्ञानकी मशालको जन-जन तक पहुँचानेको

वृत्ति तथा ज्ञान-पिपासुओंकी तृष्णाको शान्त करनेकी उत्कट इच्छाको व्यक्त करती है। यह प्रवृत्ति ज्ञानकी दुरुहताको सरलतामें भी परिवर्तित करती है। वर्तमान अंग्रेजी प्रधान युगमें सस्कृतके धार्मिक एवं दार्शनिक साहित्यको पण्डितजीने हिन्दी भाषामें अनेक प्रकारसे प्रस्तुत किया है जिससे जैनधर्म सबधी ज्ञान उन लोगों तक भी पहुँच सके जो न सस्कृत-प्राकृत जानते हैं और न अंग्रेजी ही। इन दो भाषाओंको जानने वालोंकी सख्या ह ही कितनी? यह उनका बड़ा उपकार है कि उन्होंने अपने एक दर्जनसे भी अधिक मौलिक कृतियों-के द्वारा जैनधर्म, सस्कृति व साहित्यके विषयमें साधारण एवं प्रगत जनको जानकारी देनेका सफल प्रयत्न किया है। इनकी महायत्नमें लोगोंको यह जानकारी हुई कि एतद्विषयक मान्यताओंका आधार क्या है और उन्हें किमी प्रकार सही रूपमें लिया जाना चाहिये। जैन न्याय, जैन साहित्यका इतिहास और जैनधर्म लिखकर उन्होंने अनेक विषयोपर अपनी गरिमामय लेखनी चलाई है। उनके द्वारा लिखित मौलिक पुस्तकोंका विवरण अन्यत्र दिया गया है।

पण्डितजीके मौलिक लेखनके लिये उनका विषयोका चुनाव तो महत्वपूर्ण है ही, इसके अतिरिक्त इसके लिये जो वचारिक परिपुष्टता, समुचित भाषा प्रवाह और सरलता तथा अभिव्यक्तिकी स्पष्टता आवश्यक है, वे भी अनेक साहित्यमें भलीभाँति परिलक्षित होते हैं। यही नहीं, जिन तुलनात्मक एवं समीक्षात्मक अध्ययन ही आजका नवविद्वान् चर्चा करता है और जिसके आधारपर वह अपने गुरुजनकी पीढीको अनेक प्रकारसे आलोचित करता है, वह पण्डितजीकी कृतियोंमें कूट-कूट कर भरा है। उनका आशय है कि बिना इस प्रकारक अध्ययनके वास्तविक और तथ्यपूर्ण ज्ञान प्रस्तुत ही नहीं किया जा सकता। अनेक लोगोंको यह आपत्ति हो सकती है कि उनके लेखनमें केवल भारतीय अध्ययन या समीक्षण ही पाया जाता है, पश्चात्य नहीं। संभवत वे अपने शिष्योंमें ही इस कमीको पूरा करनेकी आशा रखते हैं। वैसे यह कहना असंगत न होगा कि उन्होंने भारतीय अध्ययनको ही अपना केन्द्र-बिन्दु बनाया है क्योंकि उनका अध्यापन, लेखन तथा चिन्तन भारतीय परिवेशमें ही हुआ है। उसीको स्पष्टता उन्हें अभिप्रेत रही है। साथ ही, पश्चात्य विचारधाराका क्षेत्र लेखनयुगमें उतना प्रवहमान भी नहीं हो पाया था। फलत आधुनिक दृष्टिमें स्वतः सीमित क्षेत्रमें जो भी उन्होंने लिखा है, उसके विषय और कलाकी सभीने भूरि-भूरि प्रशंसा की है। उसे पाण्डित्यकी अपूर्णता कहकर नकारा नहीं जा सकता।

मौलिक लेखनकी अनेक विशेषताओंमें लेखककी स्वयंके मतवमतको व्यक्त करनेकी तथा उसको पुष्ट करनेकी क्षमताका गुण महत्वपूर्ण है। वस्तुतः स्वतंत्र मतोंका पुनः स्थापन ही ज्ञानके क्षेत्रका विस्तार करना है। इसके अन्तर्गत चिरप्रतिष्ठित तथ्यों व घटनाओंका पुनर्मूल्यांकन तथा नवीन व स्वतंत्र मतवादका प्रस्थापन एवं पुराने मतवादका नवीन तथ्यों व विचारोंके आधारपर खडन-मडन आदिका समाहरण होता है। पण्डितजी द्वारा लिखित मौलिक ग्रन्थोंमें ये सभी विशेषतायें पाई जाती हैं। वे केवल प्राचीन साहित्यके संक्षेप मात्र नहीं हैं। यही कारण है कि उनके कुछ ग्रन्थोंका अन्य भारतीय भाषाओंमें भी अनुवाद किया गया है। उन्होंने मौलिक ग्रन्थोंके रूपमें लगभग ३७०० पृष्ठोंका साहित्य सृजन किया है।

३ सम्पादन और अनुवाद—अनेक विद्वान् संपादन और अनुवादनकी प्रक्रिया साथ-साथ करते हैं। संपादनकी प्रक्रिया अनुवादन कार्यके लिए इसलिये महत्वपूर्ण है कि जब तक मूलपाठ शुद्ध एवं सर्वमान्य नहीं होता, उसका सही अर्थ कैसे किया सकता है? संपादनमें ग्रन्थकी मूल प्रतियोंकी खोज तथा उनके पाठ-भेदोंका अध्ययन कर शुद्ध पाठका निर्धारण किया जाता है। पण्डित महेंद्रकुमार न्यायाचार्यने प्रमेयकमल-मार्तण्ड तथा न्यायकुमुदचन्द्र नामक न्याय ग्रन्थोंको इसी विधिसे संपादित किया है। संपादनकी प्रक्रियामें मूलग्रन्थोंके लेखक सबधी विवरण और समीक्षा भी प्रस्तुत की जाती है जिसके लिए विशेष अध्ययनकी



आवश्यकता होती है। प्राच्य विद्याओंके प्राचीन ग्रन्थोंमें लेखक सम्बन्धी जानकारी एक दुष्कर कार्य है क्योंकि उनके लेखक 'यश काये'में विश्वास करते थे। यही कारण है कि अनेक लेखकोंके जीवन व समयके सबधमें अबतक मतभेद चल रहे हैं।

अनुवादका उद्देश्य जटिल एवं अन्य भाषाओंमें उपलब्ध ग्रन्थ या विषय-वस्तुको सरल जनभाषामें प्रस्तुत कर लोकोपकारकी भावनाको मूर्तरूप देना है। भारतमें पाश्चात्य विद्याके प्रसारमें अंग्रेजीके अनेक विषयोंके ग्रंथोंका भारतीय भाषाओंमें अनुवाद किया गया है। इसी प्रकार, पाश्चात्य जगत्को भारतीय विद्याओंमें परिचित करानेके लिए अनेक भारतीय ग्रन्थोंका अंग्रेजीमें अनुवाद हुआ है। उच्च शिक्षाका माध्यम पर्याप्त समय तक अंग्रेजी होनेके कारण भारतीय विद्याओंके सम्बन्धमें अनेक पुस्तकें भी मौलिकतः अंग्रेजीमें लिखी गई हैं। वस्तुतः भारतीय विद्याओंके महत्त्वका आभास भी हमें पाश्चात्य लेखकों तथा अंग्रेजीके ग्रन्थोंमें ही हुआ है। सम्भवतः भारतीय विद्याओंके साहित्यके जनभाषाओंमें अनुवादकी प्रेरणाका यही स्रोत रहा है जिससे भारतवासी अपने ऋषियों व आचार्योंके ज्ञानको पढ़ सकें, जान सकें। संस्कृत एवं प्राकृत भाषाके लोकभाषा न बन पानेमें अनेक कारण रहे हैं। पर उमें निबद्ध ज्ञान आज भी अनेक दृष्टियोंमें अद्वितीय माना जाता है। जैन विद्याओंसे सम्बन्धित संस्कृत-प्राकृतके ग्रन्थोंका स्थान भी इसी कोटिमें आता है। अतः उस ज्ञानको बहुजन सुलभ बनानेके लिए उनका जनभाषान्तरण आवश्यक हो गया। दो-तीन सौ वर्ष पहले राजस्थानमें अनेक विद्वानोंने तत्कालीन भाषामें आगम ग्रन्थोंकी टीकाएँ लिखी थीं। उसी परम्परामें वर्तमान पीढ़ीके अनेक जैन विद्वानों आजकी भाषामें यह कार्य किया है। पण्डित कैलाशचन्द्रजी भी ऐसे विद्वानोंमें प्रमुख हैं। आपन जयध्वलाके समान आगम ग्रन्थोंके तरह खण्डों सहित लगभग सत्ताईस ग्रन्थोंका सम्पादन और अनुवाद किया है। इस प्रकारका कुछ कार्य आज हाथमें भी है।

अनुवादकी सफलताके लिए सम्बद्ध भाषाओंके ज्ञानके साथ भाव-प्रवाह और भाषा-प्रवाहकी प्राकृतिक गति आवश्यक है। अच्छा अनुवाद वह माना जाता है जिसमें यह पता ही न चले कि पाठ्यवस्तु मूल है या भाषान्तरकृत है। मूल लेखकके गूढ़ व जटिल अन्तर्विचारोंको समझकर उसे सुबोध भाषा देना अनुवादकी स्वयंकी प्रतिभा होती है। इस दृष्टिसे निश्चय ही पण्डितजी सम्पादन-अनुवाद कलाके उत्कृष्ट कोटिके धनी हैं। उनके द्वारा इस कोटिमें प्रणीत ग्रन्थोंकी सूची उनकी कृतियोंके अन्तर्गत दी गई है। उनके द्वारा सम्पादित-अनूदित साहित्यकी अनुमानित पृष्ठसंख्या ८००० से अधिक होगी।

४ 'जैन सन्देश'का सम्पादन—ग्रन्थोंके सम्पादन-अनुवादके अतिरिक्त, 'जैन सन्देश'के समान साप्ताहिक पत्रका सम्पादन भी पण्डितजीकी एक प्रवृत्ति रही है। यह जैन वर्मकी प्रतिष्ठा बढ़ाने, जैन समाजको संगठित करने तथा सामाजिक धार्मिक समस्याओंके समय समुचित मार्गदर्शन करनेमें सदैव अग्रणी रहा है। १९३९ में प्रारम्भ इस पत्रने जन जगत्में अपने सम्पादकके कारण अपना एक विशिष्ट स्थान बना रखा है। इसके सामान्य एवं सम्पादकीय लेखोंकी कोटिमें आकर्षण रहा है, नवीनता रही है। सम्पादककी पक्षातीत विचारधारा पत्रकी शक्ति बनी हुई है। यही कारण है कि यह पत्र समाजके अनेक झझावातोंके बावजूद भी अथना सुदृढ़ आधार बनाए हुए है। पत्र सम्पादनके लिए आवश्यक बहुमुखी सूचनाओंका सधारण-समीक्षण, समय-समयपर आनेवाली मैदान्तिक, सामाजिक, राष्ट्रीय या अन्तर्राष्ट्रीय समस्याओंके तथ्यपूर्ण विश्लेषणकी क्षमता एवं पक्षातीत स्वतंत्र मार्गदर्शनकी प्रवृत्ति पण्डितजीमें निश्चय ही विद्यमान है। इसके सम्पादकीय लेखोंके माध्यमसे उन्होंने अपनी विचारधाराओंको बड़े स्पष्ट व साहमपूर्ण ढंगसे व्यक्त किया है और समाजका विश्वास अर्जित किया है। अपने पुष्ट एवं आगम मम्मत् विचारोंके कारण उन्हें पर्याप्त विरोधका भी सामना करना पड़ा है। आज भी वे अपनी इसी वृत्तिके कारण अनेक

वर्गों के कोषभाजन बने हुए हैं। लेकिन पण्डितजी सिद्धान्तोंकी सरक्षा एवं व्याख्याकी तुलनामें कुछ व्यक्तियोंकी उपेक्षाओं या प्रहारोंको सहना अधिक पसन्द करते हैं।

उन्होंने अपने सम्पादकीय लेखोंमें समय-समयपर आई अनेक सामाजिक समस्याओंपर अपने विचार व्यक्त किये हैं। उन्होंने मुनि चन्द्रसागरजी, अभिनन्दनसागरजी, पुस्तक विक्रेता तथा शिथिलाचारी त्यागियोंकी प्रवृत्तियोंकी आगम विसृष्ट बताकर आर्य मुनिधर्मके पालनका पक्ष लिया है। मुनियों द्वारा पदवी या उपाधिग्रहणकी परम्पराको भी वे उचित नहीं मानते। अपनी इन विचारधाराओंके कारण समाजके कुछ वर्गमें उनके प्रति जो रोष है, उसका अनुभव लेखकोंकी भी अनेक स्थानोंपर हुआ है। समय-समयपर पण्डितजीने सामयिक समस्याओंपर भी अपनी विन्ता व्यक्त की। शिखरजीके जल प्रदूषण, तीर्थक्षेत्रोंके झगड़े, दहेज प्रथा, जबलपुर काण्ड, दशलक्षण और कषाय, 'सरिता और ब्लिट्स'में जैन धर्म और समाजमें सम्बन्धित प्रकाशित सामग्री और ऐसी ही अन्य समस्याये उनके प्रखर विचारोंकी अभिव्यक्तिके माध्यम बनी हैं। वे विद्वानोंके संगठन, दि० जैन सघ, 'जैन लिखाओ' आन्दोलन, महिलाओंके स्वावलम्बन, मूर्तिपूजन, शाकाहार, दिवाभोजन, गजरश्मके समान सामाजिक और धार्मिक उत्सव, कारजा गुरुकुल एवं जैन मिद्धान्त भवन जैसी मस्याओं तथा आचार्य तुलमीके समाज सुधारक आन्दोलनके पक्षधर हैं।

वर्तमान स्थितिकी समीक्षा करत हुए उनकी मान्यता है कि जैनोसे जैनधर्म छूटता जा रहा है। उन्हें हवाका लब्ध एवं समयको पहचाननेका मकेत पण्डितजीने कई बार दिया है। वे जैन धर्म और संस्कृतिके प्रचारकी आवश्यकता अनुभव करते हैं और इस प्रयत्नमें सभी प्रकारसे सहयोग करते हैं। वे वर्तमान मुमुक्षुओं तथा अ-मुमुक्षुओंकी स्थितिमें पर्याप्त चिन्तित हैं और उन्होंने दोनोंको ही समय बर्तनका तथा आगमोंको मही रूपमें लेनेका सुझाव दिया है। उनकी मान्यता है कि समाजमें पैसोंकी वर्षा होती है पर उनका समुचित उपयोग होना चाहिए। पण्डितजी जैन धर्मको स्वतन्त्र मानते हैं तथा भारतके सभी सम्प्रदायोंके बीच मौमनस्य एवं समन्वयका विचार प्रस्तुत करते हैं। वे समाजको शुद्ध, दृष्टिको निर्मल तथा बादविबाद-हीन बनानेका आग्रह करते हैं।

पण्डितजी यह मानते हैं वीतगता ही मच्चा धर्म है और जीवनका लक्ष्य है। इसे प्राप्त करनेके लिए सम्यक्-दर्शन और सम्यक्-चरित्र दोनों आवश्यक हैं। व्यवहारमार्गसे ही निश्चयमार्गकी दिशा मिलती है। इन विचारोंको पुष्ट करनेके लिए उन्होंने समय-समयपर उत्पन्न मतवादोंकी समीक्षा की है। भार्वालिमकी प्रमुखताको स्वीकार करत हुए भी वे द्रव्यलिमकी पूर्ण उपेक्षाके पक्षधर नहीं हैं। उन्हींके अनुरूप जहाँ एक ओर वे मूलशकर देमाईकी टीकाकी आलोचना करते हैं, वहीं दूसरी ओर वे कानजी स्वामीके कट्टर विरोधकी भर्त्सना भी करते हैं। उनका मत है कि धर्म और विज्ञानके बीच तथाकथित रूपसे दृष्टिगोचरभेदक रेखाकी विधिवत् विवेचनाके लिए एक ज्ञान-विज्ञान अकादमी होनी चाहिए। वे शास्त्र सभाओंकी उपयोगिता स्वीकार करते हैं और सिद्धान्त ग्रन्थोंके अध्ययनका अधिकार सभी जिज्ञासुओंके लिए मानते हैं। धार्मिक दृष्टिसे वे नारीको बिषकी बेल ही मानते हैं, पर उनकी प्रगतिके लिए पर्याप्त उत्सुक प्रतीत होते हैं। उन्होंने आचार्य पद, दिगम्बरत्व, बन्ध और मोक्षका उपाय, भूतार्थ और अभूतार्थ, मिथ्यादृष्टि और सम्यग्दृष्टि, आचार्योंकी प्रामाणिकता, पठनीयशास्त्र, नियतिवाद और सर्वज्ञता आदिके समान वर्तमानमें अनेक विवादग्रस्त समस्याओंपर अपनी तीक्ष्ण और तर्कसंगत लेखनी चलाई और अपने विद्वद्वर्गको प्रभावित किया है।

"जैनमन्देण" का प्रारम्भ भारतीय स्वातन्त्र्यके आन्दोलनके युगमें हुआ था। स्वतन्त्रता एक मौलिक राष्ट्रीय समस्या थी जिससे प्रत्येक भारतवासी मन, बचन व कार्यसे आन्दोलित रहा है। "जैनमन्देण" इससे अछूता कैसे रह सकता था? उसने गांधीजीके अहिंसात्मक आन्दोलनके राष्ट्रीय प्रयोगका प्रचण्ड

समर्थन किया और समय-समयपर लेख और लेखमालाएँ लिखी। उन्होंने हिन्दू-मुसलमान, ईसाई और अन्य जातिधोके बीच एकताके सचर्दानमें लेख लिखे एवं पाकिस्तानवादी विचारधारारको क्षोभ और अनिष्टकी दृष्टिसे देखा। उन्होंने ग्रामोद्योग और अम्बर चरखाका समर्थन किया, भू-दानको भी उन्होंने सराहा। अतिवृष्टि, अनावृष्टि, बेकारी, ढाबाडोल राजनीतिक स्थितियोंने उन्हें सदैव चिन्तित किया है। राष्ट्रभाषाके प्रश्नपर भी उन्होंने अपने विचार व्यक्त किये हैं और उन्होंने हिन्दीको इस पदपर प्रतिष्ठित करनेकी वकालत-की। लेकिन वे संस्कृत-निष्ठ हिन्दीके पक्षपाती नहीं रहे। वे व्यापक राष्ट्रीय हितको विचार कर कार्य करनेवाले नेताओ तथा जनतन्त्रीय पद्धतिके पोषक हैं। उन्हें देशभक्त, समाजसेवक तथा प्रश्रुत विद्वानोंकी क्षति प्रकृतिकी क्रूरता ही लगती है क्योंकि इन क्षतियोंकी पूर्ति दुख ही प्रतीत होती है। पण्डितजीने जैन सदेशमें अपने सपादकीय कालमें कोई ९०० सपादकीय और अनेक लोकप्रिय तथा गोप लिखे हैं। इनकी सूची पृथक्से दी जा रही है। इनके सपादित सकलनसे लगभग ४००० पृष्ठका साहित्य निर्मित हो सकता है।

५ प्रशासन—स्याद्वाद विद्यालयमें अध्यापनके साथ ही उन्हें प्राचार्यके रूपमें उसका सभी दृष्टि-योसे प्रशासन भी करना पड़ा है। आधुनिक प्रशासन कलाके सिद्धान्तोंके अनुसार, अच्छे प्रशासकमें कुछ अनिवार्य गुण होने चाहिये। उसे समय-समयपर वज्रादपि कठोराणि मूढ़नि कुसुमादपि के समान रूप प्रदर्शित करने चाहिये। मीन भावसे सभी प्रकारकी अभिव्यक्तिया अडिग होकर सुननी चाहिये और निष्पक्षभावसे समस्याओपर निर्णय देन चाहिये। वे यूनियनविहीन अनुशासन-प्रिय युगके प्रशामक रहे हैं और इसलिये उन्हें अनुशासनको कठोरतासे प्रतिष्ठित करना अभीष्ट रहा है। उनके अनुशासन-प्रेमके शिकार अनेक स्नातक हुए हैं पर वे आज भी पण्डितजीके प्रति अपनी श्रद्धा रखते हैं। उनका मत है कि कुमार और युवावस्थाके प्रारम्भ में मनुष्यम वह वैचारिक परिपक्वता नहीं आ पाती जो उसे सम्पूर्ण हिताहित एवं दूरदृष्टिके विचारकी क्षमता प्रदान कर सके। इसलिये इस अवस्थामें अनुशासन एवं नियन्त्रण तो आवश्यक है ही, मार्गदर्शन भी आवश्यक है।

स्याद्वाद महाविद्यालयके प्राचार्य होनेके कारण विद्यार्थियोंके अतिरिक्त अध्यापकोपर भी पण्डितजीका प्रभाव रहा है। उनकी समयकी पाबन्दी, दूरसे दिखती हुई गम्भीर मुद्राके बीच बिजली-मी क्षणिक मुस्कु-राहट गहन विद्वत्ताकी छापमें सभीके मनमें उनके प्रति आदरभाव और अनुकरणयोग्यता रही है। मुझे लगता है कि १९६० के बाद इस दिशामें काफी परिवर्तन आया होगा जो १९७२ तक तो दबी चिनगारी के रूपमें रहा, पर उनकी सेवानिवृत्तिके बाद उस परिवर्तनमें विस्फोटक रूप ग्रहण करना प्रारम्भ किया। अब विद्यालय पुन अपने पूर्ववत् अनुशामित एवं अध्ययन-अध्यापन परायण रूपको तो नहीं प्राप्त कर सकता, पर समुद्रमें आई लहरें उनकी चतुरता एवं प्रशासनिक क्षमतासे शान्त हो गई है।

बहुतेरे लोग अनुशासन एवं नियन्त्रणमें कठोरताको पसन्द नहीं करते। मुझे दिल्लीमें विद्यालयके ही एक भूतपर्व प्रबन्धक मिले। उनकी उद्धेलित अभिव्यक्तियोंसे मुझे इस तथ्यका आभास हुआ। पर मैं मानता हूँ कि शिक्षा जगत्की अनेक समस्याओंका मूल कारण इन दिशामें उत्पन्न लोचशीलता ही है। यह अभीम हो गई है और शिक्षा जगत्से यह शब्द लुप्त हो गया लगता है। मुझे लगता है कि पण्डितजी भी इस स्थितिसे परम भुब्ध होंगे।

प्रशासनके उत्तम गुणों और उनके परिपालन करानेकी क्षमताके कारण ही वे पैतालिस साल तक एक ही संस्थामें बने रहे। स्थानकी यह अपरिवर्तनीय एवं स्थिरता शायद काशीका प्रभाव और आकर्षण हो, पर इससे काशी गौरवान्वित ही हुई। यहाँमें जैनधर्म और संस्कृतिका प्रकाश भारतमें चतुर्दिक् फैला।

विद्यालयके प्रशासनके अतिरिक्त वे अनेक संस्थाओंके भी अनौपचारिक मार्गदर्शी प्रशासक बने

रहे हैं। ये सस्थाये उनके इस गुणका आज भी उपयोग करती है। प्रकृतिके नियमके अनुरूप उन्हें भी अपने इस उत्तम गुणके पाण्डित्यिकके रूपमें अनेक बार प्रहार सहने पड़े हैं, पर उन्होंने सहिष्णुता तथा स्थिति-स्थापकताकी शक्तिसे उनपर विजय पायी और अपने उत्तम प्रशामकीय गुणका परिचय दिया।

**६ भ्रमण और धर्म प्रचार**—जो व्यक्ति लेखक, प्रशामक या मार्गदर्शी हो, उसकी प्रतिष्ठाका व्यापक प्रमाद स्वाभाविक ही है। फिर पण्डितजी तो काशीकी अबिल भारतीय जैन-संस्थाके सचालक थे। अतः उनपर विद्याध्ययन और अध्यापनके अतिरिक्त परोक्ष रूपसे जैनधर्म और संस्कृतके प्रचार-प्रसारका उत्तरदायित्व भी रहा है। यह कहनेमें कोई सकोच नहीं है कि उन्होंने इस उत्तरदायित्वका भी सक्षमतासे आदर्शरूपमें निर्वह किया है। इसमें जहाँ जैनधर्मकी प्रतिष्ठा बढ़ी है, वहाँ स्याद्वाद महाविद्यालयकी आधिक स्थिति भी सुदृढ़ हुई है। वर्ष १९२७ में १९७९ तक उन्होंने ४६ बार दशलग्रन्थ पर्वपर विभिन्न क्षेत्रोंकी यात्रायें की हैं और विद्यालयको ११६००० ०० ०० में भी अधिककी राशि प्राप्त कराई है। उनके भ्रमण-क्षेत्रोंमें उत्तरप्रदेश, मध्यप्रदेश, बम्बई, बिहार, असम, बंगाल, राजस्थान, पंजाब और दिल्ली प्रमुख रहे हैं। उन्होंने महावीर जयन्ती पर भी अनेक स्थानोंका भ्रमण किया है। अनेक धार्मिक एवं राष्ट्रीय महत्त्वके अवसरोंपर रेडियो प्रसारण किये हैं। अनेक सामाजिक एवं धार्मिक उत्सवों एवं संस्थाओंके धार्मिक अधिवेशनोंपर भी अनेक स्थानोंकी यात्रा की है। दक्षिण भारत भी उनके लिए अछूता नहीं रहा। इस प्रकार पर्वों, उत्सवों, अधिवेशनों तथा अनेक अवसरोंपर पण्डितजीका लगभग प्रतिवर्ष दशमास समय इसी कार्यके लिए व्यतीत होता रहा है। इसमें जैनधर्म व उसके विविध अंगोंका प्रचार-प्रसार तो हुआ ही है, स्याद्वाद महाविद्यालयकी प्रतिष्ठामें भी चार चाद लगे हैं।

भ्रमणकी यह प्रवृत्ति पण्डितजीके जीवनका एक अंग बन गयी है। प्रारम्भमें उनकी यह वृत्ति सामाजिक व धार्मिक स्तरों तक ही सीमित थी, पर अब वह शैक्षिक स्तरपर भी पहुँच गई है। यही कारण है कि पिछले अनेक वर्षों में उन्होंने अनेक विश्वविद्यालयीय स्तरको जैन विद्या सङ्गोष्ठियों एवं संस्थागत विचारगोष्ठियोंमें भाग लेकर जैन विद्याओंके ज्ञानके प्रसारके अतिरिक्त उसके उच्चस्तरीय सवर्धन एवं सप्रसारणमें भी योगदान किया है। इससे यह भी अनुभव हुआ है कि नवीन जैन विद्याके अधिकारियोंके लिए प्राचीन जैन विद्याके अधिकारियोंका सहयोग और मार्गदर्शन इस सवर्धनको और भी प्रभावक बना सकता है।

**७ शोध प्रवृत्ति**—अध्ययन-अध्यापनमें रत व्यक्तियों एवं विद्वानोंमें प्राचीन और नवीन विषयोंपर शोधकी प्रवृत्ति, ज्ञानका अभिवृद्धि, विचार और चिन्तन शक्तिकी क्षमता तथा उपयोगिताको प्रकट करती है। यह विलुप्त एवं पुरातन ज्ञानको प्रकाशित करती है तथा नये क्षितिजोंका अन्वेषण करती है। इससे पुरातनकी गरिमामयी अभिवृद्धिका मान होता है और ज्ञानके प्रवाहकी निरन्तरता पुष्ट होती है। पाश्चात्य देशोंमें तो अध्यापन और शोध—दोनों प्रवृत्तियाँ अविनाभाव रूपसे चलती हैं। शोध-रचनकी प्रवृत्तिको भी प्रेरित करती है। फलतः विद्वानोंके लिए शोध-प्रक्रियामें लगना एक सहज वृत्ति है। पण्डितजीमें भी इस प्रवृत्तिके दर्शन प्रारम्भमें पाये जाते हैं। इसीके फलस्वरूप उन्होंने जैनधर्म तथा उसके अनेक विषयों व आचार्यों के सम्बन्धमें ऐतिहासिक, पुरातत्त्वीय एवं समीक्षात्मक लेख और ग्रन्थ लिखे हैं। स्यायकुमुदचन्द्र की प्रस्तावना तथा अनेकान्त, जैनमन्देशक शोधक, जैनसिद्धान्त भास्कर और ऐसी ही अनेक पत्रिकाओंमें प्रकाशित उनके तीन दर्जनसे अधिक शोध-लेख उनकी इस प्रवृत्तिको पुष्ट करते हैं। यही नहीं, उनके अनेक ग्रन्थोंमें वर्णित विषय-वस्तुकी विवेचना भी उनके गहन अध्ययन और मननको प्रकट करती है। 'जैनसाहित्यका इतिहास' तो इस दृष्टिमें एक सर्वविदित ग्रन्थ है। शोधवृत्तिके साथ-साथ उनमें स्मरणशक्ति तथा अभि-

व्यजना शक्ति भी प्रचुर परिलक्षित हुई है जिनका उल्लेख युवाचार्य महाप्रज्ञजीके समान मनीषीने अपनी अभीप्सामें व्यक्त किया है। उनकी इस वृत्तिके कारण कुछ लोग उन्हें 'जैनधर्मका इन्माइक्लोपीडिया' ही मानते हैं। इसीलिए अनेक देशी और विदेशी विद्वान् अपने शोधकार्यमें उनसे सदा मार्गदर्शन लेने आते हैं। यह मही है कि उन्होंने शोधकार्यके माध्यमसे आजके विश्वविद्यालयोंसे कोई उपाधि नहीं प्राप्त की है, पर उनकी अनेकों प्रस्तावनायें और ऐतिहासिक निबन्ध आजकी किसी भी पी-एच० डी० के शोधप्रबन्धसे निश्चित रूपसे उन्कृष्ट कोटिमें आती हैं। उनमें जो अध्ययनका गाम्भीर्य और अभिव्यक्तिकी मनोहरता है, वह आजके प्रबन्धोंमें कहाँ मिलती है? हमें इस बातकी प्रसन्नता है कि उनके अनेक शिष्य भी इसी प्रकारकी गंभीर शोध दिशामें लगे हुए हैं और जैन दर्शन तथा संस्कृतिके अज्ञात, दुर्लभ एवं उपगृहित अंगोंका उद्घाटन कर रहे हैं। वर्तमानमें, आकस्मिक रूपमें उठने वाले अनेक सैद्धान्तिक महत्त्वके प्रश्नों पर उनके लेख इस दिशामें मननीय हैं। पंडितजी आज भी अपनी इस प्रवृत्तिकी जीवन्त रूपमें चला रह हैं।

८ राष्ट्रीय प्रवृत्तियाँ—जैन समाज भारतीय राष्ट्रका ही एक अंग है। अतः उसका विद्रव्यन्द अपने समाजको राष्ट्रीय समस्याओंके समय उसमें सक्रिय भाग लेनेके लिये सदैव प्रेरित करें, यह स्वाभाविक ही है। इसीके अनुरूप पंडितजीने भी अनेक प्रकारकी राष्ट्रीय समस्याओं पर अपने विचार व्यक्त कर समाजको मार्गदर्शन दिया है। उन्होंने स्वातंत्र्य आन्दोलनके अवसर पर अनेक प्रकाशमें प्रत्यक्ष और परोक्ष प्रेरणायें देकर विद्यालयके स्नातकोंमें राष्ट्रीय चेतनाको पनपाया है। उन्होंने राष्ट्र भाषाके रूपमें हिन्दीका सदा समर्थन किया है। अहिंसा एवं सवधर्म समभाव पर उनकी लेखनी चली है। भारतीय स्वतन्त्रता प्राप्तिके अवसरपर सर्वधर्म-प्रार्थनाके अन्तर्गत जैन प्राथनाओंके प्रसारणके लिये उन्हें ही चुना गया। महात्मा निर्वाणोत्सवकी रजतशतीमें जैन गीताके रूपमें संकलित 'समण सुत्त' का हिन्दी गद्यानुवाद भी उन्होंने ही किया है। उसके संकलनमें भी उनका योगदान अमूल्य रहा है। भारतमें समय-समय उत्पन्न होनेवाली राष्ट्रीय समस्याओं पर समाजको उचित कर्तव्य निभाने एवं समुचित मनोवृत्ति प्रदर्शित करनेके लिये उन्होंने सदैव आदेश लिये हैं। यही कारण है कि राष्ट्रीय विपत्तियोंके समय तन, मन व धनमें राष्ट्र की सहायता और सेवा करने वालोंमें जैन समाजको अग्रणीके रूपमें माना जाता है।

इस सूक्ष्मदर्शी संक्षेपणके आधार पर पंडितजीकी बहुविध प्रवृत्तियोंके दूरदर्शी महत्त्वका अनुमान सहज ही लगाया जा सकता है।

## पण्डितजी और बुन्देलखण्ड

डॉ० नरेन्द्र विद्यार्थी, छतरपुर

स्याद्वारा महाविद्यालय, काशीके भावात्मक एवं भौतिक बीजारोपणमें बुन्देलखण्डकी ही अनेक विभूतियोंका हाथ रहा है। एतदर्थ एक ओर जहाँ उन्होंने जीवनाथ मिश्र जैसे विद्वानोंकी गहरी सुनी, वहीं उन्हें अम्बादास शास्त्रीके समान पण्डितोंका प्रोत्साहन भी मिला। १२ जून, १९०५ के दिन विद्यालयके प्रथम छात्रोंमें इसी क्षेत्रके छात्र रहे हैं। फलतः बुन्देलखण्डके बालकों और पालकोंमें काशीके प्रति अविरत अनुराग बना रहे, यह स्वाभाविक भी है। यही कारण है कि काशीके दूरवर्ती होनेपर भी इस विद्यालयमें बुन्देलखण्डके छात्रोंकी संख्या सदैव दो-तिहाईके लगभग रही है। इस निष्कर्षकी पुष्टि विद्यालयकी स्वर्णजयन्ती स्मारिका,

१९५५ में प्रकाशित ३७० स्नातकोकी सूचीमें लगभग २४० के इस क्षेत्रके होनेके तथ्यसे होती है। यहाँ बुन्देलखण्डका अभिप्राय बृहत्तर बुन्देलखण्डसे लेना चाहिये जो बुन्देली भाषाका क्षेत्र है। इसमें वर्तमान मध्यप्रदेशका विन्ध्यक्षेत्र, महाकोशल, कुछ मालव क्षेत्र तथा उत्तरप्रदेशके कुछ जिले समाहित होते हैं और इसीलिये यह सम्भव हो सका है कि आज इस क्षेत्रके प्रत्येक नगर और अच्छे ग्राममें इस विद्यालयका स्नातक पाया जाता है। यही नहीं, कही-कही तो स्नातक पीढ़ियाँ तक पाई जाती हैं। ये सभी स्नातक जहाँ अपने काशी वामके प्रति गर्वका अनुभव करते हैं, वही अपने क्रिया-कलापोसे काशीको गौरवान्वित भी कर रहे हैं। इस कथनमें प्राकृतिक नियमानुसार, अपवादोकी कमी नहीं है।

उपरोक्तसे स्पष्ट है कि स्याद्वाद विद्यालयका विद्यार्थी समुदाय बुन्देलखण्ड बहुल रहा है। इसीलिये वहाँके अध्यापको और अविकारियोंकी यहाँके छात्रोंके प्रति एक विशेष प्रकारकी अनुरागात्मक भावना तथा विद्यादानके प्रति सजीवता पाई जावे, इसमें सहज प्रकृति ही मानना चाहिये। १९२७ से विद्यालयके प्रधानाध्यापक और वर्तमान अधिष्ठाता पण्डित कैलाशचन्द्र शास्त्रीको तो इस क्षेत्रके विद्यार्थियोंसे और प्रगाढ़ स्नेह सम्भावित है क्योंकि उन्हें बुन्देलखण्डके ही कुछ विद्वानोंने काशीमें पढ़ाया है। इसके अतिरिक्त, इस क्षेत्रके स्नातकोने उनके साथ स्याद्वाद महाविद्यालयमें अध्ययन और अध्यापन भी किया है। इस तरह बुन्देलखण्ड क्षेत्र स्याद्वादके वर्तमान अधिष्ठाताकी गुरुभूमि, महपाठी भूमि, सहकर्मि भूमि तथा विद्यार्थी भूमि है। अनेक तीर्थक्षेत्रोंके कारण यह धार्मिक आस्थाकी भूमि तो है ही। इन कारणोंसे पण्डितजीके मनमें अन्य क्षेत्रोंकी तुलनामें इस क्षेत्रके स्नातकोके प्रति बहुगुणित अनुराग और सद्भावना रही है। उन्होंने इसे अगणित अवसरों पर अनेक उन्मवों एवं व्यक्तिगत सम्पर्कोंमें व्यक्त भी किया है। इस क्षेत्रके विद्यार्थियोंने यह अनुभव किया है कि पण्डितजी न केवल विद्यागुरु ही हैं अपितु वे जीवनगुरु भी हैं। उनके आशीर्वादात्मक सहयोगसे इस क्षेत्रके अनेक विद्यार्थी भारतके विभिन्न प्रदेशोंमें नियोजित होकर आपकी गाथाका परोक्ष विवरण देते हैं। पूर्वसे पश्चिम तथा उत्तरसे दक्षिण किसी ओर भी प्रमुख नगरमें जाइये, आपको इस क्षेत्रका विद्वान् अवश्य मिलेगा।

इस क्षेत्रके प्रति अपार आकर्षणका ही यह फल है कि इस क्षेत्रके जिस किसी भी उत्सवमें आपको आमन्त्रित किया जाता है आप उसमें अत्यंत सजीवताके साथ सम्मिलित होते हैं। दशलक्षण, महावीर जयंती, गजरथोत्सव, धर्मचक्र स्वागत आदि पर आपने जबलपुर, ललितपुर, द्रोणगिर और सतना, जैमें अनेक स्थानों पर अपने प्रवचन दिये हैं। आपको इन यात्राओंके समय आपकी क्षेत्रीय शिष्टमण्डलीकी प्रभा देखते ही बनती है। यह अपने जीवन उपकर्ता तथा सस्कृतसि आज अधिक जीवन्त प्रेरणा लेती है क्योंकि विद्यार्थी जीवन तो परोक्षतः ही प्रभाववादी रहा होगा। उस समय इतनी मानसिक या बौद्धिक परिपक्वता कहां रहती है जो स्थायी प्रभाव कर गुणोंका अनुकरण कर सके। वह तो विद्रोहका जीवन होता है।

पण्डितजीने अपने जीव में दोनों प्रकारके बुन्देलखण्डोंके शिष्य देखे हैं विद्रोही और अनुयायी। सम्भवतः जो विद्यार्थी जीवनमें विद्रोही थे, वे आज या तो उनके उत्कट अनुयायी बन गये हैं या फिर प्रचण्ड विद्रोही हो गये हैं। पर आदर्श जीवनदर्शन देने और पालने वालेके लिए यह स्थिति तो सामान्य ही है। फलतः आपका आशीर्वाद दोनोंको समान रूपसे मिलता रहता है। मुझे याद है कि एक बार स्याद्वाद महाविद्यालयमें यह प्रश्न एक जटिल रूप लिये हुये था कि सस्कृतके साथ अंग्रेजी पढ़ी जाय या नहीं, अनेक विद्यार्थियोंकी इस बातमें रुचि रही है कि आजीविकाके क्षेत्रकी सम्भावनाओंको उन्नत करनेके लिए धार्मिक शिक्षाके साथ लौकिक शिक्षाकी उपाधियाँ भी होनी चाहिये। इस रुचिका एक और भी प्रेरणा स्रोत था। उस समयके जैन विद्यालयोंके अनेक प्रमुख जैन विद्वान केवल लौकिक शिक्षा ही ले रहे थे।

स्याद्वादके तत्कालीन विद्यार्थियोंको ऐसा लगने लगा था कि संस्कृत शिक्षा इतनी हैय है कि हमारे गुस्जनोंकी सतति उससे दूर हो रखी जा रही है। सामान्यतः यह भी मान्यता रही है कि इस क्षेत्रके लोग निर्धन हैं और विद्यालयमें मुख्यतः निशुल्क व्यवस्था होनेसे ही प्रायः यहाँके लोग जाते हैं। इसलिए संस्कृत शिक्षा असमर्थोंकी शिक्षा मानी गई। चूँकि हमारे गुस्जन तुलनात्मकतः समर्थ रहे हैं, अतः वे अपनी मततियाँको असमर्थोंको दी जाने वाली शिक्षा क्यों दिलाये। एक ओर हमें संस्कृत शिक्षाके माध्यममें शिक्षाकी अर्थ-करताके प्रति उदासीन बनाया जा रहा था, वहीं दूसरी ओर व्यक्तिगत जीवनमें हमारे गुरु मात्र अर्थकरी शिक्षाके पोषक हो रहे थे। इस स्थितिमें उस समयके स्याद्वादी विद्यार्थियोंमें निश्चित ही अपनी निधनताका बोध हुआ था। और वे भी अपनी पूर्वकर्मपाजित नीच गोत्रकी प्रकृतिको काशीमें भस्मकर उच्चगोत्री बननेकी दिशामें मोचने लग गये। विद्यालयके गुरु और प्रशासक होनेके नाते इस समस्याके उदारता पूर्वक समापनमें जो रुचि विद्यार्थियोंने अपेक्षितकी थी, उसके दशन अनेक वर्षों बाद ही हो सका जब विद्यालयमें प्रवेश चाहने वालोंकी संख्यामें कमी होन लगी। विद्यालयके विद्यार्थियोंके लिए इस नीतिक परिवर्तनमें पूज्य बाबा वर्णीजाका योगदान भी भलाया नहीं जा सकता। वे स्वयं बुन्दलखण्डके थे और उन्हें अपने ही क्षेत्रके विद्यार्थियोंसे अपार प्रेम था। प्रारम्भमें तो वे भी इस नई दिशाको माननेकी दिशामें आनवाली अनुरु तथाकथित आशकाओसे परेशान हुए थे पर उन्होंने वर्तमानकी तुलनामें उज्ज्वल भविष्यकी आशाको अधिक महत्त्व दिया। और उसके बाद विद्यालय प्रणामन उदारतापूर्वक वार्षिक शिक्षाके साथ लार्किक शिक्षाके लिए अनुज्ञा दी। मायसे, उसी गण्य प्रति छात्रवृत्ति की योजना चली जिसमें दानों प्रकारकी जितनी लक्ष्मणोंका छात्रवृत्ति दी जाती थी। छात्रवृत्ति का प्रायः पूरा अंश ही विद्यालयमें प्रेम लाभाका निष्कर्षताकी सुविधामें वित्त करनका दण्ड देकर प्राप्त किया। फलतः दानों दिशाओकी शिक्षा लेने वाले विद्यार्थी विद्यालयके परोक्ष सहायक भी बने। अब तो संस्कृत विश्वविद्यालयने भी अपने पाठ्य-क्रमाका आधुनिकीकरण कर दिया है। फलतः यह समस्या ही नहीं रही। उपरोक्त नीति परिवर्तनकी प्रक्रियामें अनेक छात्रोंने भाग लिया था और प्रारम्भमें विद्यालय प्रणामन संभवतः उनमें खिन्न भी रहा। पर उस पण्डितजीकी उदारता ही संश्लेषे कि इन विद्रोही विद्यार्थियोंको निदण्ड ही विद्यालयमें रहने दिया गया। मुझ इस बातकी प्रसन्नता है कि मेरी पीढ़ी उन्हीं दिनोंकी है और मेरे विद्यार्थी जीवन कालके कुछ पूर्ववर्ती और कुछ उत्तरवर्ती वर्षोंके लगभग दस वर्षोंक समयमें विद्यालयमें जो अभयता प्रशिक्षित बग निकला, उसका बहुभाग ही आज समाजका विभिन्न क्षेत्रोंमें अग्रणी बना हुआ है। यद्यपि उनमेंसे कुछ तो केवल अग्रणी अर्थकर ही रह गये हैं। उनका सामाजिक दृष्टिकोण विषुद्ध व्यक्तिवादमें सीमित हो गया है। इनका उच्च गोत्री प्रकृति का वन्द्य हो गया है। मुझ ऐसा लगता है कि इस नये अर्थकरी शिक्षा ग्राहक बगने पण्डितजीको कुछ निराशा तो दी होगी, पर वे उस पीढ़ीसे पूणतः निराश हो, ऐसा सोचना किञ्चित् दुःसाहस ही होगा। इस पीढ़ीके अनेक लोग न केवल भारतमें ही अपितु विदेशोंमें भी काशी और 'स्याद्वाद'की कीर्ति-पताका फहरा रहे हैं और जैन संस्कृतिको नये संस्कृत भाषामें प्रचारित कर रहे हैं।

यह एक प्रकरण है जब बुन्दलखण्डके विद्यार्थियोंने अपने गुस्वरका गम्भीर मोन देखा और उनकी अन्न महानुभूति पाई। उनका यह अन्तरंग आशीर्वाद हमपर आज तक अविरतसे छाया हुआ है। यहाँ हम उनका उपकारोंको जविस्मरणीय बताता ह। बुन्दलखण्डके स्याद्वादी स्नातकोंने अनेक अवसरपर अपनी कृतज्ञताको व्यक्त करनेके लिए अपने गुस्वरका अभिनन्दित किया है। द्रोणगिरमें तो उन्हें विद्यावारिधि का उपाधिमें भी विभूषित किया गया। यही उनका एक अभिनन्दन १९५५ में भी किया गया था जब वहाँ बीस वर्षकी गजरथ विहीन समाजका प्रथम गजरथोत्सव आयोजित हुआ था। उस समारोहमें अनेक विदेशी

विद्वान् भी उपस्थित थे । जबलपुरमें भी क्षेत्रीय स्याद्धादियोने उनको एक अभिनन्दनपत्र समर्पित कर अपनेको कृतार्थ किया था ।

एक ओर जहाँ क्षेत्रीय शिष्यमण्डली अपने विद्यागुरुके कारण गौरवका अनुभव करती है, वही पण्डितजी भी समय-समयपर इस क्षेत्रके स्याद्धाद स्नातकोके प्रति अपने भावभीने उद्गार व्यक्त करते रहते हैं । पूज्य वर्णीजीके समाधिस्मरणके समय वे वहाँ उपस्थित थे । उस समय उन्होंने अपने जीवनके लिये एक परमावश्यक व्रत ग्रहण किया था—लौकिक कल्याणके साथ ही पारलौकिक कल्याणके हेतु भी ममाजकी मनोभूमि विशुद्ध करनेके लिए पूज्य वर्णीजीके उपदेशोको और अधिक रूपसे प्रचारित करनेका व्रत लिया था । तभीसे बुन्देलखण्डमें उनके आवागमनकी आरम्भारम्भ कुछ बढ़ गयी । वर्णीजीने एक समय पण्डितजीसे कहा था, जब तक सस्थामें एक रुपयेका भी फण्ड रहे और जब तक एक भी छात्र रहे, तब तक आप विद्यालय चलाते रहे । वर्णीजी द्वारा मौपा गया यह उत्तरदायित्व वे आजतक निभा रहे हैं । यह उन जैसे समर्थ व्यक्तित्वका ही काम है जिससे हमारे क्षेत्रीय लोग लाभान्वित हो रहे हैं । इन्हे ही सम्बोधित करते हुए पण्डितजीने एकत्रोषगिरमें कहा था, “मैंने अपने जीवनमें अभी तक अनेक जगह अभिनन्दनके कार्यक्रम देखे हैं, मेरे भी हुए हैं । परन्तु यह जो अभिनन्दन बुन्देलखण्डके छात्रों द्वारा आयोजित हुआ है, वह सर्वाधिक महत्वपूर्ण है । गुरुके प्रति जो निष्ठा मैंने बुन्देलखण्डके छात्रोंमें देखी, वह अन्यत्र देखनेमें नहीं आई । लघु सम्मेलनशिखर कह जानेवाले द्रोणगिरमें यह सम्मान निश्चय ही महत्वपूर्ण है । मरी मान्यता है कि ऐसे सम्मान मेरे या किसी व्यक्तिके न होकर विद्वत्तामातके प्रति हाने चाहिये । द्रोणगिरिकी तपोभूमि वर्णीजीके प्रचारके लिये सर्वाधिक उपयुक्त है । आप सभी स्नातक द्रोणगिरिके विद्यालयको समर्थ बनावे और यहाँके छात्रोंको पढ़नेकी प्रेरणा और साधन दत्त रहे । यही मेरा आपसे विनम्र अनुरोध है ।”

इन उद्गारोंमें स्पष्ट है कि एक ओर पण्डितजी इस क्षेत्रके स्नातकोकी गुरुनिष्ठामें मन्तुष्ट है, वही वे इस बात पर किञ्चित् उद्विग्न भी हैं कि द्रोणगिरिका विद्यालय बम तोड़ रहा है । इस विद्यालयकी जीवनदान देनेकी उनकी प्रेरणा यह संकेत देती है कि इस विद्यालयके लिये उनके समान ही कोई जीवनदानी इस क्षेत्रमें होना चाहिये जो इस तपोभूमिको विद्याभूमि बना सके और इसको प्रकाशित कर सके । क्या बुन्देलखण्डके स्नातक अपने गुरुकी इस प्रेरणाको मूर्तरूप दे सकेंगे ?



## सम्पादकीय लेखोंकी विषयवारसूची

इस सूचीमें उन लेखोंको सम्मिलित नहीं किया गया है जो प्रतिवर्ष विभिन्न जैन पर्वों या उत्सवोंपर लिखे गये । इनमें पर्यूपण, क्षमावणी, रक्षाबन्धन, श्रुतपंचमी, दीपावली, बीरशासन जयन्ती, अक्षय तृतीया, महावीर जयन्ती एव पत्रकी वर्ष समाप्तिपर लिखे गये लेख आते हैं । इनकी सख्या लगभग एक दर्जन प्रति वर्ष होती है और २८ वर्षमें इनको सख्या ३३६ के लगभग है । यहाँ पण्डितजी द्वारा लिखित लगभग ६०० सम्पादकीय, लोकप्रिय तथा शोधलेखोंकी विषयवार सूची दी जा रही है ।

### (अ) शिक्षा, शिक्षार्थी, शिक्षक तथा शिक्षण संस्थाएँ, परीक्षा और परीक्षा-पद्धति

१	४ जनवरी ४०	अध्यापकोका उत्तरदायित्व और महत्व
२	८ फरवरी ४०	नये अध्यापकोकी समस्या
३	१५ फरवरी ४०	शिक्षा संस्थाओंका जीवन
४	६ जून ४०	शिक्षा संस्थाओंके एकीकरणमें कठिनाइयाँ
५-७	५-१२-१९ दिसम्बर ४०	शिक्षाका आदर्श १, २, ३
८	८ अगस्त ४१	हमारे बोर्डिंग हाउस
९	९ जनवरी ४२	शिक्षाका उद्देश्य मनुष्य बनाता है ।
१०	१६ जुलाई ४२	परीक्षकोंके रिमार्क
११	२३ जुलाई ४२	हमारे संस्कृत विद्यालय
१२-१३	२०-२९ अगस्त ४२	हमारे सरस्वती भवन १, २
१४	२६ जनवरी ४२	संस्कृत कालेज जयपुर और जैन छात्र
१५	२१ सितम्बर ४२	मार्णिकचन्द्र परीक्षालयका परीक्षाफल
१६	२० दिसम्बर ४४	भारतकी भावी शिक्षा
१७	२५ जनवरी ४५	आज विद्वानोंकी कमी क्यों है ?
१८	२६ दिसम्बर ५६	पण्डित वर्ग और जैनसमाज, १, २
१९	३ जुलाई ५८	काशी विद्यालयका भवन गिरा
२०	१० जुलाई ५८	छात्र और छात्रवृत्तियाँ
२१	२५ अगस्त ६०	संस्कृत शिक्षालयोंपर एक दृष्टि
२२.	१० नवम्बर ६०	विद्वानोंकी स्थिति
२३	२७ जुलाई ६१	संस्कृत साहित्यका पठन-पाठन
२४-२५.	६-१३ जुलाई ६१	नैतिक और आध्यात्मिक शिक्षाकी आवश्यकता १, २
२६	१० मई ६२	संस्कृत शिक्षा एक समस्या
२७	२८ जून ६३	शिक्षा की दशा
२८	११ अक्टूबर ६२	विद्वान् और आजीविका

२९	७ मार्च ६३	पाण्डित्यकी सार्थकता
३०	२८ जुलाई ६३	शिक्षा और उसका गिरता स्तर
३१	६ फरवरी ६९	गुरुकुल इसे कहते हैं
३२	१० जुलाई ७०	संस्कृत और धार्मिक शिक्षाकी स्थिति
३३	८ फरवरी ७३	विद्वानोंकी परंपराका संरक्षण आवश्यक
३४	२६ जून ७८	पैसा और पणित
३५	१४ जून ७९	आजकी शिक्षा और परीक्षा
३६	२७ जुलाई ७८	जैन परंपरामे पण्डित और उनका योगदान
३७	१४ जून ७९	आजकी शिक्षा-दीक्षा
३८	२९ जून ६७	संस्कृत शिक्षालयोंके लिये कठिन समस्या

## (ब) सामाजिक समस्याएँ और संस्थाएँ

१	११ जनवरी ४०	समाजसेवा
२	१४ मार्च ४०	जातीय सभाये
३	२१ मार्च ४०	होली
४	४ अप्रैल ४०	हमारे भोले ढूँले
५	३० मई ४०	संघका प्रभाव और उसकी प्रतिक्रिया
६	४ जुलाई ४०	जैन समाज और धर्मप्रचार
७	८ अगस्त ४०	आगामी जनगणना अपनेको जैन लिखाइये
८-९	२६ सितम्बर ४०	सम्प्रेमेश्वर तैरापछी कोठीकी रिपोर्ट १, २
१०	१० अक्टूबर ४०	तारण समाज और उसके धर्मगुरुओंसे
११	२४ अक्टूबर ४०	तारण समाज और मूर्तिपूजा
१२	१६ जनवरी ४१	मुनि चन्द्रभागरजीका बहिष्कार
१३	२३ जनवरी ४१	इन्दौर काण्डका उत्तरदायित्व किसपर ?
१४	१३ फरवरी ४१	प्रकृत बहिष्कार और हम
१५	२० फरवरी ४१	श्री सावरकरके वक्तव्य से सावधान
१६	११ मार्च ४१	हमारा जैन लिखाओ आन्दोलन
१७	२० मार्च ४१	सर हुकमचन्द्र और इन्दौर काण्ड
१८	२७ मार्च ४१	सुधार और सुधारक
१९	१७ अप्रैल ४१	परित्यक्त स्त्रियोंकी माँग
२०	२४ अप्रैल ४१	महावीरजी पर उपद्रव
२१	५ जून ४१	परिषद अधिवेशनका बितड़ा
२२	३ जुलाई ४१	धर्मप्रचारमे समाजका सहयोग
२३	२१ अगस्त ४१	हाथ रे मोह
२४	२८ अगस्त ४१	मध्यम वर्गकी ऊँची रहन-सहन
२५	११ सितम्बर ४१	मूर्तिपूजा

२६	१८ सितम्बर ४१	स्वास्थ्य प्रचारकी आवश्यकता
२७	९ अक्टूबर ४१	विषकी बेल कौन ?
२८	२९ जनवरी ४२	समयको पहचानो
२९	१६ अप्रैल ४२	संगठनमे बाधक कौन ?
३०	३० अप्रैल ४२	सुन्दरलालजीका पत्र सचके विलुद्ध प्रोपेगंडाका भण्डाफोड
३१	१८ जून ४२	दहेजकी प्रतिक्रिया
३२	२ जुलाई ४२	सघ भूमितिके निर्णय १, २
३३	९ जुलाई ४२	तीर्थक्षेत्रोके झगडे
३४	२९ अक्टूबर ४२	जैनधर्मके प्रचारकी आवश्यकता
३५	५ नवम्बर ४२	मन्दिरोंमे कलह
३६	३ दिसम्बर ४२	तीर्थक्षेत्रोके झगडे
३७	१४ जनवरी ४२	महँगी
३८	२१ जनवरी ४३	वाह रे हम ?
३९	२८ जनवरी ४३	हमारे आन्दोलन
४०	८ अप्रैल ४३	महँगीमे फिजूलखर्ची
४१	२९ अप्रैल ४३	हमारा सामाजिक संगठन
४२	१३ मई ४३	साहुजीका भाषण
४३	२० मई ४३	युवकोंका दायित्व
४४	१० जून ४३	कुछ महन्वपूण दान
४५	१७ जून ४३	नया हिन्दू विरामत कानून
४६	२४ जून ४३	महिलाये स्वावलम्बी बने
४७	५ अगस्त ४३	स्तुत्य प्रस्ताव
४८	१९ अगस्त ४३	प्रकृतिका प्रकोप
४९	२६ अगस्त ४३	मन्दिरोंके झगडे
५०	१५ अक्टूबर ४३	परोपदेजे पाण्डित्यम्
५१	११ नवम्बर ४३	हमारी खुदगर्जी
५२	२५ नवम्बर ४३	हवाका रुख पहचानो
५३	९ दिसम्बर ४३	विद्वत् परिषद्की आवश्यकता
५४	२३ दिसम्बर ४३	उदार घोषणा
५५	३० दिसम्बर ४३	पचायतोकी महत्ता
५६	४ मई ४४	हमारा सामाजिक क्षेत्र
५७	११ मई ४३	कलकत्तेमे एक जैन केन्द्रकी आवश्यकता
५८	१५ जून ४४	कारजा आश्रम
५९	२२ जून ४४	दानकी वर्षा
६०	२९ जून ४४	मालवामे युवक संगठन
६१	६ जुलाई ४४	जैनेन्द्रजीका भाषण

६२ २९ सितम्बर ४४  
 ६३ ५ अक्टूबर ४४  
 ६४ १२ अक्टूबर ४४  
 ६५ ३० नवम्बर ४४  
 ६६ ७ दिसम्बर ४४  
 ६७ २१ दिसम्बर ४४  
 ६८ २५ जनवरी ४५  
 ६९ ८ फरवरी ४५  
 ७० १५ फरवरी ४५  
 ७१ ८ मार्च ४५  
 ७२ १५ मार्च ४५  
 ७३ २२ मार्च ४५  
 ७४ ५ अप्रैल ४५  
 ७५ २८ नवम्बर ५७  
 ७६ २४ अप्रैल ५८  
 ७७ १७ जुलाई ५८  
 ७८ १४ अगस्त ५८  
 ७९ ४ दिसम्बर ५८  
 ८० ११ सितम्बर ५८  
 ८१ ३० अक्टूबर ५८  
 ८२ २२ जनवरी ५९  
 ८३ ५।१२ फरवरी ५९  
 ८४ १० मार्च ५९  
 ८५ २० अक्टूबर ६०  
 ८६ १७ नवम्बर ६०  
 ८७ १ दिसम्बर ६०  
 ८८ ८ दिसम्बर ६०  
 ८९ १५ दिसम्बर ६०  
 ९० ५ जून ६१  
 ९१ १९ जून ६१  
 ९२ २६ जून ६१  
 ९३ २ फरवरी ६१  
 ९४ १६ फरवरी ६१  
 ९५ ९ मार्च ६१  
 ९६ १६ मार्च  
 ९७ ६ अप्रैल ६१

अहिंसा प्रचारका एक अवसर  
 जैनोकी कानूनी स्थिति  
 यह अँधेरा क्यों ?  
 तीर्थक्षेत्रोकी समस्या  
 प्रान्तीय सगठनोकी आवश्यकता  
 मधुवनमे जहरीले पानीमे मावधान  
 फिर वही वितण्डा  
 बहिष्कारका समर्थन किन्तु प्रकारान्तरसे  
 विद्वानोसे  
 प्रो० हीरालालजीके उत्तर  
 विद्वत् परिपदका अधिवेशन  
 शिखरजीका पानी  
 आज जैनत्व मिट रहा है  
 बम्बईकी दु गद घटना  
 आज द्रव्य ही सब कुछ है  
 रात्रि भोजन छोड़िये  
 हमारी शक्तिका ह्रास  
 बालिकाओका स्तुत्य माहस  
 दिया तले अंधेरा  
 समय रहते मावधान हो जाना ही हितकर है  
 दोषी कौन, निन्दक या अन्धभक्त  
 यह जैन मन्दिरका नहीं, जैनधर्मका बहिष्कार है  
 जबलपुर काण्ड पर एक दृष्टि  
 जैनो और हिन्दुओमे एकता  
 सच्ची और खरी बातें  
 जनगणनाके सम्बन्धमे  
 अतिशय क्षेत्र महावीरजी  
 जानीयताका विषय  
 एकता और सगठनकी बातें  
 जैनोमे जनार्म छूटता जाता है  
 मार्क्सजैनिक धर्ममे जनधर्म क्या होना चाहिये ?  
 मूर्तिपूजक होना गवकी वस्तु  
 विवाह आदि अवसरों पर रात्रिभोजन बन्द कीजिये  
 तीर्थ-यात्रा  
 विवाह नहीं, सौदेबाजी  
 शाकाहारके प्रचारकी आवश्यकता

९८	२० अप्रैल ६१	हमारे तीर्थक्षेत्र
९९	२५ मई ६१	दहेज लेना-देना, माँगना जुर्म
१००	८ जून ६१	संस्था और व्यक्ति
१०१	२२ जून ६१	ब्लिट्ज पत्रकी रिपोर्ट
१०२	२९ जून ६१	ये पुस्तक विक्रेता त्यागी
१०३	३ अगस्त ६१	बेपतवारकी नाव
१०४	७ सितम्बर ६१	परिषद्के लिये उपयोगी सुझाव
१०५	२४ दिसम्बर ६१	फीरोजाबादका महोत्सव
१०६	४ जनवरी ६२	आदर्श सामूहिक विवाह
१०७	११ जून ६२	हमारे सांस्कृतिक आयोजन
१०८	१५ मार्च ६२	ये अखिल भारतवर्षीय संस्थाएँ
१०९	२६ अप्रैल ६२	मघका अधिवेशन
११०	३ मई ६२	दि० जैन मघ, १९४०
१११	१४ जून ६२	देवमूढतासे बचिये
११२	२१ जून ६२	श्रुतकी रक्षा कीजिये
११३	२८ जून ६२	वैवाहिक समस्याये
११४	२८ जुलाई ६२	शिथिलाचारका विरोध और मर्मथन
११५	९ अगस्त ६२	अत्यन्त दुखद घटना
११६	१ सितम्बर ६२	कल्याणकी बात
११७	८ नवम्बर ६२	वादरायण नहीं, साक्षात् सम्बन्ध
११८	१३ दिसम्बर ६२	हमें अपना लोक-व्यवहार सुधारना चाहिये
११९	३१ जनवरी ६२	असद् व्यवहारसे धर्मकी रक्षा नहीं हो सकती
१२०	७ मार्च ६२	बाहुबली प्रतिष्ठा महोत्सव
१२१	१५ अप्रैल ६२	अभिनन्दनमागरजी विचार करें
१२२	१६ मई ६२	कुमायूँसे धार्मिक जाग्रति
१२३	१३ जून ६२	धर्मप्रेम बनाये धर्महानि
१२४	४ जुलाई ६२	शाकाहार बनाम मासाहार
१२५	२६ सितम्बर ६२	दशलक्षण बीतते ही कषायकी बौछार
१२६	५ दिसम्बर	समयकी गति पहचानिये
१२७	२६ दिसम्बर ६२	जनगणनामें जैन
१२८	२ जनवरी ६४	हम सब जैन हैं
१२९	९ जनवरी ६४	दक्षिण भारतको मत भूलिये
१३०	१६ जनवरी ६४	एक सुन्दर सांस्कृतिक महोत्सव जै० सि० म० आराकी हीरक जयंती
१३१	३० जनवरी ६४	कारजामे मघ अधिवेशन
१३२	६ फरवरी ६४	कारजाका सांस्कृतिक महोत्सव
१३३,	५ मार्च ६४	दो पंचकन्याणक महोत्सव (शिखरजी और वाराणसी)

१३४	६ अगस्त ६४	विद्वानोंसे नम्र निवेदन
१३५	८ अक्टूबर ६४	मैंहंगाई बनाम भ्रष्टाचार
१३६.	१९ नवम्बर ६४	भारतीय जैन साहित्यकार ससद
१३७	१७ सितम्बर ६४	धर्मप्रचारकी कुछ मूलभूत बातें
१३८	२४ दिसम्बर ६४	महासभाका प्रस्ताव
१३९	३१ सितम्बर ६४	आचार्य तुलसीके तीन सुझाव
१४०	२१ जनवरी ६५	भा० दि० जैन परिषद्
१४१	११ मार्च ६५	तीन पंचकल्याण ( गौहाटी, सिवनी, मथुरा )
१४२	१ अप्रैल ६५	सम्मोदशिखरके प्रश्नपर दि० जैन समाज का आह्वान
१४३	६ मई ६५	धर्मकी ओटमें
१४४	१३ मई ६५	सम्मोदशिखरके सम्बन्धमें
१४५	२७ मई ६५	पिछड़े हुए जैन
१४६	३ जून ६५	बोगस कार्यके सम्बन्धमें
१४७	१० जून ६५	यदि बाढ ही खेतकी खाये तो ?
१४८	८ जुलाई ६५	जैन युवकोसे
१४९	१८ नवम्बर ६५	सेठ राजकुमारसिंहजीका वक्तव्य और प्रतिक्रिया
१५०	१८ नवम्बर ६५	सद्भावनाकी आवश्यकता
१५१	२५ जनवरी ६६	गन्दी सरिताका गन्दा लेख
१५२	१७ फरवरी ६६	दि० जैन ममाजका ताशकन्द सम्मेलन
१५३	२४ फरवरी ६६	सामाजिक वातावरणमें स्वच्छताकी आवश्यकता
१५४	३ मार्च ६६	समाज विचार करे
१५५	१७ मार्च ६६	सुधारका मूल-संगठन
१५६	२५ अप्रैल ६८	मेरठमें
१५७	२ मई ६८	भारतवर्षीय दि० जैन विद्वत् परिषद्
१५८	१५ जून ६८	जीवनसे धर्म बहिष्कृत होता जाता है
१५९	२० जून ६८	एक प्रश्न
१६०	२७ जून ६८	सामयिक चेतावनी
१६१	२८ जून ६८	मुनिचर्या पर भी काल का प्रभाव
१६२	१८ जुलाई ६८	उत्तरी गंगा
१६३	२५ जुलाई ६८	एक आदर्श मंत्री
१६४	१९ सितम्बर ६८	सराकोद्वारका कार्य
१६५	२६ सितम्बर ६८	तथोक्त महामुनिकी पूजा
१६६	१० अप्रैल ६९	दि० जैन समाजके सामने अनेक मौलिक समस्याएँ
१६७	१ मई ६९	शूद्रजल त्यागकी प्रतिज्ञामें कुछ तथ्य नहीं है
१६८	१९ जून ६९	जैन जातियाँ और वैवाहिक सम्बन्ध
१६९	३ जुलाई ६९	आचार्य पद प्रतिष्ठा

१७०	३१ जुलाई ६९	दो उल्लेखनीय घटनाएँ
१७१	१४ अगस्त ६९	जैनधर्म और आधुनिक विज्ञान
१७२	२३ अक्टूबर ६९	दि० जैन सम्मेलन
१७३	२० नवम्बर ६९	जनगणना
१७४	१६ जनवरी ६९	आचरणमें ह्याम क्यों ?
१७५	२३ जनवरी ६९	समयकी माँग
१७६	२० जनवरी ६९	तीर्थरक्षाके लिए १७३ अ० भा० सम्मेलनकी आवश्यकता
१७७	२० जनवरी ६९	सराक जातिका धर्मप्रेम
१७८	९ अप्रैल ७०	स्त्री और पुरुषका चिन्तनीय सम्पर्क
१७९	४ जून ७०	आगमका यह अपलाप क्यों ?
१८०	२० अगस्त ७०	जैन लिखाओ, जैन बनो
१८१	५ नवम्बर ७०	२५०० वीं निर्वाण जयन्ती कब म ?
१८२	२६ नवम्बर ७०	बुन्देलखण्डके तीर्थरक्षकामे
१८३	१५ जनवरी ७०	कन्या किसे देना चाहिये ?
१८४	१२ फरवरी	एक पथ दो काम
१८५	१९ फरवरी ७०	जयपुर म
१८६	५ मार्च ७०	बाहुबली महोत्सव
१८७	७ जनवरी ७१	बुन्देलखण्ड प्रान्तीय तीर्थक्षेत्र कमेटी होनी चाहिये
१८८	१० जून ७१	२५०० में निर्वाणोत्सव स्मृतिमें
१८९	२२ जुलाई	कथनी और करनीमें इतना अन्तर क्यों ?
१९०	१८ नवम्बर ७१	नारी की उठनी हुई स्थिति
१९१	६ मार्च ७२	महाराष्ट्र प्रदेशमें
१९२	३० जुलाई ७२	भावी पीढ़ी की चिन्तनीय स्थिति
१९३	३ अगस्त ७२	मुनिमार्ग की बिगड़ती स्थिति
१९४	२४ अगस्त ७२	हस्तिनापुरके उत्थानमें
१९५	३१ अगस्त ७२	गृहस्थ भी आरातीय होत ये
१९६	१६ नवम्बर ७२	क्रियात्मक अहिंसा प्रचार की आवश्यकता
१९७	३० नवम्बर ७२	करुणाभाव और मोह
१९८	१४ जून ७३	क्या भौतिकता के साथ आध्यात्मिकता बढ़ रही है ?
१९९	१८ जनवरी ७३	ब्रह्मदेवसूरि का ब्रह्माण्डत
२००	८ मार्च ७३	धार्मिक प्रवास
२०१	१२ अप्रैल ७३	भगवान महावीर के चरित की समस्या
२०२	२६ अप्रैल ७३	एक विचारणीय सुझाव
२०३	१४ जनवरी ७४	अन्य राज्य भी गुजरातका अनुकरण करें
२०४	३१ जनवरी	सधके सम्बन्धमें
२०५	२१ फरवरी	सधके प्रस्तावों पर एक दृष्टि

२०६	२३ जनवरी ७५	दिगम्बर परम्परा व साहित्य पर मेरी श्रद्धा
२०७	४ अप्रैल ७५	जैनतीर्थ और पंचभेद
२०८	३१ लाई ७५	दो भट्टारकोका पदारोहण
२०९	४ नवम्बर ७६	सामयिक और आवश्यक अपील
२१०	२ दिसम्बर ७६	विवेकसे काम लीजिये
२११	६ जनवरी ७७	मुमुक्षुजन विचार करे
२१२	१० फरवरी ७७	समाजपर एक दृष्टि
२१३	२४ फरवरी ७७	धर्मप्रचार ही हमारा लक्ष्य है
२१४	१७ मार्च ७७	दृष्टिको निर्मल बनाइये
२१५	३० जून, ७७	समाज शुद्धिको आवश्यकता
२१६	१ दिसम्बर ७७	धर्मरक्षाका उपाय बहिष्कार नहीं है
२१७	२२ फरवरी ७९	समयसे शिक्षा लीजिये
२१८	१५ मार्च ७९	शास्त्रार्थसे समस्याका हल नहीं
२१९	४ अप्रैल ७९	उत्तर और दक्षिण
२२०	१९ जनवरी ७८	धार्मिकके बिना धर्म नहीं
२२१	२ नवम्बर ७८	लोकषणासे बचनेमें ही हित
२२२	२८ जून ५६	दहेज तथा आदर्श सामूहिक विवाह योजनापर विचार
२२३	५ जुलाई ५६	जैन साहित्यका प्रकाशन और उसकी समस्याएं
२२४	१२ जुलाई ५६	सागरकी सन्ध्या और समाज
२२५	६ दिसम्बर ५६	सामाजिक स्थितिपर विचार कीजिये
२२६	८ नवम्बर ७९	पीछो और कमण्डलु
२२७	१० नवम्बर ७७	स्याद्वाद महाविद्यालयके तीन मास
२२८	२८ जुलाई ७७	जैन विद्याके एक विशिष्ट विद्वान् वशीधर भट्ट
२२९	२९ दिसम्बर ७७	समयको पहचानिय
२३०	९ फरवरी ७८	भा० दि० जैन विद्वत् परिषद्
२३१	२९ जून ७८	एलोरामे पंचकल्याणक
२३२	२ नवम्बर ७८	एक पुण्यस्मरण तथा निवेदन
२३३	१७ मई ७७	ये जन्म जयन्तिया

### (स) शास्त्रीय और धार्मिक लेख

१	१४ दिसम्बर ३९	शास्त्राज्ञा और रीतिरिवाज
२	१८ दिसम्बर ४१	क्या शास्त्र सभायें बेकार हैं ?
३	३० अक्टूबर ४१	सिद्धान्त ग्रन्थोका प्रकाशन और उसका विरोध
४-९	२ दिसम्बर ४१	सिद्धान्त शास्त्र और उनके अध्ययनका अधिकार १, २, ३, ४, ५, ६
१०	१७ दिसम्बर ४२	जैनिदण्डनम् या मूर्खसण्डनम्
११	४ फरवरी ४३	जैनिदण्डनम्के सम्बन्धमें



१२	६ फरवरी ५६	पं० मन्मथलालजीके आरोग्योका उत्तर
१३	१२ दिसम्बर ५७	सोनगढ़ चर्चा
१४	७ नवम्बर ५७	जैनतत्त्वज्ञान प्रगति
१५-६	६ जून ५८	क्या कुदेवपूजा शास्त्रविहित है ? १, २,
१७-८	२० जून ५६	जिनभक्तिका माहात्म्य १, २,
१९	३१ जुलाई ५६	देव और कुदेव
२०	७ अगस्त ५६	पूजा और भक्ति
२१	२५ दिसम्बर ५८	वीतरागशासनमें भेदका कारण
२२	९ जून ६०	श्रद्धा बनाम विवेक
२३	९ जुलाई ६०	त्यागधर्मके अधिकारमें
२४	६ अक्टूबर ६०	वैराग्य या अनुराग
२५	१३ अक्टूबर ६०	पथभ्रष्ट मुनिवैशियों के सम्बन्ध में
२६	२९ दिसम्बर ६०	आचार्य पद
२७	१२ जनवरी ६१	आ० कुन्दकुन्द का आम्नाय
२८	२ फरवरी ६१	मूर्तिपूजक होना गर्व की वस्तु
२९	१५ जून ५६	धार्मिक सिद्धान्त और विज्ञान ( ज्ञानविज्ञान एकेडेमी )
३०	२१ जून ५६	धार्मिक प्रवचनोंकी बाढ़
३१	१७ मार्च ५६	सिद्धान्त और आचरण
३२	२१ अक्टूबर ६२	निश्चय और व्यवहार
३३	२७ सितम्बर ६२	निश्चयनय और व्यवहार
३४	२८ फरवरी ६३	निश्चय और व्यवहार
३५	३० मार्च ६३	अध्यात्म पर जोर
३६	१६ मई ६३	सैद्धान्तिक चर्चा
३७	२० जून ६३	जैन ग्रन्थकारोंकी प्रामाणिकताएँ
३८	१ अगस्त ६३	क्या टोडरमलजी अप्रमाण पुरुष थे ?
३९	७ नवम्बर ६३	सर्वज्ञ की चर्चा क्यों ?
४०	९ अप्रैल ६४	पथभेदजन्य अशान्तिको दूर करनेका उपाय
४१	२१ मई ६४	पथभेदजन्य अशान्ति पर
४२-४४	२८ मई ६४	निश्चय और व्यवहार १, २, ३
४५,	२ जुलाई ६४	क्या द्रव्यलिङ्गी और भावलिङ्गीकी पहिचान अशक्य है ?
४६-४८	१६ जुलाई ६१	जिनशासनमें सर्वत्र भावका महत्त्व है ? १, २, ३
४९	२० अगस्त ६४	द्रव्यलिङ्गी और भावलिङ्गीकी पहिचानके सम्बन्धमें
५०	१९ सितम्बर ६४	कषाय और धर्म
५१	२२ अक्टूबर ६४	चारों अनुयोगोंके शास्त्र पठनीय हैं
५२	२१ जनवरी ६५	सम्यग्दृष्टि और मिथ्यादृष्टिकी पहिचान
५३	५ फरवरी ६५	क्या रत्नत्रय मोक्षका ण्गम्परा कारण है ?

५४ २४ जून ६५  
 ५५ १५ जुलाई ६५  
 ५६ २९ जुलाई ६५  
 ५७ २० अगस्त ६५  
 ५८ २ दिसम्बर ६५  
 ५९ ३-१० नवम्बर ६६  
 ६० ६ जून ६८  
 ६१ ३१ अक्टूबर ६८  
 ६२ १९ दिसम्बर ६८  
 ६३ ३ जुलाई ६९  
 ६४ १० जुलाई ६९  
 ६५ २४ जुलाई ६९  
 ६६-६७ १३ मार्च ६९  
 ६८ २१ मार्च ७०  
 ६९ ४ जून ७०  
 ७० ९ जुलाई ७०  
 ७१ ६ अगस्त ७०  
 ७२ १२ नवम्बर ७०  
 ७३ ६ मई ७१  
 ७४ १३ मई ७१  
 ७५ २४ जून ७१  
 ७६ १ जुलाई ७१  
 ७७ ६ अगस्त ७१  
 ७८ ३ सितम्बर ७१  
 ७९ २ दिसम्बर ७१  
 ८० २६ अगस्त ७१  
 ८१ १३ मार्च ७२  
 ८२ २० मार्च ७२  
 ८३ २८ मई ७२  
 ८४ ३ अगस्त ७२  
 ८५ १४ सितम्बर ७२  
 ८६ ५ अक्टूबर ७२  
 ८७ २१ जून ७३  
 ८८ २९ मार्च ७३

सथोक्त नियतिवाद और सर्वज्ञता  
 जैसा केवलीने जाना, वैसा अवश्य होगा, क्या यह मान्यता मूलतः गलत है ?  
 व्यवहार धर्मके उपदेशकी आवश्यकता  
 सिद्धो में चरित्र और मुख  
 क्या तीर्थंकरोंकी त्रिकालज्ञता हेतुकी बात है ?  
 धर्म और पुण्य १, २  
 क्या व्यवहार रत्नत्रय मोक्षका मूल कारण है ?  
 देवशास्त्र-गुरु और सम्यग्दर्शन  
 स्वरूपाचरण और सिद्धोमें चरित्र  
 आचार्य पद प्रतिष्ठा  
 दिग्म्बरत्वसे चिह्न क्यों ?  
 निश्चयाभासी और व्यवहाराभासी  
 क्षुल्लकका वेष और आचार १, २  
 क्या चरित्रहीनको सम्यक्त्वकी प्राप्ति संभव है  
 आगमका यह अपलाप क्यों ?  
 सम्यक् चरित्रके बिना मुक्ति नहीं, किन्तु सम्यक् दर्शनके बिना सम्यक् चरित्र नहीं ।  
 चरित्रकी उपयोगिता  
 आ० कुन्दकुन्दका महत्त्व  
 द्रव्यलिङ्गीका अर्थ  
 द्रव्यदृष्टि सम्यग्दृष्टिका अर्थ  
 क्या रत्नत्रय बन्धका कारण है ?  
 क्या देश रत्नत्रय सम्पूर्ण रत्नत्रयका विपक्ष है ?  
 बन्धका उपाय मोक्षका उपाय नहीं हो सकता  
 क्या व्यवहारको मिथ्या और निश्चयको सत्य कहना धृष्टता है  
 भूतार्थ और अभूतार्थका अर्थ  
 अशुभसे बचकर शुभमें लगना भी सरल नहीं है  
 क्या सम्यक्त्वसे पूर्व अष्टमूलगुणधारण आवश्यक है  
 क्या अष्टमूल गुण धारण किये बिना सम्यग्दर्शन नहीं हो सकता ?  
 शास्त्रविरुद्ध शिथिलाचारका पोषक कौन ?  
 मुनिमार्गकी बिगड़ती हुई स्थिति  
 वीतरागता ही सच्चा धर्म है  
 ज्ञान व चरित्रका पक्ष लेने मात्रसे कल्याण नहीं होगा  
 सिद्धान्तका घात तो मत कीजिये  
 वीतरागी देव ही पूज्य है

८९	२८ फरवरी ७१	सम्यसार सशोधनपर
९०	१९ सितम्बर ७४	बीतारागता ही सच्चा धर्म
९१	४ जनवरी ७९	क्या एलाचार्य भी कोई पद हैं ?
९२	२६ अप्रैल ७९	एलाचार्य पद कल्पना
९३	६ जनवरी ७७	मुमुक्षुजन बिचार करे
९४	११ जनवरी ७९	जिनशामनमें मिथ्यादष्टि
९५	१० मई ५६	सिद्धान्त और आचरण
९६	२ अगस्त ५६	कानजी स्वामीका विरोध
९७	६ सितम्बर ५६	मूलशकर देसाईकी तत्त्वार्थसूत्रकी समीक्षा
९८	२५ अक्टूबर ५६	मोक्ष और निर्वाण एक मध्यरेखा
९९	७ जन ५६	भारतीय और जैन मस्कृति
१००	१० जनवरी ८०	भट्टारक पद के सम्बन्ध मे
१०१	२१ फरवरी ८०	कानजी स्वामी दि० जैन मुनि नहीं हैं
१०२	२८ फरवरी ८०	नैतिकता और वार्मिकता
१०३	१७ नवम्बर ७७	मवर और निर्जरा अनुप्रेक्षा
१०४	१७ नवम्बर ७७	भ० महावीरका अचेतन व्रम
१०५	१२ अप्रैल ७९	भ० महावीरकी देन
१०६	८ फरवरी ७९	जीव और कर्म

### (द) राष्ट्रीय एवं अन्तर्राष्ट्रीय

१	२ मई ४०	गान्धी और अहिंसा
२-३	२३ मई ४०	हम और अहिंसा १, २
४	२५ जून ४०	अहिंसा के क्षेत्रमें गांधीजीका एक और कदम
५-६	५ सितम्बर ४०	अहिंसाके सिद्धान्तका प्रयोग १, २
७	१७ अक्टूबर ४०	भारतका रोग नेतागिरी
८-९	२८ नवम्बर ४०	हिन्दू और मुसलमान १, २
१०	६ फरवरी ४१	देशी ईसाई और मुसलमान
११	१३ मार्च ४१	भारतीय राष्ट्रका इतिहास
१२	२० मार्च ४१	रगमें भग
१३-१५	१८ जनवरी ४०	बेकारीकी समस्या कैसे सुलझे १, २, ३ (अम्बर चरखा)
१६	१५ मई ४१	हक मन्त्रिमण्डलपर आरोप
१७-८	२३ मई ४१	भारत और उसके शासक १, २
१९	२६ जून ४१	मि० जिन्नाका पाकिस्तान
२०	२ अक्टूबर ४१	अभाग्य भारत
२१	६ नवम्बर ४१	हमारी दामताका कारण
२२-२४,	१३ नवम्बर ४१	गान्धी और अहिंसा १, २, ३

२५	१५ जनवरी ४२	देशकी राजनीतिक स्थिति
२६	९ अप्रैल ४२	ब्रिटिश योजनाये और हम
२७	३० अप्रैल ४२	समझौतेका प्रयत्न असफल
२८	३१ मई ४२	अहिंसासे ही देशकी रक्षा
२९	२० अगस्त ४२	अन्नकी मँहगाई
३०	८ अक्टूबर ४२	अन्नकी मँहगाई
३१	१० दिसम्बर ४२	धर्म और दश
३२	११ फरवरी ४३	पाकिस्तान या गुलामी
३३	२४ मार्च ५६	हिन्दी और संस्कृत
३४	२२ मई ५८	नेहरूजीकी उद्विग्नता
३५	७ नवम्बर ५८	डॉ. बाडोलराजनीतिक परिस्थिति
३६	१९ नवम्बर ५८	जुग जुग जियो जवाहरलाल
३७	११ मई ६०	सतविनोदाका नया प्रयोग
३८	२ जून ६०	नये प्रयोगकी सफलता
३९	२ नवम्बर ६१	अतिवृष्टिसे हाहाकार
४०	८ फरवरी ६२	अष्टग्रही योगमें भय क्यों ?
४१	२२ फरवरी ६२	गोष्ठा अभियान और अहिंसा
४२	१५ मार्च ६२	भारतके चुनावोपर एक दृष्टि
४३	१५ नवम्बर ६२	देशपर सकट
४४	२२ नवम्बर ६२	भारतीयता जाग उठी
४५	३ जनवरी ६३	अहिंसक प्रतिरोधका प्रश्न
४६	१८ अप्रैल ६३	राष्ट्रपतिका भाषण एक चतावनी
४७	२३ मई ६३	राजनीतिक उथलपुथल
४८	१८ जुलाई ६३	क्या देशमें भ्रष्टाचार है ?
४९	४ जून ६४	राष्ट्रके महान पुत्रका देहावसान
५०	१८ जून ६४	नेहरूके उत्तराधिकारीका अभिनन्दन
५१	१९ नवम्बर ६४	पण्डित नेहरू और उसके बाद
५२	८ फरवरी ६६	राष्ट्रपर पुन मकट
५३	२९ मई ६९	राष्ट्रपतिकी मार्गयात्रा
५४	१३ अगस्त ७०	स्वतंत्रताके २३ वर्षोंमें
५५	२२-२-७१	बंगलादेशमें खूनकी होली
५६	३ जून ७१	बंगलादेश और पाकिस्तान
५७	३ मार्च ७१	देशपर एक दृष्टि
५८	२४ मार्च ७७	जनतंत्र जयवत हो
५९	१७ जनवरी ८०	मदर टैरेमाको नोबुल पुरस्कार
६०	१ दिसम्बर ६६	देशदशा
६१	२२ जन ६७	मुस्लिम यहूदी संघर्ष

## (य) व्यक्तिविशेष

१	१३-१२-५६	साहित्य तपस्वी मुख्त्यारसाहब
२	१२-२-५९	सूर्य अस्त हो गया ( सरसेठ हुकमचन्द्र )
३	१९-५-६०	मेरे माता-पिता
४	२० अक्टूबर ६०	दानवीर साहू शान्तिप्रसादजी
५	१६-३-६१	गुरुवर गोपालदासजी
६	१८-५-६१	दो महापुरुषोंकी शताब्दी
७	१४-४-६१	सूर्य अस्त हो गया
८	१-२-६२	स्व० प० लालारामजी
९	४-६-६४	राष्ट्र के महान् पुत्रका अवसान ( नेहरूजी )
१०	८-२-६६	स्व० बाबू छोटेलाजी
११	३०-५-६८	स्व० प० अजितकुमारजी जैन
१२	९-११-६९	साहित्य महारथीकी स्वर्गयात्रा
१३	१३-२-६९	स्व० प० चैनसुखदामजी
१४	२-२-६९	एक विभूति उठ गई
१५	३-२-७२	स्व० आचार्य श्री महावीर कीर्तिजी
१६	४-५-७२	स्व० प० मिलापचन्द कटारया
१७	१८-८-७७	पूज्य महिलारत्नका वियोग
१८	१०-९-७७	दि० जैन समाजरूपी प्रसाद कलशविहीन
१९	८-१-६१	आचार्य तुलसीगणिका सघ और उनके कार्य
२०	२३-१०-७५	डॉ० उपाध्ये भी स्वर्गवासी हुए
२१	१०-५-७८	प्रज्ञाचक्षु मनीषीका स्वर्गवास
२२	२५-५-७८	छोटे वर्णीजी
२३	१८-१०-७९	स्व० प० राजेन्द्रकुमारजी
२४	७-२-८०	एक महान् विद्वान का वियोग
२५	२०-२-७५	एक नये नक्षत्रका उदय ( विद्यामागरजी )

## (र) लोकप्रिय लेख

१-२०	जैनसदेश ४०-४१	हमारी तीर्थयात्रा, २० लेख
२१	स्वर्ण जयंती सम्मरण, १९५५	स्यादाद महा०का प्रारम्भिक इतिहास
२२-२३	जैनसदेश, १४-२१ जून ५६	विज्ञान तथा अन्धविश्वास, १, २
२४	,, ५ जुलाई ५६	अपराध आरण और निवारण
२५	,, १२ जुलाई ५६	बिक्रीकर
२६	चिदानन्द स्मृतिग्रन्थ, १९७४	सम्यग्दर्शन का महत्व
२७	महावीर स्मृतिग्रन्थ, १९७५	महावीर का दर्शन और धर्म
२८	महासमिति बुलेटिन, १० ७९	श्रमणपरम्पराकी प्राचीनता
२९	तीर्थकर, नव०-दि० १९७८	णमो लोग मन्त्रमाहण

## (ल) शोध-लेख

१	आचार्य यतिवृषभ और उनकी कृतियाँ,	१, २८ (जै० स० शो०)
२	कुछ आचार्योंके कालक्रम पर विचार	५, १७७
३	भट्टारक ज्ञानभूषण नामके दो ग्रन्थकार	७, २०४
४	यशस्तिलकमे आगत कुछ भौगोलिक नाम	८, २७६

५ विचारणीय ऐतिहासिक प्रसंग	४, १५१ ( जै० स० शो० )
६ सिद्धसेन गणिकी टीका पर तत्त्वार्थवार्तिकका प्रभाव	१०, ३३८ ,,
७ आचार्य सोमदेव और उनका युग	१६, १७७ ,,
८ स्याद्वाद महाविद्यालय वाराणसीके अकलंक सरस्वती भवनमें वर्तमान कुछ हस्तिलिखित ग्रन्थोंकी लेखक प्रशस्तियाँ	१४, ११८ ,,
९ भगवान् पार्श्वनाथकी ऐतिहासिकता	१२, ५४ ,,
१० स्व० श्री नाथूराम प्रेमीके छह पत्र	१५, १६० ,,
११ कर्मपद्य हिन्दी ग्रन्थोंकी प्रशस्तियाँ	२२, ४६ ,,
१२ १२-१३ वी सदीके कुछ ग्रन्थकार	२५, ८ ,,
१३ द्रव्यसंग्रह उसके कर्ता और टीकाकार	२५, ८ ,,
१४ प० आशाधरजीका वैदुष्य	२१, १० ,,
१५ श्रीपालसत ढड्ढाकृत पञ्चसंग्रह	२६, ६३ ,,
१६ अनेकान्त और स्याद्वाद	३८, ५६४ ,,
१७ भद्रबाहु श्रुतकेवली—विजय राजेन्द्र सूरिस्मा० २०१३	
१८ स्याद्वाद और मत्तभगा, प्रेमी अभि० ग्रन्थ, १९४६	
१९ श्रुतज्ञान और उसका वर्ण्य विषय, बरैया अभि० ग्रन्थ, १९६७	
२० शब्दनय, वर्णी अभि० ग्रन्थ, १९७६	
२१ सिद्धसेनका अभेदवाद और दिगम्बर परम्परा, छोटेलाल स्मृतिग्रन्थ, १९६७	
२२ जैन दर्शन, चन्दाबाई अभि० ग्रन्थ, १९५४	
२३ अनेकान्तवाद, कानजी अभि० ग्रन्थ, १९६४	
२४ भारतीय आचार में प्राकृत बाङ्गमयका योगदान २६, २, १७-३५ (जैनसि० भास्कर)	
२५ अनेकान्त और स्याद्वाद २९ किरण १, ८-१३	
२६ आचार्य कुन्दकुन्द कृत परिकर्म २३, २, १५-२२	
२७ एक साम्प्रदायिक चित्रण १५, १, ६	
२८ जैनधर्म में योग ३, २,	
२९ दिगम्बर जैन ग्रन्थों की एक बृहत् सूची, ५, ४, २१९	
३० देवकुमारजी की दानशीलता १८, १, ७	
३१ धर्म शब्दकी व्युत्पत्ति, स्वरूप और व्याख्या २७, १, २, १-७७	
३२ नय विवरणके सम्बन्धमें ६, २, १२३	
३३ पाणिनि, पतञ्जलि और पूज्यपाद ६, ४, २१६	
३४ भट्टाकलकका समय ४, ३, १६५	
३५ आचार्य शाकटायनका काल-निर्णय जैन, स० २-९-४३	
३६ सयत शब्द, जैन सदेश, २१-९-४०	
३७-४० जैन आम्नाय १, २, ३, ४, जैन सदेश	
४१ आचार्य अमृतचंद्रके एक नवीन ग्रन्थकी उपलब्धि लघुतत्त्व स्फोट, जैन सदेश, १-७-७६	

## पण्डितजीकी कृतियाँ

### (अ) मार्शलिक कृतियाँ

नाम	पृष्ठ सख्या	प्रकाशक	प्रकाशनव
१ जैनधर्म	४३६	जैनसंघ, मथुरा	१०४४
२ जैन न्याय	३६४	भारतीय ज्ञानपीठ	१९६
३ जैन साहित्यके इतिहासकी पूर्वपीठिका	७१५	वर्णा ग्रन्थमाला	वि०म० २४८९
४ जैन साहित्यका इतिहास—१	४९८	"	" २५०५
५ जैन साहित्यका इतिहास—२	३९६	"	" २५०२
६ नमस्कार महामंत्र	९६	जैनसंघ	
७ भगवान् ऋषभदेव	१२३	"	" २४७९
८ करणानुयोग प्रवेशिका	—	—	—
९ चरणानुयोग प्रवेशिका	—	—	—
१० तत्त्वार्थसूत्र हिन्दी टीका	२५६	भारतवर्षीय दि० जैनसंघ चोरासी मथुरा जैनसंघ	प्रथम २४६६ १०५२
११ दक्षिण भारतमें जैनधर्म	—	—	—
१२ प्रमाणनय निक्षेप	६३	वीर मेवा मन्दिर ट्रस्ट	१९७०
१३ भगवान् महावीरका अचेलक धर्म	—	—	—

### (ब) संपादित व अनुवादित कृतियाँ

१४ जयधवल खण्ड १-१३ (संपादन व महसपादन)	जैनसंघ	
	(१) १९७४, (२) १०४८, (३) ५४, (४-५) ५६, (६-७) ५८, (८) ६१, (९) ६३, (१०) ६७, (११) ६८, (१२) ७१, (१३) ७२	
१५ मत्प्ररूपणा सूत्र	वर्णा ग्रन्थमाला	१०७१
१६ नयचक्र	२७६	भारतीय ज्ञानपीठ
१७ सागारधर्माभूत	"	
१८ अनागारधर्माभूत	७३४	" १९७७
१९ गोम्मटसार जीवकांड	५०४	" १९७८
२० गोम्मटसार कर्मकाण्ड	"	
२१ उपामकाध्ययन	५३९	" १९६४
२२ समणसुत्तका हिन्दी गद्यानुवाद		सर्वसंवायमंघ १९७६
२३ न्यायकुमुदचन्द्रकी भूमिका		भारतीय ज्ञानपीठ १०३८
२४ स्वामिकार्तिकेयानुप्रेक्षा	४९१	परमश्रुतप्रभावकाण्ड अगास १९६०
२५ भगवती आराधना—१		जै० सं० सरक्षक संघ, शोलापुर
२६ भगवती आराधना—२	९५१	" " १९७८
२७ कुन्दकुन्द प्राभूत-संग्रह	२२८	" " १९६०
२८ भगवान् महावीरका जीवनचरित	१६	वीर सेवा० म० ट्रस्ट १९७५
२९ कल्याणमन्दिर	२२४	श्री मामचन्द्र जैन ट्रस्टी १९७०

## जैनधर्म : एक समीक्षा

डॉ० बिन्हाधर जौहरपुरकर, जबलपुर

प्राचीन समयमें धर्म और दर्शनके विद्वान आचार्योंसे अपेक्षा की जाती थी कि वे स्वसमय और पर समय ( अपने सम्प्रदायके शास्त्र और दूसरे सम्प्रदायके शास्त्रों ) के ज्ञाता हों। परन्तु दूसरे सम्प्रदायोंके ग्रन्थोंका अध्ययन प्रायः त्वण्डन करनेके दृष्टिमें ही किया जाता था। उसमें वस्तुनिष्ठ दृष्टि प्रायः नहीं होती थी। उन्नीसवीं शताब्दीमें पाश्चात्य विद्वानोंने भारतीय साहित्यका जो अध्ययन किया, उसमें त्वण्डनकी दृष्टि प्रायः नहीं थी। अतः धर्म और दर्शनके अध्ययनमें स्वस्थ निष्पक्षताका उदय हुआ। उनकी प्रेरणासे भारतीय विद्वानोंमें भी एक दूसरेके मतोंको महानुभूतिमें समझनेकी भावना उत्पन्न हुई। फलस्वरूप ऐसे ग्रन्थोंकी आवश्यकता अनुभव हुई जिनमें विभिन्न परम्पराओंके आधारभूत सिद्धान्तोंका परिचय सरल भाषामें प्राप्त हो। जैन विद्याके क्षेत्रमें जार्ज ब्लरका 'दि मेकट आफ दि जैनाज', थ्रोमती स्टीवेन्सनका 'दि हार्ट आफ जैनिज्म', श्री पूरणचन्द्र नाहरका 'दि एपी टोन आफ जैनिज्म' और जुगमन्दरलाल जैनीका 'आउट लाइन्स आफ जैनिज्म' नामक ग्रन्थोंका इस दृष्टिमें उल्लेखनीय स्थान है। ये सब अंग्रेजीमें थे, अतः बहुमूल्यक भारतीय अध्येताओंके लिए दुर्गम थे। साथ ही इसमें पहले तीन मुख्यतः श्वेताम्बर सम्प्रदायसे प्राप्त मामूली तक सीमित थे और चौथा केवल दशन पक्षको प्रस्तुत करता था। अतः राष्ट्रभाषामें जैन परम्पराके विविध पक्षोंको सरल रूपमें प्रस्तुत करनेकी आवश्यकता बनी रही। श्रद्धेय प० कैलाशचन्द्रजीका 'जैनधर्म' इस आवश्यकताकी पूर्तिका सफल प्रयास सिद्ध हुआ।

सन् १९४८ में इसका पहला संस्करण स्व० सम्पूर्णानन्दजीके प्राक्कथनके साथ प्रकाशित हुआ और उसका अभूतपूर्व स्वागत हुआ। उज्जैनके श्री लालचन्द्रजी सेठीने और फिर उत्तर प्रदेश सरकारने उसे पुरस्कृत किया। अनेक महाविद्यालयों और विश्वविद्यालयोंके पाठ्यक्रममें उसे स्थान मिला। दो वर्षोंमें ही उसका दूसरा परिवर्तित संस्करण प्रकाशित हुआ और वह भी जीघ्र ही समाप्त होनेसे पाँच वर्ष बाद तीसरा मशोधित संस्करण निकला। समीक्षकोंके सुझावोंपर पूरा ध्यान देकर पण्डितजीने प्रत्येक संस्करणमें ग्रन्थके स्वरूपको परिश्रमपूर्वक निखारा। सन् १९६३ में शोलापुरकी जीवराज जैन ग्रन्थमालाने श्री प्रेमचन्द्र देवचन्द्र शाह द्वारा किया गया इसका मराठी अनुवाद प्रकाशित किया तथा अगले ही वर्ष इसी ग्रन्थमालामें श्री अण्णाराम मिर्जी द्वारा किया गया कन्नड अनुवाद भी प्रकाशित हुआ।

इस ग्रन्थमें लगभग चार सौ पृष्ठोंमें जैन परम्पराका सर्वांगीण परिचय मिल जाता है। पहले अध्यायमें जैनधर्मके प्रवर्तक तीर्थंकरोंके परिचयके साथ भारतके विभिन्न प्रदेशोंमें जैन परम्पराकी उन्नतिका सक्षिप्त, साधारण विवरण है। दूसरे अध्यायमें दर्शनके क्षेत्रमें जैनोके विशिष्ट योगदान-अनेकान्तवादके परिचयके साथ द्रव्य, तत्त्व, कर्म और ईश्वर सम्बन्धी विचारोंका विवेचन है। तीसरे अध्यायमें गृहस्थों और मुनियोंके आवरणके नियमोंके विवेचनके साथ गुणस्थानोंकी चर्चा है। चौथे अध्यायमें दिगम्बर और श्वेताम्बर—दोनों सम्प्रदायोंके साहित्यका सक्षिप्त विवरण देते हुए पञ्चमी प्रमुख आचार्योंका परिचय दिया गया है। पाँचवें अध्यायमें चित्रकला, मूर्तिकला और स्थापत्यकलाके क्षेत्रमें जैनोकी उपलब्धियोंकी चर्चा है। छठे अध्यायमें जैनोके विभिन्न सम्प्रदायोंका परिचय है। सातवें अध्यायमें प्रमुख जैन वीरोंके परिचयके बाद जैन पर्वों और तीर्थक्षेत्रोंका विवरण है तथा अन्य सम्प्रदायोंमें जैनोके विषयमें प्रचलित भ्रान्त धारणाओंको दूर करनेका प्रयत्न भी किया है। विभिन्न प्रसिद्ध ग्रन्थोंके कुछ भावपूर्ण सुभाषित वचनोंसे इस अध्ययन और ग्रन्थको समाप्त किया गया है। प्रत्येक अध्यायमें आधारभूत प्राकृत और संस्कृत उद्धरणोंके अतिरिक्त



पाश्चात्य और जैनैतर भारतीय पण्डितोंके अभिमतोंके सन्दर्भ भी दिये गये हैं जिनसे विस्तृत अध्ययनके इच्छुक लाभ उठा सकते हैं ।

प्राचीन भारतीय इतिहासकी सामग्री दो शताब्दियोंके विद्वानोंके परिश्रमके बाद भी अनेक विषयोंमें परिपूर्ण नहीं हो पायी है । अतः अनेक आचार्यों, ग्रन्थों और क्षेत्रोंके सम्प्रदाय और समयके विषयमें परस्पर-विरोधी विवरण विभिन्न ग्रन्थोंमें मिलते हैं । इसलिए सम्भव है कि इस ग्रन्थके कुछ विवरण भी मतभेदका विषय बने । परन्तु इसमें सन्देह नहीं कि विद्वान लेखकने यथासम्भव निष्पक्ष रूपसे सब उपलब्ध सामग्रीका उपयोग किया है । न्यायकुमुदचन्द्र और जयध्वला जैसे कठिन ग्रन्थोंके सम्पादनमें अनेक वर्ष व्यतीत करनेके बाद भी, पण्डितजीने इस ग्रन्थमें अत्यन्त सुबोध भाषाका प्रयोग किया है, यह भी उनकी विशेष सफलता है । वे एक प्रयत्नियशक्ता हैं, वक्तृत्वके आवश्यक गुणोंमें सुबोधताका स्थान पहला है । पण्डितजीके इस ग्रन्थको पढ़ते समय अनेक बार अच्छा भाषण सुनने जैसा आनन्दका अनुभव होता है ।

‘जैनधर्म’ एक ऐसा ग्रन्थ है जो जैन और जैनैतर—दोनोंके लिये उपयोगी है । वर्तमान समयके जैन युवक जिन्हें प्राचीन भाषाओंके अध्ययनका अवसर नहीं मिलता या उसमें रुचि नहीं होती, इसके द्वारा विशाल प्राचीन साहित्यके सारभागसे परिचित हो सकते हैं और अधिक अध्ययनके लिये प्रेरित हो सकते हैं । जैनैतर विद्वान भी इस ग्रन्थ द्वारा जैन परम्पराके विविध अंगोंका माधुर्यपरिचय सक्षिप्त समयमें प्राप्त कर सकते हैं । विभिन्न सम्प्रदायोंमें सौमनस्यके साथ परस्पर परिचय बढ़ानेकी दिशामें इस ग्रन्थकी बड़ी उपयोगिता है ।

## जैन साहित्यका इतिहास : एक समीक्षा

महामहोपाध्याय डॉ० हरीन्द्रभूषण, उज्जैन

जैन साहित्यके इतिहासके लेखनकी ओर जैन विद्वांके पण्डितोंने उतना ध्यान नहीं दिया जितना आवश्यक था । यही कारण है कि भारतीय साहित्यमें जैन साहित्यका अतिशय महत्त्व होते हुए भी इसके प्रति भारतीय विद्वांके विद्वानोंका श्लाघा कम रहा है ।

सबसे पहले जर्मन भारतविद् डॉ० विण्टरनिट्सने जर्मन भाषामें भारतीय भाषाका इतिहास लिखा जिसके एक सक्षिप्त अध्यायमें जैन साहित्यका विवरण है । इस ग्रन्थका अंग्रेजी तथा हिन्दी भाषाओंमें अनुवाद हुआ है । श्री मोहनचन्द्र दलीचन्द देसाईने गुजराती भाषामें ‘जैन साहित्य ना इतिहास’ नामक ग्रन्थ लिखा जो जैन श्वेताम्बर कान्फरेन्स, बम्बईमें प्रकाशित है । आजकल कुछ जैन साहित्यके ओर भी इतिहास प्रकाशित हुए हैं । किन्तु इन सभी ग्रन्थोंमें श्वेताम्बर जैन साहित्यको ही प्रधान रूपमें अपनाया गया है । अभी तक दिगम्बर जैन साहित्यका कोई क्रमबद्ध इतिहास नहीं था ।

प० कैलाशचन्द्रजीने लिखा है, “दिगम्बर जैन समाजमें सर्वप्रथम इस विषयकी ओर प० नाथूराम प्रेमी तथा प० जुगलकिशोरजी मुख्तारका ध्यान गया । इन दोनों आदरणीय व्यक्तियोंने अपने पुरुषार्थ और लगनके बलपर अनेक जैन आचार्यों और जैन ग्रन्थोंके इतिवृत्तोंको खोजकर जनताके सामने रखा । आज के जैन विद्वानोंमेंसे यदि किन्हींको इतिहासके प्रति अभिरुचि है तो, उसका श्रेय इन्हीं दोनों विद्वानोंको है । कमसे कम मेरी अभिरुचि तो इन्हींके लेखोंसे प्रभावित होकर इस विषयकी ओर आकृष्ट हुई ।”<sup>१</sup>

१ प० कैलाशचन्द्र शास्त्री जैन साहित्यका इतिहास—पूर्व पीठिका, लेखक—के दो शब्द, पृष्ठ १५ ।

हमें यह सूचित करते हुए प्रसन्नता और गौरवका अनुभव होता है कि जैनधर्म और दर्शनके प्रसिद्ध विद्वान पण्डितप्रवर श्री कैलाशचन्द्र सिद्धान्तशास्त्रीने दि० जैन साहित्यका इतिहास तीन भागोंमें लिखकर उस कमीको बहुत कुछ पूरा किया। ये तीन भाग हैं (१) जैन साहित्यका इतिहास-पूर्वपीठिका, (२) जैन साहित्यका इतिहास-प्रथम भाग तथा (३) जैन साहित्यका इतिहास द्वितीय भाग। ये तीनों ग्रन्थ श्री गणेशप्रसाद वर्णी जैन ग्रन्थमालासे क्रमशः १९६३, १९७५ तथा १९७६ में प्रकाशित हुए हैं।

### जैन साहित्यका इतिहास पूर्वपीठिका विवरण

सन् १९५४ में जैन साहित्यके इतिहासको लिखे जानेकी एक रूप-रेखा स्व० प० महेन्द्र कुमारजी तथा प० फूलचन्द्रजी शास्त्रीके साथ प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीने तैयार की थी जो पुस्तिकाके रूपमें प्रकाशित कर दी गयी थी। प्रस्तुत ग्रन्थ उसी रूपरेखाके अनुसार लिखा गया है। इसका खोजपूर्ण प्राक्कथन भारतीय विद्याओंके प्रसिद्ध विद्वान डॉ० वामुदेवशरण अग्रवालने लिखा है। इस ग्रन्थमें जैनधर्मकी मूल स्थापनासे लेकर सद्यभेद तकके सुदीर्घ काल तकका इतिहास लिखा गया है। इसमें श्रमण-परम्पराका इस देशमें जिस प्रकार विकास हुआ, उसका विवेचन किया गया है।

डॉ० अग्रवालने अपने 'प्राक्कथन'में जिन महत्त्वपूर्ण तथ्योंकी ओर संकेत किया है, वे इस प्रकार हैं

१ जैनधर्मकी परम्परा अत्यन्त प्राचीन है।

२ भागवतमें इस बातका उल्लेख है कि महायोगी भरत, ऋषभके शतपुत्रोंमें जेष्ठ थे और उन्हींके नाममें यह देश भारत वर्ष कहलाया।

३ जैन और कुछ जैनैतर विद्वान भी सिन्धुघाटी सभ्यताकी पुरुषमूर्तिकी नग्नता और कायोत्सर्ग मृदाके आधारपर उसे ऐसी प्रतिमा समझते हैं जिसका सम्बन्ध किसी तीर्थकरसे रहा है।

४ इस देशमें प्रवृत्ति और निवृत्तिकी दो परम्परायें ऋषभदेवके समयमें प्रचलित थी। निवृत्ति परम्पराको मुनि परम्परा कहा जाता था। ऋग्वेद (१०-१७) में सात वातरशना मुनियोंका वर्णन है। वातरशनाका वही अर्थ है जो दिगम्बरका है।

५ श्रमण परम्पराके कारण ब्राह्मण धर्ममें वानप्रस्थ और सन्यासको प्रश्रय मिला।

पूरे ग्रन्थको चार खण्डोंमें विभाजित किया गया है (१) जैनधर्मके इतिहासकी खोज, (२) प्राचीन स्थितिका अन्वेषण, (३) ऐतिहासिक युगमें तथा (४) श्रुतावतार।

'जैन धर्मके इतिहासकी खोज' नामक खण्डमें पाश्चात्य विद्वानोंमें जैन धर्मके सम्बन्धमें मतभेद, याकोबी और ब्रूहलरकी खोजें तथा जैन धर्मकी प्राचीनतापर प्रकाश डाला गया है। पाश्चात्य विद्वानोंमें कोलबुक्, स्टीवेन्सन और थामसका विश्वास था कि बुद्ध, जैन धर्मके संस्थापकका विद्रोही शिष्य था। किन्तु उससे भिन्न मत एच० एन० विलसन, बेवर और लार्सनका था। उनके मतानुसार जैनधर्म बौद्ध धर्मकी एक प्राचीन शाखा थी।

'प्राचीन स्थितिका अन्वेषण' नामक खण्डमें वेद, आरण्यक, उपनिषद् और सिन्धुघाटीकी सभ्यतामें श्रमण-संस्कृतिके तत्त्वोंका अन्वेषण किया गया है जिनमें ऋग्वेदमें प्राप्त पणि, वातरशना (दिगम्बर), शिशनदेव, हिरण्यगर्भ (जिसकी तुलना ऋषभदेवसे की गयी है) आदिकी समीक्षा की गयी है। डॉ० राधाकृष्णन्के अनुसार वेदोंमें ऋषभदेव आदि तीर्थकरोंके नाम पाये जाते हैं। भागवतमें ऋषभदेवका चरित्र वर्णित है। इस खण्डमें जैन पुराणोंमें श्री कृष्ण, बाइसवे तीर्थकर नेमिनाथकी ऐतिहासिकता, द्रविड सभ्यता और जैनधर्म आदिका विस्तारके साथ वर्णन है।

‘ऐतिहासिक युग’ नामक खण्डमें भगवान् पार्श्व एवं महावीरके जीवनका सम्पूर्ण विवरण, भद्रबाहु और चन्द्रगुप्त, अर्द्धफालक सम्प्रदाय, सध भेदके मूल कारण वस्त्रपर विचार गोशालकका जीवनवृत्त आदिका सविस्तार वर्णन है ।

‘श्रुतावतार’ नामक खण्डमें, आगमसकलना, जैन आगम और दिगम्बर परम्परा, बारह अंग, दृष्टिवाद अंगका लोप, दृष्टिवादमें वर्णित विषय, ३६३ मत, स्वैताम्बर परम्परामें श्रुत भेद, एकादश अंगोका परिचय, पूर्वोक्त अंगोकी उत्पत्ति, उपाग, छदसूत्र, मूलसूत्र तथा पद्मना आदिका वर्णन है ।

इस प्रकार जैन साहित्यके इतिहासकी पूर्व पीठिकामें जैन साहित्यका निर्माण जिस पृष्ठभूमिपर हुआ है, उसका चित्रण करनेके लिये जनघमके प्राग् इतिहासको खोजनका प्रयत्न किया गया है । जैन साहित्यके इतिहासका चित्रण तो आगेके दो भागोंमें है ।

### जैन साहित्यका इतिहास—प्रथम भाग

इस ग्रन्थमें दिगम्बर जैन आगम ग्रन्थोका विस्तारके साथ परिचय दिया गया है । यह ग्रन्थ दो भागोंमें विभक्त है । प्रथम भागके चार अध्याय हैं और द्वितीय भागको पंचम अध्यायके रूपमें निबद्ध किया गया है ।

प्रथम अध्यायके तीन परिच्छेदमें प्रथम परिच्छेदमें ‘कसाय पाहुड’, उसके रचयिता आचार्य गुणधर, उनके उत्तरायिकारी आर्यमधु और नागहस्ती, कसायपाहुडकी गाथा गळ्या, जौली, विषय परिचय तथा कर्म सिद्धान्तका वर्णन है ।

द्वितीय परिच्छेदमें छक्खण्डागम ( पट्खण्डागम ), उसका रचनाकाल, रचनास्थान, रचयिता आचार्य पुष्पदन्त और भूतबली, ग्रन्थका नाम सतकम प्राभूत, तीथकर महावीरकी वाणीस इसका सम्बन्ध और स्रोतका विवरण है । इस ग्रन्थमें निम्न पाँच खण्डोका विषय परिचय दिया गया है

१ जीवट्टण, २ खुट्ठाबन्ध, ३ बन्धमामित्तविचय ४ वेदनाखण्ड तथा ५ वर्गणाखण्ड ।

तृतीय परिच्छेदमें महाबन्ध नामक छठ खण्डका विस्तारके साथ परिचय दिया गया है ।

द्वितीय अध्यायमें चूर्णि साहित्यका वर्णन है । दिगम्बर परम्परामें मूल सिद्धान्त ग्रन्थोंके कुछ ही समय पश्चात् चूर्णि साहित्य लिखा गया । बीज पदरूप गाथा सूत्रोपर ये चूर्णिसूत्र, वृत्तिका कार्य करते हुए भी अनेक नये तथ्योंको सूत्र रूपमें प्रस्तुत करते हैं । उदाहरणार्थ, ‘कसाय पाहुड’, पर आचार्य यतिवृषभने चूर्णिसूत्र लिखे हैं । इस अध्यायमें चूर्णिसूत्रोंकी रचना और व्याख्यान शैली उनका ऐतिहासिक महत्त्व, यतिवृषभकी रचनाये, चूर्णिसूत्रोंकी विषयवस्तु आदिपर अच्छी तरह प्रकाश डाला गया है ।

तृतीय अध्यायके दो परिच्छेद हैं । प्रथम परिच्छेदमें आचार्य वीरसेन द्वारा रचित छह खण्डोपर बहत्तर हजार श्लोक प्रमाण सम्स्कृतमिश्रित प्राकृत भाषामें धवला नामक टीकाका विस्तारके साथ वर्णन है । टीकाका नामकरण, महत्त्व, प्रामाणिकता, व्याख्यान शैली, विषय-परिचय, आचार्य वीरसेनका परिचय, उनका समय और उनकी रचनाये आदिका इसमें समहार है । द्वितीय परिच्छेदमें जयधवला नामक टीकाका विवरण है । यह टीका धवला टीकाके पश्चात् महत्त्वपूर्ण टीका है । यह टीका कसायपाहुड पर लिखी गई है और इसके टीकाकार हैं आचार्य वीरसेन और उनके योग्य शिष्य आचार्य जिनसेन । जयधवला टीकाको साठ हजार श्लोकप्रमाण बतलाया गया है । उसे तीन स्कंधोंमें विभाजित किया गया है । प्रदेश विभक्ति पर्यन्त प्रथम स्कन्ध, सक्रम, उदय और उपयोग पर्यन्त द्वितीय स्कन्ध तथा शेष भाग तृतीय स्कन्ध ।

तृतीय परिच्छेदमें छक्खण्डागमकी अन्य टीकाओका विवरण है । वीरसेन स्वामीकी प्रसिद्ध धवला टीकाके अतिरिक्त छक्खण्डागम पर अन्य टीका भी लिखी गई । कुन्द-कुन्दने परिकर्म टीका, शामकुण्डने

पद्धति टीका, तु बलूसाचार्यने चूडामणि टीका, वप्पदेवने व्याख्याप्रज्ञप्ति और सुप्रसिद्ध तार्किक समन्तभद्रने संस्कृत टीका लिखी है।

चतुर्थ अध्यायमे अन्य कर्म साहित्यका वर्णन है। छक्खंडागम, कसायपाहुड आदि मूल आगम ग्रन्थके अतिरिक्त कर्मविषयक अन्य प्राचीन साहित्य भी उपलब्ध है। यह साहित्य आगमानुसारी है और इसका रचनाकाल विक्रमकी पाँचवीं शताब्दीसे लेकर नवम शताब्दी तकका है। इस अध्यायमे प्राचीन कर्म साहित्यका इतिहास प्रस्तुत है। यहाँपर कर्म प्रकृति, बृहत्कर्मप्रकृति, शतक चूर्णि सित्तरी, कर्मस्तव, प्राकृत पंचसग्रह आदि ग्रन्थोका विचार किया गया है।

इस ग्रन्थके द्वितीय भाग रूप पंचम अध्यायमें उत्तरकालीन कर्मसाहित्यपर विचार किया गया है जो इस प्रकार है लक्ष्मणसुत डड्डा कृत पंचसग्रह, अमितागतिवृत्त संस्कृतपंचसग्रह, विक्रमकी ११वीं शताब्दीके दक्षिणके आचार्य नेमिचन्द्रकृत गोम्मटसार, (दो भाग जीवकाण्ड तथा कर्मकाण्ड) तथा लब्धिसार क्षपणा सार, देवसेनकृत भावमग्रह, गोविन्दाचार्य रचित कर्मस्तववृत्ति जिनबल्लभगणि रचित षडशीति, देवेन्द्रसूरि रचित नवीन कर्मग्रन्थ (कर्म विपाक, कर्मस्तव, बन्धस्वामित्व, षडशीति और शतक), श्रुतमुनिकी रचनाये भावत्रिभगी तथा आसवत्रिभगी, पंचसग्रहकी प्राकृत टीका, सिद्धान्तासार, सकल कीर्तिका कर्मविपाक आदि।

### जैन साहित्यका इतिहास द्वितीय भाग

इस ग्रन्थमे भगोल, खगोल तथा द्रव्यानुयोग (अध्यात्म और तत्त्वार्थ) विषयक साहित्यका इतिहास है। इसे पाँच अध्यायोंमें विभक्त किया गया है। प्रथम अध्यायमे भूगोल-खगोल विषयक साहित्य, द्वितीय अध्यायमे द्रव्यानुयोग (अध्यात्म) विषयक मूल साहित्य, तृतीय अध्यायमे अध्यात्म विषयक टीका साहित्य, चतुर्थ अध्यायमे तत्त्वार्थ विषयक मूल साहित्य तथा पंचम अध्यायमे तत्त्वार्थ विषयक टीका साहित्यका विस्तारके साथ वर्णन है।

भूगोल-खगोल विषयक साहित्यमे तिलोपपण्णत्ति, सूर्यप्रज्ञप्ति, चन्द्रप्रज्ञप्ति, ज्योतिष्करण्डक, बृहत्क्षेत्र ममास, बृहत्सग्रीनी नेमिचन्द्रकृत त्रिलोकसार, माधवचन्द्र त्रैविद्यकृत त्रिलोकसार टीका, जम्बूदीप पण्णत्तिसग्रह, सिंहसूरिरचित संस्कृतलोकविभाग, तथा प्रवचनसारोद्धार का वर्णन है।

द्रव्यानुयोग (अध्यात्म) विषयक साहित्यमे आचार्य कुन्दकुन्द और उनकी रचनाये—दर्शनप्राभृत, चारित्रप्राभृत, सूत्रप्राभृत, बोधप्राभृत, रयणसार, बारह अणुवेक्खा, समयमार, प्रवचनसार, पञ्चास्तिकाय और नियमसार, पूज्यपाद देवनन्दि और उनकी रचनाये—इष्टोपदेश और समाधितत्र, जो-इन्दु योगोन्दु और उनकी रचनाये—परमात्मप्रकाश तथा योगसांका वर्णन है।

अध्यात्म विषयक टीका साहित्यमे, टीकाकार अमृतचन्द्रसूरि और उनकी रचनाएँ—पुरुषार्थ सिद्धधुपाय, तत्त्वार्थसार, समयसार-टीका (आत्मख्याति), प्रवचनगार-टीका (तत्त्वदीपिका तथा पञ्चास्तिकाय-टीका (तत्त्वप्रदीपिका-वृत्ति), पद्मनन्दिकृत निश्चयपञ्चाशत्, टीकाकार जयमेन और कुन्दकुन्दके समयसार तथा पञ्चास्तिकायपर रचित उनकी टीकाये, प्रभावचन्द्रकृत समयमार टीका, टीकाकार पद्मप्रभ मलधारिदेव और कुन्दकुन्दके नियमसारपर उनकी टीका, आशाधरकी इष्टोपदेश टीका, टीकाकार ब्रह्मदेव और उनकी परमात्म-प्रकाश-टीका तथा बृहद्व्यसग्रह-टीका एवं अध्यात्मरमिक उपाध्याय यशोविजय तथा उनके अध्यात्ममार और अध्यात्मोपनिषद्का वर्णन है।

तत्त्वार्थ विषयक मूल साहित्यमें आचार्य कुन्दकुन्दके पञ्चास्तिकाय, प्रवचनसार तथा नियमसार एवं आचार्य गृद्धपिच्छ और उनके तत्त्वार्थसूत्रका वर्णन है।

तत्त्वार्थविषयक टीका साहित्यमें आचार्य पूज्यपाद देवनन्दि और उनकी रचनाएँ—जैनन्द्र व्याकरण, सर्वार्थसिद्धि, जैनाभिषेक, छन्द शास्त्र और समाधिगतक, आचार्य अकालकदेव और उनका तत्त्वार्थवार्तिक, आचार्य सिद्धसेनगणि और उनकी तत्त्वार्थभाष्यवृत्ति, मुनि नमिचन्द्र रचित द्रव्यसंग्रह, प्रभाचन्द्र कृत तत्त्वार्थवृत्तिटिप्पण, टीकात्रय (प्रवचनसार, पञ्चास्तिकाय तथा समयमार पर टोकाएँ) और द्रव्यसंग्रहवृत्ति, आचार्य नरेन्द्रसेन और उनका सिद्धान्तसार-संग्रह, बृहत्प्रभाचन्द्रकृत लघुतत्त्वार्थसूत्र, प्रभाचन्द्ररचित अर्हत्प्रवचन, पाघनन्दि योगीन्द्र रचित शास्त्रसारसमुच्चय, ब्रह्मदेवकृत द्रव्यसंग्रह-टीका, भास्करनन्दि कृत तत्त्वार्थसूत्रवृत्ति, तत्त्वार्थसूत्रकी दो अप्रकाशित टोकायें, तन्वायसूत्रकी हरिभद्रीय टीका तथा श्रुत-सागर सूरि और तत्त्वार्थसूत्र पर उनकी श्रुतसागरीवृत्तिका विवरण है।

इस प्रकार तीन भागोंमें निबद्ध जैन साहित्यके इस सम्पूर्ण इतिहासमें जैनधर्मकी मूल स्थापनासे लेकर सघभेद, जैनागम साहित्य—कमायपाहुड, पट्खण्डागम, महाबन्ध, त्रिणिषा, उनकी धवला और जयधवला तथा अन्य टोकायें, अन्य कर्मसाहित्य, भूगोल, खगोल, द्रव्यानुयोग, तत्त्वार्थसाहित्य और उनकी टीकाओं—प्रटीकाओं पर विस्तारके साथ विचार किया गया है।

इस महत्त्वपूर्ण ग्रन्थमें अभी तक यत्र-तत्र बिगरे हुए सूत्रोंको जोड़कर दिगम्बर जैन साहित्यका जो एक क्रमबद्ध इतिहास लगभग १६०० पृष्ठोंमें प्रस्तुत किया गया है, वह इतिहास, साहित्य और शोध साहित्य—सभी दृष्टियोंमें अत्यन्त महनीय है। पण्डितजीको भाषा अत्यन्त सरल एवं शैली शीघ्री विषयका प्रतिपादन करनेवाली है। जो भी कथन इस ग्रन्थमें निबद्ध है, वे सभी अत्यन्त प्रामाणिक रूपमें प्रस्तुत किये गए हैं। यत्र-तत्र समान स्वैताम्बर साहित्यकी भी तुलना की गई है। ग्रन्थके अन्तमें अकारादि क्रममें ग्रन्थ एवं ग्रन्थकर्ताओंकी सूची भी दी गई है।

आदरणीय कैलाशचन्द्र शास्त्रीने प्रथमवार जो दि० जैन साहित्यका व्यवस्थित इतिहास प्रस्तुत किया है, उसके लिये वे न केवल जैन साहित्यके इतिहासमें प्रत्युत भारतीय साहित्यके इतिहासमें मदैव स्मरण किये जाते रहेंगे।

## जैन न्याय : एक समीक्षा

अन्यायी

मामान्यतः पण्डित कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीको धार्मिक विषयोका विद्वान माना जाता है। उन्होंने स्याद्वाद महाविद्यालयमें हमारे जैसे लोगोंको धर्म या सिद्धान्त ग्रन्थ ही पढ़ाये हैं। इसलिये उनके द्वारा रचित जैन न्याय देखकर प्रथम दृष्टिमें आश्चर्य हो होता है। इस ग्रन्थको पढ़नेमें पता चलता है कि वे वास्तवमें न्यायतीर्थ भी हैं। धार्मिक मान्यताओंके लिए आगम या श्रद्धाका ही महत्त्व है। सम्भवतः तर्क और बुद्धि इस क्षेत्रमें उतने उपयोगी प्रमाणित नहीं होते। लेकिन आगमोंके सिद्धान्तोंको बौद्धिक धरातल पर स्पष्टतः सुविचारित करनेके लिए उत्तर भागमें न्यायशास्त्रका विकास किया गया है और उनपर पर्याप्त ऊहापोह हुआ है। यह बौद्धिक ऊहापोह निश्चित ही सिद्धान्तोंकी तुलनामें जटिल होता है और सामान्य जनकी समझमें कठिनाईमें ही आता है। यहाँ दृश्य जगतके माध्यमसे अदृश्य जगतकी धारणाये या तत्त्व सिद्ध किये जाते हैं। इस क्षेत्रमें अनुमान मुख्य योगदान करता है। यह मानवके अन्तर और बाह्यके सूक्ष्म निरीक्षण और परीक्षणकी प्रवृत्ति का धोतक होता है। निर्दोष अनुमानके लिए यह प्रवृत्ति अत्यन्त सूक्ष्म और तीक्ष्ण होनी चाहिये। जैन न्यायके रचयिताके नाते सर्वप्रथम हमें लेखककी इस वृत्ति का

परिचय तो मिलता ही है। इस ग्रन्थको पढ़नेमें पता चलता है कि लेखकने पूर्वाचार्यों द्वारा रचित न्याय-ग्रन्थोंका सम्भीर आलोडन किया है और उसे सहज बोधगम्य भाषामें विषयवार प्रस्तुत किया है। ५० गोपीनाथ कविराजके अनुसार जैन न्यायके कुछ महत्त्वपूर्ण पक्षोंको समझनेके लिए यह ध्यानपूर्वक लिखी गई पुस्तक लेखकके तीक्ष्ण अध्ययन और सुस्पष्ट लेखनकी कलाका फल है।

प्रस्तुत पुस्तकके लिए लेखकको १९२१ में प्रेरणा मिली थी और तबसे विचारोंको कार्यरूपमें परिणत करनेमें कोई पच्चीस वर्ष लग गये। न्यायके समान अमामान्य विषयकी पुस्तकका प्रकाशन भी एक समस्या माननी चाहिये। यही कारण है कि उसे प्रकाशित होनेके भी बीस वर्षका समय लग गया। प्रसन्नता हमें तबतक है कि इसे भारतीय ज्ञानपीठ जैसी विश्रुत संस्थाने १९६६ में प्रकाशित किया जिसमें यह अधिकारिणिक पाठकोकी दृष्टि और परस्वमें पहुँच सके। इस पुस्तकके पूरकके रूपमें दलमुख भाई मालवणियाका आगम युगका जैनदर्शन भी इसी वर्ष प्रकाशित हुआ जो प्रमाण-व्यवस्था युगकी पूर्ववर्ती न्यायतन्त्रकी मान्यताओंको प्रस्तुत करता है।

सामान्यतः जैनदर्शनके सम्बन्धमें अनेक ग्रन्थ हिन्दी और अंग्रेजीमें लिखे गये हैं जिनमें लोक-व्यवस्था प्रमेयनिष्पन्न, कर्ममिद्वान्तके साथ-साथ प्रमाण-मीमांसा भी दी गई है। लेकिन ऐसे ग्रन्थोंमें प्रमाणोंका सामान्य विवरण ही मिल सकता है, पूर्ण शास्त्रीय विवरण नहीं। यह ५०-१९४ पृष्ठोंका सीमित रह है। फलतः जैन प्रमाण-मीमांसाके सम्बन्धमें हिन्दीमें एक विविष्ट ग्रन्थकी आवश्यकता रही है। प्रस्तुत ग्रन्थने उस कमीको पूरा किया है, यह निःसन्देह कहा जा सकता है। इसका ३०० पृष्ठीय विवरण जैन प्रमाणशास्त्रकी पुष्ट आधारशिलाका काम करता है।

### विषय-विवरण

ग्रन्थके विवरणको विषयवार सात अध्यायोंमें प्रस्तुत किया गया है १ पृष्ठभूमि, २ प्रमाण, ३ प्रमाणरु भेद, ४ परोक्ष प्रमाण, ५ श्रुतके दो उपयोग, ६ प्रमाणका फल और ७ प्रमाणाभास। इनमें प्रथम चार अध्याय ग्रन्थका ८५ प्रतिशत कलेवर बनाते हैं। यहाँ ग्रन्थके प्रमुख पाँच अव्यायोंकी विषय वस्तुपर विचार किया गया है। प्रथम अध्यायमें भारतीय और जैन न्यायका ऐतिहासिक विवरण दत्त हुए इसका प्रारम्भ व विकासमें आठ कूदकूद, उमास्वाति, स्वामी समतभद्र, सिद्धमेन दिवाकर, पात्रकेसरी, भट्ट अकलरु विद्यागन्द, माणिक्यनन्द, प्रभाचन्द्र, वादिदत्त, हेमचन्द्र और यशोविजय सूरि आदि प्रमुख आचार्योंके योगदानका अनेक उद्धरणों सहित निरूपण किया गया है। यद्यपि उन्होंने जैन दर्शनके समान जैन न्यायके विकासको चार काल कोटियोंमें वर्गीकृत नहीं किया है, फिर भी उनके विवरणमें ये काल कोटियाँ स्वतः स्पष्ट हो जाती हैं। आठ समन्तभद्र, अकलरु और विद्यानन्दके योगदानका विशेषतः निरूपित करने हुए प्रत्यक्ष परोक्षकी परिभाषा, प्रमाण लक्षण तथा प्रमाण फल आदिकी चर्चा करते हुए उनके न्याय साहित्यका संक्षिप्त परिचय भी दिया है। इस अध्यायमें विभिन्न दर्शनोक्त मूल ग्रन्थों तथा सम्बन्धित साहित्यके ३५ सन्दर्भ दिये गये हैं। इनके आधारपर लेखककी गहन अध्ययनशीलता अध्ययनकी संक्षिप्त व रोचक रूपमें प्रस्तुत करनेकी क्षमता एवं तुलनात्मक अध्ययनकी प्रेरक प्रवृत्तिका गहज ही भान हो जाता है।

द्वितीय अध्यायमें ७२ सन्दर्भोंके माध्यममें प्रमाण और प्रामाण्यपर विचार किया गया है। जैन दार्शनिकों द्वारा ४-१० बी० सदी तक दी गयी प्रमाणकी विभिन्न परिभाषाओंका विवेचन करने हुए 'संज्ञापूर्वार्थव्यवसायात्मक ज्ञान प्रमाणम्' की विशेष चर्चा की गयी है। अनधिकृत और अपूर्व पदोंके सम्बन्धमें विद्यमान मतवादोंकी शास्त्रीय विवेचना करते हुए यह बताया गया है कि जहाँ दिग्भ्रम परम्परामें धारावाहिक ज्ञानकी प्रमाणताके विषयमें विवाद है वही श्रेष्ठतम परम्परा उसे प्रमाण ही मानती है।

वह ग्रहीतग्राहीके समान अग्रहीतग्राहीको भी समान रूपसे प्रमाण मानती है। हेमचन्द्रकी प्रमाण-मीमासाका विवरण इसका प्रमाण है। निष्कर्षतः उन्होंने बताया कि 'स्वार्थव्यवसायात्मक ज्ञान प्रमाणम्' का मत दोनों परम्पराओंमें स्वीकार्य है।

संज्ञान्तिक परिभाषाकी गभीरताके उपरान्त अन्य दर्शनोंमें स्वीकृत प्रमाणकी परिभाषाकी भी शास्त्रीय समीक्षा की गयी है। इन्द्रियार्थ-संयोग स्वरूप सन्निकर्षको प्रमाण माननेवाले नैयायिकोंके मतकी समीक्षामें साधकनमत्वकी बात कहकर उसे शास्त्रीय अप्रमाणता दी गयी है। हाँ, सन्निकर्षका ज्ञानोत्पत्तिमें सहाकारी कारण अवश्य स्वीकृत किया गया है। सन्निकर्षकी अप्रमाणिकताके विषयमें प्रभाचन्द्रके ग्रन्थोंके तर्कोंको लेखकने व्यवस्थित कर रोचक बना दिया है। इसी मन्दभ्रम चक्षुकी अप्राप्यकारित्व सम्बन्धी मान्यताको शका-समाधानके माध्यमसे निर्देशित किया गया है। इन प्रकरणोंको पढ़कर बीमवी सदोका सामान्य शिक्षित व्यक्ति भी पदार्थके दर्शन और ज्ञानकी तत्कालीन प्रक्रियाको भलीभाँति समझ सकता है। इसी प्रकार ज्ञानकी उत्पत्तिमें कारकमाकल्य, इन्द्रियवृत्ति तथा ज्ञातृ व्यापारकी साधकनमत्वताका प्रस्तुत अन्वयमें खण्डन किया गया है। ये सब साधक हैं, साधकतम नहीं। इसलिए इनको प्रमाणका मूल लक्षण नहीं माना जा सकता। ये ज्ञानकी प्रमाणतामें द्वितीयक साधकके रूपमें ही रहते हैं।

ज्ञानके प्रमाणको माननेवाले जैनोंके लिए ज्ञान शब्दसे गम्यक् ज्ञान ही अभीष्ट होता है मिथ्याज्ञान नहीं। मिथ्याज्ञानमें विषयज्ञानको लेकर मात प्रकारके ख्यातिवाद प्रचलित है जिनके उत्तर में जैनोंने इसे विपरीताख्यातिवादके रूपमें मान्यता दी है। विभिन्न ख्यातिवादोंके खण्डन-मण्डनको सामान्य जनको समझानेके लिए लेखकने शास्त्रीय मन्तव्यको अत्यन्त ही सरल भाषामें प्रस्तुत कर यह प्रदर्शित किया है कि न्यायके समान जटिल विषयको भी सरल भाषाके माध्यमसे समझा जा सकता है।

ज्ञानके प्रमाण माननेपर ज्ञानको अभिलक्षणित करना आवश्यक है। प्रमाण होनेके लिए ज्ञानको सर्वप्रथम सम्यग् होना चाहिए। इसके अतिरिक्त वह निराकार होता है, बाह्योंके समान अर्थकार नहीं। यह प्रतिनियत सामर्थ्यके कारण प्रतिनियत अर्थको जानता है। इसी प्रकार ज्ञान स्वसवेदी होता है, मीमंसा और नैयायिकोंके अनुसार परोक्ष या ज्ञानान्तरवेद्य नहीं। यह माख्योके समान जड़ भी नहीं होता, चेतन होता है। ज्ञानमें प्रामाण्यकी उत्पत्ति परत ही होती है। स्वतः नहीं। ज्ञानके इन अभिलक्षणोंसे सम्बन्धित तर्कोंको भी संक्षेप भाषामें प्रस्तुत किया गया है।

तृतीय अध्यायमें ७५ मन्दभ्रमोंके मान्यमते प्रमाणके भेदा तथा सम्बन्धित प्रकरणोंके अतिरिक्त प्रत्यक्ष प्रमाणका शास्त्रीय विवरण दिया गया है। यद्यपि स्थानाग, अनुयोगद्वारा आदि ग्रन्थोंमें व्यवसाय, हेतु तथा प्रमाणको पर्यायवाची मानकर नैयायिकादि सम्मत तीन या चार प्रमाणोंका उल्लेख मिलता है, फिर भी पाँच ज्ञानोंको प्रमाण माननेकी प्रक्रियाका प्रारम्भ उमास्वातिके तत्त्वार्थसूत्रसे हो मानना चाहिए। प्रमाणके भेदाकी इस ऐतिहासिकताके परिप्रेक्ष्यमें लेखकके 'प्रमाणकी चर्चा दार्शनिक युगकी देन है', कथनमें कुछ मशोषण अपेक्षित है। यही नहीं उमास्वातिने अपनी स्वतन्त्र बुद्धिका परिचय देते हुए पूर्वमें जैन ग्रन्थोंके वर्णित लौकिक परम्परामें परिभाषित प्रमाणोंकी आगमिक परिभाषा दी है तथा पाँच ज्ञानोंको दो प्रमाणोंमें समाहित कर मति धृतको परोक्ष निरूपित किया। इसमें दो प्रमुख समस्याएँ उठी जिनका समाधान कुछ अंशोंमें सिद्धमेनेने और पूर्ण अंशोंमें अकलकदेवने किया। अकलकने स्पष्टतः प्रत्यक्षको लौकिक और पारमार्थिक भेदोंमें विभाजित कर भारतीय न्यायकी पारिभाषिक शब्दावलीमें जहाँ एकरूपता स्थापित की, वही स्मृति आदिको शब्द-संसर्गपूर्वक होनेपर परोक्षमें और अन्यथा लौकिक अनिन्द्रिय प्रत्यक्षमें समाहित किया। श्रुत तो परोक्ष है ही। इन्द्रियजन्य ज्ञानको उन्होंने प्रत्यक्षमें ही समाहित कर दिया। यह पद्धति ही उत्तरवर्ती जैन न्यायविदोंने

तत् रूपमे अपनायी है । इस प्रकार ज्ञानको प्रमाण मानकर जैनोंने दो प्रमाणोंके अन्तर्गत प्रायः उन मुख्य प्रमाणोंको मान्यता दी जो अन्य दार्शनिकोंने माने हैं । इस प्रकार जैन दार्शनिकों द्वारा सात और पाँच परोक्ष कुल बारह प्रमाण माने गये हैं । यही नहीं, जैन दार्शनिकोंने उन दर्शनोकी पर्याप्त की है जो इससे कम प्रमाण मानते हैं । साथ ही ऐसे मतोंकी भी परीक्षा की है जो अर्थापत्ति, आदि अतिरिक्त प्रमाणोंको मानते हैं । इस परीक्षा और समीक्षाका लेखकने अच्छा विवरण किया है ।

इस अध्यायमें प्रसंगवश अन्य प्रकरण भी दिये गए हैं । उदाहरणार्थ, इन्द्रिय प्रकरणमें नैयायिक इन्द्रियोंकी नितान्त पौद्गलिकताका खण्डन करते हुए भावेन्द्रिय रूप योग्यतापूर्वक शक्तिको उद्भासन, ही सिद्धि तथा ईश्वरवादका खण्डन इनमें प्रमुख हैं । इन प्रकरणोंका विवेचन मुख्यतः न्यायशुद्धचन्द्र, लमार्तण्ड तथा अष्टसहस्रीपर आधारित है । ज्ञानके प्रमाण माननेपर ज्ञानोत्पत्तिमें कारणभूत इन्द्रिय के अतिरिक्त कुछ लोग पदार्थ और प्रकाशको भी इसमें कारण मानते हैं । लेकिन जैन उसे स्वीकारते हैं । इसमें सम्बन्धित तर्कवादका संक्षेपण भी यहाँ दिया गया है । प्रत्यक्ष प्रमाणके विवरणमें साव्यव-त्यक्षके अन्तर्गत मतिज्ञानके भेदोंमें अवग्रहके विषयमें लेखकने दिग्म्बर और श्वेताम्बर मान्य-संक्षेपण और विभेद प्रदर्शित किया है । इसी प्रकार उन्होंने दर्शन और अवग्रहमें सम्बन्धित अकलक ज्ञानकी मान्यताओंकी भी विवेचना की है । ये प्रकरण लेखककी उदार और तीक्ष्ण दृष्टिके घोटक सुधम विभेदोंका ज्ञान गहन अधिष्ठा ही कर सकता है । यही नहीं, उन्होंने भावी अध्यायोंके लिए "प्रमाणोंका गभीरतामें अध्ययन करनेका सुझाव भी दिया है क्योंकि दानो मान्यताओंका अन्तर ।

परोक्ष प्रमाणकी विशद विवेचना करने वाला चतुर्थ अध्याय जैन न्यायका सबसे बड़ा अध्याय है का लगभग एक तिहाई भाग है । इसके अन्तर्गत परोक्षके पाँच भेदोंका सामोपाग शास्त्रीय विवेचन आ है । बौद्धोंके तर्कोंका खण्डन करते हुए स्मृति और प्रत्यभिज्ञानकी प्रमाणताका पोषण, नैयायिकों के उपमानका मादृश्य प्रत्यभिज्ञानमें अन्तर्भाव, साध्य-साधनके अभिनाभाव सम्बन्धरूप व्याप्ति तर्कशास्त्रकी प्रमाणता तथा व्याप्तिकी प्रत्यक्षग्राह्यता, पचावयवी अनुमानकी प्रमाणता तथा हेतु का संक्षिप्त विवेचनके बाद दो तिहाई अध्यायमें आगम या श्रुत प्रमाणसे सम्बन्धित विविध प्रकारके एवं समस्याओंका निरूपण है ।

श्रुतमें शब्दकी मुख्यता है । पर कुछ लोग शब्दको प्रमाण नहीं मानते, इसे अनुमानमें समाहित करते हैं । शब्द और अनुमानमें विषयभेद, सामग्रीभेद, अन्वयवतिरेकाभाव, वक्तृदृच्छा के कारण भेद स्पष्ट है । बौद्धोंके लिए जैनोका उत्तर है कि शब्द और अर्थमें प्रतिनियत योग्यता है । यह चक्षुकी तरह अर्थमात्रको प्रकाशित करता है । यह अर्थज्ञानमें प्रत्यक्षादिकी तरह निमित्त प्रमाण है । इसी प्रकार जैन भीमामकोकी तरह न तो शब्दार्थ-सम्बन्धको नित्य मानते हैं और न तरह अन्यापोहान्तक मानते हैं । इस विषयमें लेखकने शास्त्रीय तर्क प्रतिदर्शकोंको अत्यन्त दक्षतासे किया है । इसी प्रकार शब्दका विषय सामान्य है या विशेष ? इस प्रश्नके उत्तरमें जैन इसे सामान्य-मानकर सामान्य-विशिष्ट विशेष मानते हैं ।

भीमासक शब्दके अर्थ प्रतिपादकत्व गुणकी व्याख्याके लिये अनेक प्रमाणोंसे शब्दकी नित्यता निरूपित है । इसके विपरीत, जैन शब्दमें मादृश्यमूलक प्रत्यभिज्ञानके अभाव तथा अन्य तर्कोंसे उसे अनित्यते है । शब्दकी अनित्यताके आधारपर जैनोने वेदके अपौरुषेयवादका भी खण्डन किया है क्योंकि



लौकिक और वैदिक—दोनों ही प्रकारके शब्द स्वरूप सकेतग्रहणकी दृष्टिमें एकसमान ही होते हैं। इसी तरह स्फोटवाद भी विचारसरणीमें उचित नहीं ठहरता। सीमागत और वैयाकरणोंके मतमें निम्न जैनोंकी मान्यता यह रही है कि संस्कृतके गाय-माथ प्राकृत और अन्य भाषाओंके शब्द भी वाचक होते हैं, क्योंकि ये सभी शब्द अनान्तिकालमें प्रयोग, धर्मसाधनत्व, विशिष्ट पुरुष वाचकत्व एवं विशिष्टार्थ सम्पत्त्वके समान रूपमें शुद्ध हैं।

इन्हीं शब्दोंके आधार पर श्रुतज्ञान होता है। जो मन और श्रवणोन्द्रियका विषय है। इसके दो भेद हैं—अक्षरश्रुत और अनाक्षरश्रुत। इनकी परिभाषाओंके विषयमें पूज्यपाद और अकलकके मतोंकी समीक्षासे लेखकने श्रुत ज्ञानोंको अक्षरात्मक ही बताया है। इस विषयमें लेखकने विद्यानन्दके अर्थको भी चर्चा की है जिन्होंने प्रारम्भिक मतभेद प्रदर्शित कर अन्तमें अकलककी मान्यताको पुष्ट किया है। श्वेताम्बर मान्यता भी श्रुतज्ञानको शब्दज्ञ ही माना है। विशेषावश्यकभाष्यके प्रकरणों विवरणकी समीक्षा में लेखकने परोपदेश या ग्रन्थरूप शब्दको श्रुतज्ञान (द्रव्यश्रुत) मानने हुए भी एनेन्द्रियोंके भावश्रुत बतलाया है जो आगमिक मान्यताकी व्याख्याके लिए है। दोनों ही मान्यताएँ इस विषयमें एकमत हैं कि शब्दयोजना सहित ज्ञान श्रुतज्ञान ही होता है लेकिन इसमें मतभेद है कि शब्दयोजना सहित ज्ञान ही श्रुतज्ञान है। लेखक का मत है कि इस मतभेदमें विशेष तथ्य नहीं है। केवल दृष्टिभेदका ही अन्तर है। इस विषयमें श्वेताम्बर ग्रन्थोंके आलोचनके अनुसार अक्षर मज्ञाक्षर, व्यञ्जनाक्षर (द्रव्यश्रुत) और लब्ध्याक्षर (भावश्रुत) के भेदमें तीन प्रकारके होते हैं लेकिन दिगम्बर परम्परा लब्ध्याक्षरको अनाक्षरात्मक मानती है।

श्रुतज्ञानके भेदोंकी चर्चा करते हुए लेखकने बताया है कि एक ओर जहाँ श्वेताम्बर परम्परामें श्रुतज्ञान चार भेद माने गये हैं, वहाँ दिगम्बर परम्परामें केवल चार भेदों (अक्षर, अनाक्षर, अगबाह्य, अगप्रविष्ट) का ही उल्लेख है, लेकिन अन्य भेद इस परम्पराको मान्य हो सकते हैं।

इस प्रकार ८६ सन्दर्भोंके इस अध्यायमें लेखकने अनेक जटिल विषयोंका केवल विवरणात्मक अध्ययन ही नहीं, अपितु तुलनात्मक अध्ययन भी दिया है। कई स्थानों पर लेखकने अपने स्वतन्त्र चिन्तनको भी प्रकट किया है।

पंचम अध्यायमें श्रुतक दो विशिष्ट प्रकारके उपयोगोंका १० सन्दर्भोंके आधार पर शास्त्रीय विवरण दिया गया है स्याद्वाद और नयवाद। ये दोनों पद्धतियाँ हैं। इन सन्दर्भोंमें समन्तभद्र, अकलक, विद्यानन्द और प्रभाचन्द्रक न्याय ग्रन्थ प्रमुख हैं। इन ग्रन्थोंका समय-परिचय ही अनेकान्त रथापन योग कहा जाता है। मालवगिरियाजीने स्याद्वादक मूल अनेकान्तवादके अनेक रूपोंकी आगमकालीनता प्रदर्शित की है और प्रस्तुत ग्रन्थके लेखकने इसके आगेका संक्षेपण किया है। इन दोनों ही विषयों पर अनेक लेखकोंने अपने ग्रन्थोंमें व्यावहारिक दृष्टिसे प्रकाश डाला है पर न्यायशास्त्रीय दृष्टिसे दृष्टि प्रकाशित करनेका श्रेय जैन न्याय के ही लेखकों को है। तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकके विवरणमें ज्ञात होता है कि संशयक विषयभूत वस्तुके धर्म सात ही प्रकारके हो सकते हैं। यही कारण है कि स्याद्वाद सप्तभग-मय होता है। अकलकके अनुसार अनेकधर्मात्मक वस्तुका बोध करानेके लिए प्रवर्तमान शब्दी प्रवृत्ति दो रूपमें होती है क्रममे या योगपद्धति में। योगपद्धति कथन प्रमाण होता है और क्रमिक कथन नय कहा जाता है। इन दोनों ही कथनभेदोंकी अपनी-अपनी सप्तभगी होती है। इन सप्तभगोंमें दो सामान्य पदोंका उपयोग किया जा सकता है—स्यात और एव। इसमें कथनके दो भेद हो जाते हैं। स्यादस्ति जीव, स्यादस्त्येव जीव। कुछ आचार्योंका कथन है कि इन दोनों कथनोंमें विशेष अन्तर नहीं है। लेकिन कुछ आचार्य 'स्यादस्ति जीव' की शैलीको संकलादेशी स्याद्वादी प्रमाण मानते हैं और 'स्यादस्त्येव जीव' की शैलीको एवकार होनेके कारण नय मानते हैं।

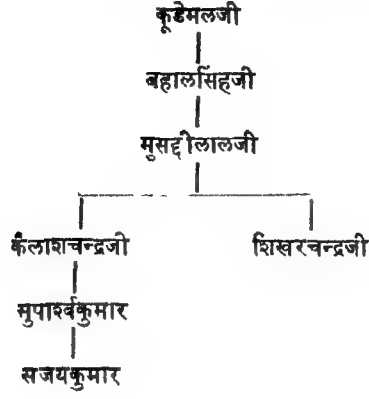
नय वाक्यमे एवकार अनिवार्य होता है, प्रमाणवाक्यमे नहीं। इन दोनों ही शैलियोंको दर्शनके क्षेत्रमे पर्याप्त स्थान मिला है और जैनदर्शनकी समन्वय दृष्टि सामने आई है। इन मूलभूत चर्चाओंके अतिरिक्त, स्याद्वाद-के सात भगो एव नयके सात भेदोंका भी संक्षेपण इस अध्यायमें है। इस विवरणमे अनेक स्थानों पर पुनरुक्ति दोष आया है जो सरलतासे दूर किया जा सकता था। फिर भी, इस विवरणसे लेखककी अपार संक्षेपण शक्तिका पता तो चलता ही है।

### उपसंहार

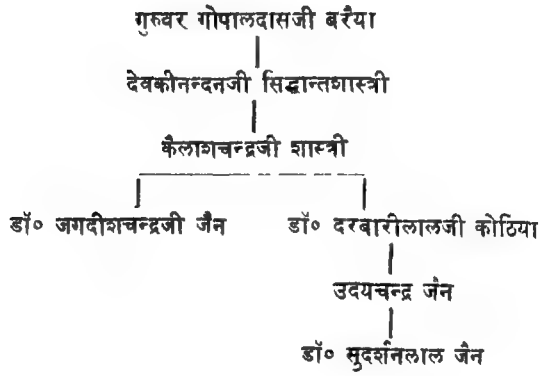
विद्वान् लेखकने जैन न्यायके उपरोक्त प्रमुख विषयोंका विवरण विभिन्न दर्शनोंके ६७ महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों तथा ३१७ सन्दर्भोंके आधारपर दिया है। लेखकके अनुसार इस ग्रन्थका प्रणयन न्यायशास्त्रके ग्रन्थोंकी जटिलतासे उत्पन्न उदामीनताकी स्थितिको दूर करनेके लिए विद्यार्थियों तथा ज्ञानप्रेमी जिज्ञासुओंके हितको लक्ष्यमें रखकर किया गया है। लेखकने यह स्पष्ट बताया है कि इसका आधार शास्त्रीय ग्रन्थ और मान्यताये हैं। अतः इस ग्रन्थमे मौलिकताका विशेष प्रश्न ही नहीं उठता। हाँ, लेखकने जटिल विषयोंको हिन्दी भाषामे रोचक रूपसे प्रस्तुत करनेमें और न्यायशास्त्रके प्रति रुचि जगानेमें अवश्य ही सफलता प्राप्त की है। यहो नहीं, ग्रन्थके अध्ययनमे यह भी स्पष्ट है कि न्यायशास्त्रका अध्ययन अन्य दर्शनोंके ज्ञानके बिना संभव नहीं है, अतः अध्येताओंको विभिन्न दर्शनोंका अध्ययन कर अपनी बौद्धिक प्रतिभाका विकास करना चाहिये। इसमे तुलनात्मक दृष्टिकोणी समीचीनताके लिये आवश्यक तीक्ष्ण एवं गहन अध्ययनकी प्रेरणा मिलती है। वस्तुतः गहन अध्ययन ही हमारे विचारोंको परिपक्वता एवं सरल अभिव्यजनीयता प्रदान करता है। लेखकका यह ग्रन्थ इस तथ्यका स्वतः प्रमाण है।

उपरोक्त विवरणके समय विभिन्न स्थानोंपर यह भी संकेत किया गया है कि लेखक जटिल विचारोंको सरल भाषामे प्रस्तुत करने तथा उनके संक्षेपणकी कलासे सिद्धहस्त है। यही नहीं, अनेक अवसरोंपर उमने अपने स्वतंत्र विचार प्रस्तुत किये हैं। ये उनकी मौलिक चिन्तनशीलताके प्रतीक हैं। प्रस्तुत समीक्षक न्यायशास्त्रको बौद्धिक परीक्षण, पद्धतिशास्त्र मानता है। इस शास्त्रके विभिन्न विवरणोंके अध्ययनमे उमे प्रतीत हुआ है कि आगमकालसे लेकर अठारहवीं सदी तक विभिन्न न्यायशास्त्रियोंने भिन्न-भिन्न विषयोंपर अपन-पूववर्ती विचारोंको मतोंकी समीक्षा की और उनमे आवश्यकतानुसार मशोधन, परिवर्धन और परिवर्तन किया है। उन्होंने विचार और ज्ञानके प्रवाहको सदैव प्रवहमान रखा है। क्या बीसवीं सदीका विद्वद्बर्ग और प्रबुद्धवर्ग भी अपने इस दायित्वको निभा रहा है ?

## पण्डित कैलाशचन्द्रजीका वंशवृक्ष



## पण्डितजीका विद्यावृक्ष



संस्कृत : Section 2

धर्म और दर्शन  
Religion & Philosophy

## कर्मशास्त्र : मनोविज्ञानकी भाषामें

युवाचार्यश्री महाप्रज्ञ

दर्शनके क्षेत्रमें शाश्वत और अशाश्वत—दोनों चर्चनीय रहे हैं। इन दोनोंके तीन रूप उपलब्ध होते हैं—१ शाश्वतवाद, २ अशाश्वतवाद, ३ शाश्वत-अशाश्वतवाद। जैनदर्शनने तीसरा विकल्प मान्य किया। जगत्में जिसका अस्तित्व है, वह केवल शाश्वत नहीं है, केवल अशाश्वत नहीं है, शाश्वत और अशाश्वत—दोनोंका सहज समन्वय है। तत्त्वकी दृष्टिमें जो मिद्धान्त है, उसपर मैं काल-सापेक्ष विमर्श करना चाहता हूँ।

कर्म भारतीय दर्शनमें एक प्रतिष्ठित मिद्धान्त है। उस पर लगभग सभी पुनर्जन्मवादी दर्शनमें विमर्श प्रस्तुत किया है। पूरी तटस्थताके साथ कहा जा सकता है कि इस विषयका सर्वाधिक विकास जैन-दर्शनमें हुआ है। इस विषय पर विशाल साहित्यका निर्माण हुआ है। विषय बहुत गंभीर और गणितकी जटिलतामें बहुत गुम्फित है। सामान्य व्यक्ति उसकी गहराई तक पहुँचनेमें काफी कठिनाई अनुभव करता है। कहा जाता है, आर्टिस्टीके सापेक्षवादके मिद्धान्तको समझनेवाले कुछ बिरले ही वैज्ञानिक हैं। यह कहना भी सत्य ही सीमामें परे नहीं होगा कि कर्मशास्त्रको समझनेवाले भी समूचे दार्शनिक जगत्में कुछ बिरले ही लोग हैं।

कर्मशास्त्रमें शरीर-रचनामें लेकर आत्माके अस्तित्व तक, बन्धनमें ढँक कर मुक्ति तक—सभी विषयों पर गहन चिन्तन और दर्शन मिलता है। यद्यपि कर्मशास्त्रके बड़े-बड़े ग्रन्थ उपलब्ध हैं, फिर भी हजारों वर्ष पुरानी पारिभाषिक शब्दावलीको समझना स्वयं एक समस्या है। और जब तक सूत्रात्मक परिभाषामें गुँथे हुए विशाल चिन्तनको पकड़ा नहीं जाता, परिभाषासे मुक्त कर वर्तमानके चिन्तनके साथ पढ़ा नहीं जाता और वर्तमानकी शब्दावलीमें प्रस्तुत नहीं किया जाता, तब तक एक महान् सिद्धान्त भी अर्थशून्य जैसा हो जाता है।

आजकल मनोवैज्ञानिक मनकी हर समस्या पर अध्ययन और विचार कर रहे हैं। मनोविज्ञानको पढ़ने पर मुझे लगा कि जिन समस्याओं पर कर्मशास्त्रियोंने अध्ययन और विचार किया था, उन्हीं समस्याओं पर मनोवैज्ञानिक अध्ययन और विचार कर रहे हैं। यदि मनोविज्ञानक मन्दर्भमें कर्मशास्त्रको पढ़ा जाए, तो उसकी अनेक गुंथियाँ मुलझ सकती हैं, अनेक अस्पष्टताएँ स्पष्ट हो सकती हैं। कर्मशास्त्रके मन्दर्भमें यदि मनोविज्ञानको पढ़ा जाए, तो उसकी अपूर्णताको भी समझा जा सकता है और अब तक अनुत्तरित प्रश्नोंके उत्तर खोजे जा सकते हैं।

### वैयक्तिक भिन्नता

हमारे जगत्में करोड़ों-करोड़ मनुष्य हैं। वे सब एक ही मनुष्य जातिसे सबद्ध हैं। उनमें जातिगत एकता होने पर भी वैयक्तिक भिन्नता होती है। काँट भी मनुष्य शारीरिक या मानसिक दृष्टिमें सर्वथा किंगी दूसरे मनुष्य जैसा नहीं होता। कुछ मनुष्य लम्बे होते हैं, कुछ बौने होते हैं। कुछ मनुष्य गोरे होते हैं, कुछ काले होते हैं। कुछ मनुष्य सुडौल होते हैं, कुछ भट्टी आकृतिवाले होते हैं। कुछ मनुष्योंमें बौद्धिक मन्दता होती है, कुछमें विनिष्ट बौद्धिक क्षमता होती है। स्मृति और अधिगम क्षमता भी सबमें समान नहीं होती। स्वभाव भी सबका एक जैसा नहीं होता। कुछ शान्त होते हैं, कुछ बहुत क्रोधी होते हैं। कुछ प्रसन्न प्रकृतिक होते हैं, कुछ उदास रहनेवाले होते हैं। कुछ नि स्वार्थवृत्तिके लोग होत हैं, कुछ स्वार्थ-

परायण होते हैं। यह सब वैयक्तिक भिन्नता प्रत्यक्ष है। इस विषयमें कोई दो मत नहीं हो सकता। कर्मशास्त्रमें वैयक्तिक भिन्नताका चित्रण मिलता ही है। मनोविज्ञानने भी इसका विशद रूपमें चित्रण किया है। उसके अनुसार वैयक्तिक भिन्नताका प्रश्न मूल प्रेरणाओंके सम्बन्धमें उठता है। मूल प्रेरणाएँ (प्राइमरी मोटिव्स) सबमें होती हैं, किन्तु उनकी यात्रा सबमें एक समान नहीं होती। किसीमें कोई एक प्रधान होती है तो किसीमें कोई दूसरी प्रधान होती है। अधिगम क्षमता भी सबमें होती है, किसीमें अधिक होती है और किसीमें कम। वैयक्तिक भिन्नताका सिद्धान्त मनोविज्ञानके प्रत्येक नियमके साथ जुड़ा हुआ है।

मनोविज्ञानमें वैयक्तिक भिन्नताका अध्ययन आनुवशिकता (हेरिडिटी) और परिवेश (एन्वायरनमेंट) के आधार पर किया जाता है। जीवनका प्रारम्भ माताके डिम्ब और पिताके शुक्राणुके संयोगसे होता है। व्यक्तिके आनुवशिक गुणोंका निश्चय क्रोमोसोमोंके द्वारा होता है। क्रोमोसोम अनेक जीनो (जीन्स) का एक समुच्चय होता है। एक क्रोमोसोममें लगभग हजार जीन माने जाते हैं। ये जीन ही माता-पिताके आनुवशिक गुणोंके वाहक होते हैं। इन्हींमें व्यक्तिके शारीरिक और मानसिक विकासकी क्षमताएँ (पोटेन्शिएलिटीज्) निहित होती हैं। व्यक्तिमें ऐसी कोई विलक्षणता प्रगट नहीं होती, जिसकी क्षमता उनके जीनमें निहित न हो। मनोविज्ञानने शारीरिक और मानसिक विलक्षणताओंकी व्याख्या आनुवशिकता और परिवेशके आधार पर की है, पर इसमें विलक्षणताके सबधमें उठनेवाले प्रश्न समाहित नहीं होते। शारीरिक विलक्षणता पर आनुवशिकताका प्रभाव प्रत्यक्ष ज्ञात होता है। मानसिक विलक्षणताओंके सम्बन्धमें आज भी अनेक प्रश्न अनुत्तरित हैं। क्या बुद्धि आनुवशिक गुण है अथवा परिवेशका परिणाम है? क्या बौद्धिक स्तरको विकसित किया जा सकता है? इन प्रश्नोंका उत्तर प्रायोगिकताके आधार पर नहीं दिया जा सकता। आनुवशिकता और परिवेशसे सबध प्रयोगात्मक अध्ययन बल निम्न कोटिके जीवों पर ही किया गया है या संभव हुआ है। बौद्धिक विलक्षणताका सम्बन्ध मनुष्यसे है। इस विषयमें मनुष्य अभी भी पहली बना हुआ है।

कर्मशास्त्रीय दृष्टिमें जीवनका प्रारम्भ माता-पिताके डिम्ब और शुक्राणुके संयोगसे होता है, किन्तु जीवका प्रारम्भ उनमें नहीं होता। मनोविज्ञानके क्षेत्रमें जीवन और जीवका भेद अभी स्पष्ट नहीं है। इसलिए सारे प्रश्नोंके उत्तर जीवनके सन्दर्भमें ही खोजे जा सकते हैं। कर्मशास्त्रीय अध्ययन जीव और जीवनका भेद बहुत स्पष्ट है, इसलिए मानवीय विलक्षणताके कुछ प्रश्नोंका उत्तर जीवनमें खोजा जाता है और कुछ प्रश्नोंका उत्तर जीवमें खोजा जाता है। आनुवशिकताका सम्बन्ध जीवनसे है, वैसे ही कर्मका सम्बन्ध जीवसे है। उसमें अनेक जन्मोंके कर्म या प्रतिक्रियाएँ संचित होती हैं। इसलिए वैयक्तिक योग्यता या विलक्षणताका आधार केवल जीवनके आदि-बिन्दुमें ही नहीं खोजा जाता, उसमें परे भी खोजा जाता है, जीवनके साथ प्रवहमान कर्म-संचय (कर्मशरीर) में भी खोजा जाता है।

कर्मका मूल मोहनीय कर्म है। मोहके परमाणु जीवमें मूर्च्छा उत्पन्न करते हैं। दृष्टिकोण मूर्च्छित होता है और चरित्र भी मूर्च्छित हो जाता है। व्यक्तिके दृष्टिकोण, चरित्र और व्यवहारकी व्याख्या इस मूर्च्छाकी तरतमताके आधारपर ही की जा सकती है। मेकडुगलके अनुसार व्यक्तिमें जो वह मूल प्रवृत्तियाँ और उत्तरे ही मूल सव्येग होते हैं।

मूल प्रवृत्तियाँ	मूल सव्येग
१ पलायन वृत्ति	भय
२ सघर्ष वृत्ति	क्रोध
३ जिज्ञासा वृत्ति	कृतज्ञ भाव
४ आहारान्वेषण वृत्ति	भूय

५ पित्रोय वृत्ति	वात्मल्य, सुकुमार भावना
६ यूथ वृत्ति	एकाकीपन तथा सामूहिकताभाव
७ विकर्षण वृत्ति	जुगुप्सा भाव, विकर्षण भाव
८ काम वृत्ति	कामुकता
९ स्वाग्रह वृत्ति	स्वाग्रहभाव, उत्कर्ष भावना
१० आत्मलघुता वृत्ति	हीनता भाव
११ उपार्जन वृत्ति	स्वामित्व भावना, अधिकार भावना
१२ रचना वृत्ति	सृजन भावना
१३ याचना वृत्ति	दुःख भाव
१४ हास्य वृत्ति	उल्लसित भाव

कर्मशास्त्रके अनुसार मोहनीय कर्मकी अठाईस प्रकृतियाँ हैं और उमके अठाईस ही विपाक हैं। मूल प्रवृत्तियों और मूल सबेगोके साथ इनकी तुलना की जा सकती है।

मोहनीय कर्मके विपाक	मूल सबेग
१ भय	भय
२ क्रोध	क्रोध
३ जगप्सा	जुगुप्सा भाव, विकर्षण भाव
४ स्त्री वेद	कामुकता
५ पुरुष वेद	
६ नपुंसक वेद	
७ अभिमान	स्वाग्रहभाव, उत्कर्ष भावना
८ लोभ	स्वामित्व भावना, अधिकार भावना
९ रति	उल्लसित भाव
१० अरति	दुःखभाव

मनोविज्ञानका मिद्धान्त है कि सबेगके उद्दीपनमें व्यक्तिके व्यवहारमें परिवर्तन आ जाता है। कर्मशास्त्रके अनुसार मोहनीय कर्मके विपाकसे व्यक्तिका चरित्र और व्यवहार बदलता रहता है।

प्राणी जगत्की व्याख्या करना सबसे जटिल है। अविकसित प्राणियोंकी व्याख्या करनेमें कुछ सरलता हो सकती है। मनुष्यकी व्याख्या सबसे जटिल है। वह सबसे विकसित प्राणी है। उमका नाडी-संस्थान सबसे अधिक विकसित है। उममें क्षमताओके अवतरणकी सबसे अधिक संभावना है। इसलिए उसकी व्याख्या करना सर्वाधिक दुरूह कार्य है। कर्मशास्त्र, योगशास्त्र, मानसशास्त्र (साइकोलॉजी), शरीर-शास्त्र (एनेटोमी) और शरीरक्रिया शास्त्र (फिजियोलॉजी) के तुलनात्मक अध्ययनसे ही उसको कुछ सरल बनाया जा सकता है।

मानसिक परिवर्तन केवल उद्दीपन और परिवेशके कारण ही नहीं होते। उनमें नाडी-संस्थान, जैविक सिद्ध्युत्, जैविक रसायन और अन्त स्त्रावी ग्रन्थियोंके स्त्रावका भी योग होता है। ये सब हमारे स्थूल शरीरके अवयव हैं। इनके पीछे सूक्ष्म शरीर क्रियाशील होता है और उसमें निरन्तर होनेवाले कर्मके स्पन्दन परिणमन या परिवर्तनकी प्रक्रियाको चलू रखते हैं। परिवर्तनकी इस प्रक्रियामें कर्मके स्पन्दन, मनकी चंचलता,

शरीरके सस्थान—ये सभी सहभागी होते हैं। इसलिए किसी एक शास्त्रके द्वारा हम परिवर्तनकी प्रक्रियाके सर्वांगीण अध्ययन नहीं कर सकते। ध्यानकी प्रक्रिया द्वारा मानसिक परिवर्तनो पर नियंत्रण किया जा सकता है, इसलिए योगशास्त्रको भी उपेक्षित नहीं किया जा सकता। अपथक्त्व अनुयोगकी शिक्षाप्रणालीमें प्रत्येक विषय पर सभी नयोंमें अध्ययन किया जाता था, इसलिए अध्ययताको सर्वांगीण ज्ञान हो जाता था। आजक पथक्त्व अनुयोगकी शिक्षा प्रणालीमें एक विषयके लिए मुख्यतः तब विषयक शास्त्रका ही अध्ययन किया जाता है, इसलिए उस विषयको समझनेमें बहुत कठिनाई होती है। उदाहरणके लिए, मैं कमशास्त्रीय अध्ययनको प्रस्तुत करना चाहता हूँ। एक कमशास्त्री पांच पर्याप्तिके सिद्धान्तको पढ़ता है और वह इसका हार्द नहीं पकड़ पाता। पर्याप्तियोगकी सख्या छह होती है। भाषा पर्याप्ति और मन पर्याप्तिको एक माननेपर पर्याप्तियोगकी सख्या छह होनी है। भाषा पर्याप्ति और मन पर्याप्तिको एक माननेपर वे पाँच होती हैं प्रश्न है भाषा और मनकी पर्याप्तिको एक क्यों माना जाए? स्थल दृष्टिकोणमें भाषा और मन दो प्रतीत होते हैं। भाषाके द्वारा विचार प्रकट किये जाते हैं और मनके द्वारा स्मृति, कल्पना और चिन्तन किया जाता है। मूधममें प्रवेश करनेपर वह प्रतीति बदल जाती है। भाषा और मनकी इतनी निकटता साम्य आती है कि उसमें भेदरेखा खींचना सहज नहीं होता। गान्धेय स्वामीके एक प्रश्नक उत्तरमें भगवान् महावीरने कहा—वचनगुप्तिके द्वारा मनुष्य निर्विचारताको उपलब्ध होता है। निर्विचार व्यक्ति अध्यात्म योगध्यानमें ध्यानका उपलब्ध हो जाता है। विचारका सम्बन्ध जितना मनमें है उतना ही भाषामें है। जल्प दो प्रकारका होता है—अन्तर्जल्प और बहिर्जल्प। बहिर्जल्पको हम भाषा कहते हैं। अन्तर्जल्प और चिन्तनमें दूरी नहीं होती। चिन्तन भाषात्मक ही होता है। कोई भी चिन्तन अभाषात्मक नहीं हो सकता। स्मृति, कल्पना और चिन्तन—ये सब भाषात्मक होते हैं। व्यवहारवादीके प्रवर्तक वाटसन अनुसार चिन्तन अव्यक्त शब्दिक व्यवहार है। उनका अनुसार चिन्तन-व्यवहारका प्रतिक्रियाएँ वाक्-अंगो होती हैं। व्यक्त शब्दको अनुकूलनमें सीपना है। धीरे-धीरे शब्दिक आदतें पैदा हो जाती हैं और शब्दिक उद्दीपकोसे उत्पन्न होने लगती हैं। बच्चोंकी शब्दिक प्रतिक्रियाएँ श्रव्य होती हैं। धीरे-धीरे मामाजिन परिवेपके प्रभावसे आवाजको दबाकर शब्दोंका कहना सीप जाता है। व्यक्त तथा अव्यक्त शिक्षा-दीक्षाके प्रभावसे शब्दिक प्रतिक्रियाएँ मौन हो जाती हैं। वाटसनिक चिन्तनको अव्यक्त अथवा मोनवाणी कहा है।

मन्यमें कोई द्वैत नहीं होता। किसी भी मान्यमें मन्यकी खोज करनेवाला जब गहराईमें उतरता, और मन्यका स्पष्ट करता है, तब मान्यताएँ पीछे रह जाती हैं और मन्य उभरकर सामने आ जाता है बहुत लोगोंका एक स्वर है कि विज्ञानने हमको हार्न पहुँचाई है, जनताको हमसे दूर किया है। बहुत माधर्म-गुरु भी इसी भाषामें बोलते हैं। किन्तु यह सत्य वास्तविकतामें दूर प्रतीत होता है। मेरी निश्चित धारणा है कि विज्ञानने हमकी बहुत मन्यस्पष्टी व्याख्या की है और वह सही रहा है। जो मूधम रहस्य धार्मिक व्याख्या ग्रन्थोंमें अ-व्याख्यात है, जिसकी व्याख्याकृत्यात आज उपलब्ध नहीं है, उनकी व्याख्य वैज्ञानिक शोधोंके सन्दर्भमें बहुत प्रामाणिकताका माध की जा सकती है। कमशास्त्रकी अनेक गुत्थियोंके मनावैज्ञानिक अध्ययनके सन्दर्भमें सुलझाया जा सकता है। आज केवल भारतीय दशनोके तुलनात्मक अध्ययन की प्रवृत्ति ही पयाप्त नहीं है। दशन और विज्ञानकी सम्बन्धित शाखाओंका तुलनात्मक अध्ययन बहुत अपेक्षित है। ऐसा होनेपर दशनके अनेक नये आयाम उदघाटित हो सकते हैं।



## सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्याणि मोक्षमार्गः

आचार्य रामूति त्रिपाठी, विक्रम विश्वविद्यालय, उज्जैन

जैन चिन्ताधाराको विशेषणार्थे

चार्वाकको छोड़कर हिन्दू मस्कृतिम ऐमी कोई चिन्ताधारा नही है जो जन्म-मरणकी शृखला न मानती हो। ब्राह्मण, बौद्ध एवं जैन—तीनों ही धाराये इसे स्वीकार करती है। इन सबमे केवल मीमांसा-धारा हो ऐमी ब्राह्मणवग य चिन्ताधारा है जो शृखलाका समुच्छेद नही मानती। अन्यथा और सभी धाराये जन्म-मरणको शृखला भी स्वीकार करती है और उसका समुच्छेद भी। यह दूसरी बात है कि इनमेमे जहाँ हीनयानी बौद्ध धारा अनात्मवादी है, वहा शेष आत्मवादी। जैन चिन्ताधारा न तो चेतना और पदार्थके विकल्पम पदार्थवादी है और न ही बौद्धोकी भाँति अनात्मवादी। निष्कर्ष यह है कि वह आत्मवादके प्रति आस्थावान् है और जन्म-मरणकी शृखला स्वीकार करती हुई उसका समुच्छेद भी मानती है। जैन चिन्ता-धारा उन लोगो महमत नही है जो चरम पुष्पार्थके रूपमे समुच्छेद या आभावात्मक स्थितिकी घोषणा करन है। अतः यह न तो इस प्रश्न पर कि जीवनका चरम लक्ष्य मोक्ष क्या और कैसा है, अनात्मवादी हीनयानी बौद्धास महमत है और न ही आत्मवादी न्याय तथा वैशेषिकसे। क्योंकि जहा एक ओर अनात्म-वादी हीनयानी समुच्छेदके अनन्तर शून्य ही शून्यकी घोषणा करता है, वहा आत्मवादी न्याय-वैशेषिक समुच्छेदके बाद भी आत्माकी स्थिति मानता हुआ उसे प्रस्तरबन ज्ञानशून्य स्वीकार करता है। मास्य पातञ्जलकी भाँति आत्मवादी होता हुआ भी समुच्छेदके अनन्तर निरानन्द स्वरूपावस्थिति मात्र भी उसे चरम पुष्पार्थके रूपमे इष्ट नही है। वह वेदान्तियो और आगमिकोकी भाँति चरमस्थितिको स्वरूपावस्थान तो मानता है, चिदानन्दमय स्वभावमे प्रतिष्ठित तो स्वीकार करता है परन्तु द्वैतवादियोकी भाँति किसी अति-रिक्त परमेश्वरको नही मानता। अन्ततः अद्वैतवादियोकी भाँति चिदानन्दमय स्वरूपावस्थानको ही पुष्पका चरम पुष्पार्थ मोक्ष स्वीकार करता हुआ भी अपनेको इस अर्थमे विशिष्ट कर लेता है कि वह आत्माको मध्यम परिमाण स्वीकार करता है, न अणु परिमाण, न ही महत परिमाण। वह मानता है कि आत्मा अनादि परम्परायात आवरक कर्ममलसे आच्छन्न रहकर जन्म-मरणके दुःसह चक्रमें कष्ट भागता रहता है। इसी चक्रमे मुक्त होनेके लिए जैन तीर्थकरोने मोक्षमार्गका विचार करत हुए जो कुछ कहा है, प्रस्तुत सूत्र उसीका निदर्शक है।

मुक्तिका अर्थ 'स्व-भाव' प्राप्ति

दुःखसे मुक्ति सभी चाहते हैं पर यह मुक्ति क्षणिक भी हो सकती है और आत्यन्तिक भी। आत्यन्तिक मुक्ति इस चिन्ताधाराके अनुसार तभी सम्भव है जब साधक स्वभावमे स्थित हो जाय। इस धाराके अनुसार 'स्व' भावमे प्रतिष्ठित होनेमे बाधक है आवरण कम। यदि इनका क्षय हो जाय, तो आत्मा स्वरूपमें स्थित हो जाय, स्व भावमे आ जाय। उसका स्व भाव सच्चिदानन्दयता ही है। यही आत्यन्तिक सुख है क्योंकि इसके बाद कर्मोंकी उपाधि लगनेवाली नही है। कर्मोंका आत्यन्तिक अभाव ही तो मोक्ष है। दुःखका अनुभव इन्ही कर्मोंके कारण तो होता है। जहाँ कर्मोंका क्षय हो गया, वहाँ दुःख

कहाँ ? इतना ही नहीं, वहाँ स्वभावका सुख, प्रतिबन्धकके निराकृत होनेसे, व्यक्त हो जाता है। अतः वस्तुतः मोक्ष अभावात्मक नहीं, स्व-भावात्मक है। इसीलिए यह स्वाभाविक है, अर्जित नहीं। एक बात और समझनी चाहिये। यह मोक्ष या स्वभाव सुख नया पैदा नहीं होता जिसमें उसमें नाश सम्भावित हो। सूर्य पर बादल आ जाय तो अन्धकार और हट जाय, तो प्रकाश पर बादल हटनेका अर्थ यह नहीं कि उस सूर्यमें नया प्रकाश उत्पन्न हो गया है जो पहले अविद्यमान था। बादलकी भाँति एक बार यदि कर्म-वर्ण हट गया, तो यह बादलोपम कर्मविरण फिर आनेवाला नहीं है। साथ ही, स्वभावका सहज सुख व्यक्त हो गया, तो वह फिर जानेवाला नहीं है। साथ ही, तन्वत् वह कहीं और से नया आया हुआ भी नहीं है, स्व-भाव सुख है। सुखात्मा स्वभावका उन्मेष है। यही मोक्ष है। इसके अस्तित्वमें तकसे अनुभव अधिक प्रमाण है।

**मोक्षमार्ग प्रतिपादक सूत्रकी व्याख्या केवल ज्ञानमार्गसे मुक्ति नहीं**

इसी मोक्षका मार्ग है—सम्यक्दर्शन, सम्यक्ज्ञान तथा सम्यक्चरित्र। पूर्व पूर्वसे उत्तरोत्तरका उन्मेष सम्भव है। पर उत्तरोत्तरसे पूर्व पूर्वका अस्तित्व निश्चय है। सूत्रकारने इन तीनोंको सम्मिलित रूपमें मोक्षमार्ग कहा है। सूत्रमें दो पद हैं—सम्यग्दर्शनज्ञानचरित्राणि तथा मोक्षमार्ग, दोनों ही सामासिक पद हैं। दर्शनज्ञानचरित्राणि द्वन्द्व समाम है, अतः समामघटक प्रत्येक पद प्रधान है। फलतः द्वन्द्वके आदिमें विद्यमान सम्यक् शब्दसे मभीका स्वतन्त्र सम्बन्ध है। इस प्रकार सूत्रके एक अंशका अर्थ है—सम्यक्दर्शन, सम्यक्ज्ञान तथा सम्यक्चरित्र। मोक्षमार्गका अर्थ स्पष्ट है—मोक्षका मार्ग। अभिप्राय यह कि ये तीनों सम्मिलित रूपमें मोक्ष मार्ग है। इस दृष्टिसे तीनों एक है। इसीलिए सूत्रमें विशेषणका बहुवचनान्त होना और विशेष्यका एक वचनान्त होना 'वेदा प्रमाणम्'की भाँति साभिप्राय और सार्थक है। निष्कर्ष यह है कि मोक्षमार्गके प्रति तीनोंकी सम्मिलित कारणता है।

कुछ लोगोकी धारणा है कि अनुभव और शास्त्रीय प्रमाण यह बताते हैं कि बंध मात्र अज्ञानसे होता है और मोक्ष मात्र ज्ञानसे, अतः तीनोंका सम्मिलित कारणता अविचारित-गमणीय है, विचारित सुस्थ नहीं। निःसन्देह ज्ञानसे अज्ञान निवृत्त होता है और अज्ञाननिवृत्तिसे बन्ध दूर होता है। सांख्यदर्शन प्रकृत और पुरुष विषयक विपर्यय ज्ञानसे बन्ध तथा अन्यथाख्यातिसे मोक्ष मानता ही है। न्याय दर्शन भी तत्त्वज्ञानसे मिथ्या ज्ञानकी निवृत्ति होनेपर मोक्ष कहता है। मिथ्याज्ञानसे दोष, दापसे प्रवृत्ति, प्रवृत्तिसे जन्म और जन्मसे दुःखकी मन्तति प्रवहमान होती है। इसी सर्वमूल मिथ्याज्ञानकी निवृत्ति ज्ञानम होती है। वैशिष्ट्य भी मानते हैं कि इच्छा और द्वेषसे धर्माधर्म और उनमें सुखदुःखात्मक समार हाता है। यहाँ छहो पदार्थोंका तत्त्वज्ञान होत ही मिथ्याज्ञान निवृत्त होता है। बौद्धोका द्वादशांग प्रतीत्य समुत्पादवाद प्रसिद्ध है ही और इसका मूल अविद्या है, अन्यथा ज्ञान। तत्त्वज्ञानमें इसकी निवृत्ति ज्ञानपर समस्त दुःखचक्र समाप्त हो जाता है। इसी प्रकार जैन सिद्धान्त भी है। यहाँ मिथ्यादर्शन, अविरति आदि बन्ध हेतु है। इस प्रकार जब सर्वत्र ज्ञानमात्रकी ही मोक्षका व्यञ्जक माना गया है, तब यहाँ भी केवलज्ञानको हेतु मानना चाहिए। ज्ञानके साथ दर्शन और चरित्रका नहीं। यह कहना कि समकालोत्पादके कारण दर्शन, ज्ञान और चरित्र भिन्न है ही नहीं, अमान्य है। अनुभव तथा प्रमाण और परिणाम भेदसे सिद्धभेदका निराकरण समकालोत्पाद मात्र हेतुमें सभव नहीं है। समकालोत्पादकता तो दो सीगामे भी है, क्या इसीलिए वे एक हो जायेंगे। अभिप्राय यह है कि दर्शन, ज्ञान तथा चरित्र तीन हैं, एक नहीं। अतः उक्त रीतिमें इन तीनोंका सम्मिलित मोक्षमार्गता माननेकी जगह केवलज्ञानको ही मोक्ष मार्ग मानना चाहिए। वेदान्त भी कहता है 'श्रुते ज्ञानान् मुक्तिः'।

जैन चिन्तक इसका उत्तर देते हुए यह कहते हैं कि यह ठीक है कि ज्ञानसे अज्ञानकी निवृत्ति होती है परन्तु जिस प्रकार सायनका श्रद्धापूर्वक ज्ञानकर उपयोग या सेवन किया जाय, तभी आरोग्यरूप पूराफल मिलता है, उसी प्रकार श्रद्धा और ज्ञान पूर्वक, निष्ठाके साथ किया गया आचरण ही अभीष्ट फल पैदा करता है। जिस प्रकार अज्ञानियोकी क्रिया व्यर्थ है, उसी प्रकार क्रियाहीनका ज्ञान व्यर्थ है और उसके लिए दोनों ही व्यर्थ है, जिसमें निष्ठा या श्रद्धा नहीं है। इस प्रकार अभीष्ट फलकी प्राप्तिके निमित्त श्रद्धा, ज्ञान तथा चरित्र-तीनों सम्मिलित कारणता है।

तीनोकी सम्मिलित कारणताका निश्चय हो जानेके बाद एक-एक घटकके स्वरूपपर विचार अब प्रसंग प्राप्त है।

### सम्यक्दर्शन

सम्यक् एक निपात शब्द है जिसका अर्थ होता है प्रशंसा। कभी-कभी मिथ्या या असम्यक्के विरोधमें भी इसका प्रयोग होता है। इस प्रकार सम्यक् विशेषण विशेष्यमें सम्भावित मिथ्यात्वकी निवृत्ति फलतः उनकी प्रशस्तता अथवा अभ्यर्हताका भी द्योतक है। सम्यगिष्टार्थतत्त्वयो 'के अनुसार सम्यक् शब्दका अर्थ, इष्टार्थ अथवा तत्त्व भी होता है। पर निपात शब्द अनेकार्थक होते हैं। अतः प्रसंगानुसार प्रशस्त अर्थ भी लिया जा सकता है। यो तत्त्व अर्थ भी लिया जा सकता है जिसका अभिप्राय तत्त्व दर्शन भी किया जा सकता है।

'दर्शन' शब्द दर्शन भाव या क्रियापरक तो है ही, दर्शन साधन-परक तथा दर्शनकर्त्ता-परक भी है। अर्थात् दर्शन क्रिया तो दर्शन है ही, वह आत्मशक्ति भी दर्शन है जिस रूपमें आत्मा परिणत होकर दर्शनका कारण बनाती है। स्वयं दर्शन आत्मस्वभाव है, अतः वह कर्त्ता आत्मासे भी अभिन्न है। अभिप्राय यह है कि तत्त्वतः दर्शन आत्मासे भिन्न नहीं है। तथापि, स्वभावकी उपलब्धि के निमित्त जब आत्मा और दर्शनमें थोड़ा भेद मानकर चलना पड़ता है तब उसे भाव और कारणरूप भी माना जाता है।

'दर्शन' शब्द दृष्टि धातुसे बना है। अतः यद्यपि इसे भाव परक माननेपर 'देखना' के ही अर्थमें मानना उचित प्रतीत होता है, तथापि चूँकि धातुसे अनेकार्थक होती है, अतः यहाँ उसका अर्थ श्रद्धान ही लिया गया है। इसीलिए सम्यक् दर्शनको स्पष्ट करते हुए श्री उमास्वातिने उसका अर्थ तत्त्वार्थ श्रद्धान ही किया है। यो दर्शनका अर्थ श्रद्धान ही है, पर कहीं कोई अतत्त्वार्थका भी श्रद्धानका विषय न बना ले, इसीलिए तत्त्वार्थका स्पष्ट प्रयोग किया गया है। तत्त्वार्थमें भी दो टुकड़े हैं, तत्त्व तथा अर्थ। तत्त्वका अर्थ है—तत्त्वा धर्म। भाव मात्र जिस धर्म या रूपके कारण है, वही रूप है तत्त्व। अर्थात् अर्थ है ज्ञेय। इस प्रकार तत्त्वार्थका अर्थ है—जो पदार्थ जिस रूपमें है, उसका उसी रूपसे ग्रहण। श्रद्धान भी भाव कर्म तथा कारण व्युत्पत्ति है। निष्कर्ष यह है कि तत्त्व रूपमें प्रसिद्ध अर्थोंका श्रद्धान ही तत्त्व श्रद्धान है।

यह सम्यक् दर्शन सराग भी होता है और वीतराग भी। पहला साधन ही है और दूसरा साध्य भी है। प्रथम, सर्वेग, अनुकम्पा और आस्तिक्यमें जिसका स्वरूप अभिव्यक्त होता है, वह सराग दर्शन है तथा माहनीयकी सात कर्म प्रकृतियोंका अत्यन्त निवास होनेपर आत्मविशुद्धिरूप वीतराग सम्यक्दर्शन होता है। उभयविध सम्यक् दर्शन स्वभावतः भी सभव है और परोपदेश वश भी। निसर्गज सम्यक् दर्शनके लिए अन्तरगकारण है, दर्शन मोहका उपशम, क्षय या क्षयोपशम। यदि साधकमें दर्शन मोहका क्षयापशम हो, तो बिना उपदेशके ही तत्त्वार्थमें श्रद्धा हो जाती है। जीव, अजीव, आस्रव, बन्ध, सवर, निर्जर, एव मोक्ष सात तत्त्व हैं। अधिगमज सम्यक् दर्शनके निमित्त दो हैं, प्रमाण तथा नय। अभिप्राय यह है कि तत्त्वार्थ

विषयक श्रद्धा नैसर्गिक भी है और नैमित्तिक भी । एक अन्य दृष्टिसे मध्यक दर्शनके तीन भेद भी हैं ।  
१ धार्मिक २ औपशामिक ३ क्षयोपशामिक ।

### सम्यक्ज्ञान

ज्ञान पाँच प्रकारके है, मति, श्रुत, अवधि, मन पर्यय तथा केवल । मत्यावरण कर्मके क्षयोपशम होनेपर इन्द्रिय और मनकी महायतासे अर्थोंका मनन मति है । श्रुतावरण कर्मके क्षयोपशम होनेपर जो सुना जाय, वह श्रुत है । ये दोनों ही ज्ञान परोक्ष माने जाते हैं । परोक्ष इसलिये कि इन ज्ञानोंमें ज्ञानस्वभाव आत्माको स्वतः इन्द्रिय तथा मनकी अपेक्षा होती है । अतः ये दोनों पराधीन होनेसे परोक्ष हैं । अवधि, मन पर्यय तथा केवल-ये तीनों प्रत्यक्ष हैं । प्रत्यक्षके भी दो भेद हैं—देश प्रत्यक्ष तथा सर्व प्रत्यक्ष । देश प्रत्यक्षके भी दो भेद हैं—अवधि और मन पर्यय । सर्वप्रत्यक्ष एक ही है—केवल ज्ञान । व्यवहितका प्रत्यक्ष अर्थात् ज्ञान, दूसराके मनोगतका ज्ञान मन पर्यय तथा सर्वविरणक्षय होनेपर केवल ज्ञान होता है । अनन्त धर्मत्मक वस्तुका पूर्ण स्वरूप प्रमाणसे अर्थात् सम्यक् ज्ञानसे आता है और उसके एक-एक धर्मका ज्ञान कराने वाले ज्ञानाशको नय कहते हैं । वह नय द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिकके भेदसे दो ओर फिर अनेक प्रकारका है । वस्तुतः प्रत्येक वस्तुमें अनन्त धर्म होते हैं । उन सब धर्मोंमें मशुक्त अखण्ड वस्तुको ग्रहण करनेवाले ज्ञानका प्रमाण कहते हैं और उसके एक-एक धर्मका ज्ञान करने वाले ज्ञानको नय कहते हैं । इसी ज्ञानकी प्राप्ति करनेके लिये योगी जन तप करते हैं । ज्ञानपूर्वक आचरण करनेवालेको किसी भी कालमें कर्मबन्ध नहीं होता । निष्कण्य यह है कि प्रमाण तथा नयों द्वारा जीवादितत्वोंका सशय, विषयय तथा अन्यव्यवसाय रहित यथार्थबोध सम्यक्ज्ञान कहलाता है ।

### सम्यक्चारित्र

दण्ड तथा ज्ञानकी भाँति चारित्र भी भाव करण तथा कर्म व्युत्पत्तिक शब्द है । सामान्यतः इसे कर्मव्युत्पत्तिक समझा जाता है चयत इति चारित्रम् । जा चयमाण हो, वही चरित्र है । आचरण ही चरित्र है । सम्पूरणका मूलकारण है राग-द्वेष । इसकी निवृत्तिक लिये कृतसंकल्प विवेकी पुरुषका शारीरिक और वाचिक बाह्य क्रियाओंसे और अभ्यन्तर मानस क्रियाओंसे विरक्त होकर स्वरूप स्थिति प्राप्त करना सम्यक्चारित्र है ।

भिन्नावस्था तक पहुँचनेके लिए साधकको अपनी नैतिक उन्नतिक अनुसार क्रमशः आगे बढ़ना पड़ता है । मोक्ष मार्गके इन साधनोंको गुणस्थान कहते हैं । किसी न किसी रूपमें इन स्थानों या साधनोंका उल्लेख सभी साधन धाराओंमें है । इन चौदह गुणस्थान या साधनात्मक मिथ्यावर्ण भिन्ना तकका मार्ग है । ये चौदह साधन हैं—मिथ्यात्व → ग्रन्थिभेद → मिथ → अविरत → सम्यक्दृष्टि (मशयनाश होनेपर सम्यक श्रद्धाका उदय) → देशविरति, प्रसन्न → अप्रसन्न → अपूर्वकरण → अनिवृत्तिकरण → सूक्ष्ममाप्तराय → उपशान्तमोह → क्षीणमोह (मोक्षावरणकर्मके नाशमें उत्पन्न शशय) → सप्रोग केवल (इस साधनमें साधक अनन्तज्ञान तथा अनन्त सुखमें देदीप्यमान हो उठता है) → अयोग केवल (अन्तिमदशा) । यहाँ अनन्तज्ञान, अनन्तवीर्य, अनन्तश्रद्धा तथा अनन्तशान्ति उपलब्ध होती है । तत्काल चारित्र आत्माका स्वरूप ही है, अतः उसकी अभिव्यक्ति दर्शन और ज्ञान गत सम्यक्त्वसे ही होती है ।

इस चरित्र स्वभावकी अभिव्यक्ति के लिए अणुवन तथा महाव्रत विहित हैं—अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य तथा अपरिग्रह । राग-द्वेषके कारण पाँच महापाप होते हैं—हिंसा, असत्य, चौर्य, कुशील तथा परिग्रह । इनमें विरति साध्य है । इसी विरति होनेवाला साध्यस्वभाव ही सम्यक्चारित्र है । यह दो

प्रकारका है—सर्वदेशविरति तथा एकदेशविरति । पाँचो पापोंका यावज्जीवन सर्वथा त्याग सकल चरित्र है और एक देशत्याग देशचरित्र है । सर्वदेशविरतिमें गति या साधु निरत होता है और एकदेशविरतिमें श्रावक या गृहस्थ । श्रावकोंके बारह व्रत हैं—पाँच अणुव्रत, तीन गुणव्रत तथा चार शिक्षाव्रत । एकदेश-विरतिसे सर्वदेशविरतिकी ओर बढ़ा जाता है, माध्यस्थभावकी ओर उठा जाता है, उसकी अभिव्यक्ति हो जाती है । इस स्थितिमें पाँचमहाव्रत होने लगते हैं, करने नहीं पड़ते । पाँचमहाव्रत पाँच महापापोंका निरोध है और वस्तुतः देखा जाय तो ये पाँच महापाप हिंसा ही हैं । अतः अहिंसा ही महाव्रतोंमें प्रमुख है । जैनधर्मका हृदय यही अहिंसा है । अहिंसा की नहीं जाती, हिंसा नहीं की जाती है । अहिंसा फलित होती है । हिंसा निवृत्त हो जाय तो जो शेष रह जायगा, वही अहिंसा होगी । अतः अहिंसा निषेधात्मक है, यह समझना ऐकान्तिक मत्त्य नहीं है । हिंसाका निषेध आचारमें ही नहीं होना चाहिये, विचारमें भी होना चाहिये । विचारगत हिंसा ही एकान्त दर्शन है और अहिंसा अनेकान्त दर्शन । इस प्रकार ममूचा जैनधर्म अपने आचार और विचारमें अहिंसा ही है ।

हिंसाकी विवृत्ति राग-द्वेषकी निवृत्ति है । अतः रागद्वेषमें रहकर अहिंसा करनी अहिंसा में ही हिंसा करनी है । रागद्वेष हीनकी हिंसा भी अहिंसा है । अतः सर्वावर्णमूल हिंसा ही है । रागद्वेष ही है । इस पर विजय प्राप्त करने वाला जिन है । हिंसाके विषयमें ठीक ही कहा है

आत्मपरिणामहिमनहेतुत्वात्सर्वहिंसैतत् ।

अनृतवचनादि केवलमुदाहृत शिष्यबोधाय ॥

आत्माके कुट्टोपयोग रूप परिणामोंके घात करनेके कारण अमत्यवचनादि सभी पाप हिंसात्मक ही हैं । अमत्यादि भेदोंका पापरूपमें कथन महज मन्दबुद्धिवालोंके लिये है । हिंसाको और स्पष्ट करते हुये कहा गया है

यत्खलु कमाययोगात् प्राणाना द्रव्यभावरूपाणाम् ।

व्यपरोपणस्यकरणं सुनिश्चिता भवति सा हिंसा ॥

अप्रादुर्भावं खलु रागादीनां भवत्यहिंसेति ।

तेषामेवोत्पत्तिर्हिमेति जिनागमस्य संक्षेपः ॥

जैनागमका संक्षेप और मार यही है कि रागादि भावोंका प्रकट होना ही हिंसा है और उनका अप्रकट, शान्त या उच्छिन्न हो जाना ही अहिंसा है । कषाय (रागादि) वश अपने और परके भावप्राण तथा द्रव्यप्राणका घात करना हिंसा है । इस हिंसाके चार रूप हैं—स्वभावहिंसा, परभावहिंसा, स्वद्रव्यहिंसा, परद्रव्यहिंसा । अभिप्राय यह है कि मूल हिंसा रागद्वेष ही है । इसका प्रकाश बाह्य हिंसा है । साधकों दोनो पर ही बल देना है । भीतर अनामक्ति हो, तो बाहरी परिग्रह अवश्य अपरिग्रह है । पर अपरिपक्व कषाय-वालेको बाह्य परिग्रह प्रभावित करता है । अतः भीतर और बाह्य-दोनोंसे साधना करनी चाहिये, आचरण करना चाहिये ।

अतः साधकोंको चाहिये कि पहले वह असंग्रह दृष्टि बने । देशचरित्र धारण करने पर वह पचम गुणस्थानवर्ती हो जाता है । जब सकलचरित्र धारण करने लग जाता है, तब वह छठे गुणस्थान पर पहुँच जाता है । इन तीनों प्रथम, पञ्चम, षष्ठ गुणस्थानवाले जीव परिणामोंकी विशुद्धिसे च्युत होनेपर दूसरे तीसरे गुणस्थानको प्राप्त होते हैं और परिणामोंकी विशुद्धि तथा चरित्रकी वृद्धि होने पर सातवेंसे लेकर ऊपरके गुणस्थानोंकी ओर बढ़ते हैं । पहले, चौथे, पाँचवे और तेरहवें गुणस्थानका काल अधिक है, शेषका

कम । इस सारी साधनाको अहिंसाकी साधना कह सकते हैं । आचारमें अहिंसाके दो रूप हैं—सयम और तप । सयमसे कर्म पुद्गलोका सबरण तथा तपसे सचितका क्षय होता है । इस प्रकार आत्माके सारे आवरण नष्ट हो जाते हैं । निराकृत आत्मस्वरूप प्रतिष्ठित हो जाता है ।

### उपसंहार

निष्कर्ष यह है कि सबसे पहले सम्यक्दर्शन अर्थात् जीवाजीवादि सात तत्त्वोंमें श्रद्धा रखे । यह श्रद्धा नसर्गिक भी हो सकती है और अर्जित भी । जैसे भी हो, श्रद्धावान् होकर मातो तत्त्वोका सम्यक्ज्ञान प्राप्त करे । अर्थात् पहले श्रद्धावान् होना फिर श्रद्धागोचर तत्त्वोका ज्ञान करना और तदनन्तर यथाशक्ति श्रावक व्रत या मुनिव्रत धारण करना चाहिये । जो व्यक्ति परिस्थितियोंमें विवश है, वह विरक्ति या अनासक्तिकी दृढ़ता के लिये विचार ही करता रहे । विचार करते-करते चारित्र्य धारण करनेकी क्षमता उत्पन्न हो जाती है । बिना पूर्ण चरित्रके ध्यान या समाधिकी सिद्धि सम्भव नहीं है । उत्पादित और बलानीत अनासक्ति को स्वभावागत करनेके लिए निरन्तर विचार करते रहना ही एक साधन है । मनन या सम्यक्ज्ञान ही मार्ग है । इस प्रकार साधक जितना हा विषयकी ओरमें विमुख होगा, आत्माकी ओर उतना ही उन्मुख होगा । ज्यो-ज्यो आत्मचिन्तन करता है, त्यो-त्यो आत्मानुभूति होने लगती है, त्यो-त्यो समार उसे नीरस लगने लगता है । इस तरह आत्मिक शान्तिकी वृद्धि और तजकी समृद्धि आने लगती है । इस ध्यान या समाधिमें जो सुख मिलता है, वह अनिर्वचनीय है । आनन्दावस्थामें प्रतिष्ठित योगी कोटि-कोटि भव सञ्चित कर्माको क्षणमात्रमें भस्म कर देता है । आत्मामें परमात्मा बन जाता है ।

इस प्रकार आलोच्य सूत्रोक्त रत्नत्रय अमिद्ध दशमं मार्ग है, साधन है, आत्माकी ही परिणति रूप है । यही वेदान्तियोंके श्रवण, मनन, निदिध्यासन है । गीतामें इसे प्रणिपात, परिप्रश्न तथा समाधि रूपमें कहा गया है । भावना, विवेक तथा तन्मूल्य आचारके सम्मिलित प्रयामय ही व्यक्तिमें निहित परमात्मावधिक सम्भावनाओका विकास होता है, आत्मा परमात्मा बन जाता है । वस्तुतः ये दर्शन ज्ञान चरित्र आत्मस्वभावा ही हैं जो आत्माकी ही परिणत शक्तिया हैं, इन्होमें स्वभाव खलना है । ठीक हा है—स्वभावसे ही स्वभाव पाया जाता है, तभी तो वह स्वयं प्रकाश है । स्वभाव न कहा जाता है और न कहीमा आता है, स्वभावके ही रूपान्तरित साधनात्मक रूपसे स्वभावका ही सहज रूप उपलब्ध हो जाता है ।

## जैन-परम्परामें सन्त और उनकी साधना-पद्धति

डॉ० देवेन्द्रकुमार शास्त्री, नीमच

### जैन सन्त लक्षण तथा स्वरूप

सामान्यतः भारतीय सन्त साधु, मुनि, तपस्वी या यतिके नामसे अभिहित किए जाते हैं। समयकी गतिशील धारामें साधु-सन्तोंके इतने नाम प्रचलित रहे हैं कि उन सबको गिनाना इस छोटेमें निबन्धमें सम्भव नहीं है। किन्तु यह निश्चित रूपसे कहा जा सकता है कि जैन-परम्परामें साधु, मुनि तथा श्रमण शब्द विशेष रूपमें प्रचलित रहे हैं। साधु चारित्र्यवाले मन्तोंके नाम हैं<sup>१</sup>—श्रमण, सयत, ऋषि, मुनि, साधु, वीतराग, अनगार, भदन्त, दन्त या यति। बौद्ध परम्पराके श्रमण, क्षपणक तथा भिक्षु शब्दोंका प्रयोग भी जैनवाङ्मयमें जैन साधुओंके लिए दृष्टिगत होता है। हमारी धारणा यह है कि साधु तथा श्रमण शब्द अत्यन्त प्राचीन हैं। शारमनी आगम ग्रन्थोंमें तथा नमस्कार-मन्त्रमें 'साहु' शब्दका ही प्रयोग मिलता है। पर्वर्ती कालमें जन आगम ग्रन्थोंमें तथा आचार्य कुन्दकुन्द आदिकी रचनाओंमें साहु तथा समण दोनों शब्दोंके प्रयोग भली-भाँति लक्षित होते हैं।

साधुका अर्थ है<sup>२</sup>—अनन्तज्ञानादि स्वरूप शुद्धान्याकी प्राप्ति करनेवाला। जो अनन्तज्ञान, अनन्त-दशम, अनन्तवीर्य, अनन्तमुख और क्षायिक सम्यक्त्वादि गुणोंका साधक है, वह साधु कहा जाता है। 'सन्त' शब्दमें भी यही भाव ध्वनित होता है क्योंकि मत्, चित और आनन्दको उपलब्ध होनेवाला सन्त कहलाता है। इसी प्रकार जिमें शत्रु और बन्धु वर्ग, सुख-दुःख, प्रशंसा-निन्दा, मिट्टीके ढेर, स्वर्ण और जीवन-भरणके प्रति मदा समताका भाव बना रहता है, वह श्रमण है<sup>३</sup>। दूसरे शब्दोंमें जिसके राग-द्वेषका द्वैत प्रकट नहीं होता, जो मत्तत विशुद्धऋतिज्ञप्ति-स्वभाव शुद्धात्म-तत्त्वका अनुभव करता है, वही सच्चा साधु किंवा सन्त है। इस प्रकार धर्मपरिणत स्वरूपवाला आत्मा शुद्धोपयोगमें लीन होनेके कारण सच्चा सुख अथवा मोक्ष-सुख प्राप्त करता है। साधु-सन्तोंकी साधनाका यही एकमात्र लक्ष्य होता है। जो शुद्धोपयोगी श्रमण होते हैं, वे राग-द्वेषादिसहित धर्म-परिणत स्वरूप शुद्ध साध्यको उपलब्ध करनेवाले होते हैं, उन्हें ही उत्तम मुनि कहते हैं। किन्तु प्रारम्भिक भूमिकामें उनके निकटवर्ती शुभोपयोगी साधु भी गौण रूपमें श्रमण कहे जाते हैं। वास्तवमें परम जिनकी आराधना करनेमें सभी जैन सन्त-साधु स्व-शुद्धात्माके ही आराधक होते हैं क्योंकि निजात्माकी आराधना करके ही वे कर्म-शत्रुओंका विनाश करने हैं।

साधुके अनेक गुण कहे गए हैं। किन्तु उनमें मूल गुणोंका होना अत्यन्त अनिवार्य है। मूलगुणोंके बिना कोई जैन साधु नहीं हो सकता। मूलगुण ही वे बाहरी लक्षण हैं जिनके आधारपर जैन सन्तोंकी

१ समणोति मज्झिमसिंघसुत्तं य रिसिमुणिसाधुति वीतरागोति ।

णामाणि सुविहिदाण अणगार भदत दतोत्ति ॥ मूलाचार, गा० ८८६

२ "अनन्तज्ञानादिशुद्धात्मस्वरूप साधयन्तीति साधव ।"—धवला टीका, १, १, १

३ समसत्तुबन्धुवग्गो समसुहदुक्खो पसमणिदसमो ।

समलोठकचणो पुण जीविदमरणे समो समणो ॥ प्रवचनसार, गा० २४१

परीक्षाकी जाती है। यथार्थमें निर्विकल्पतामें स्थित रहने वाले साम्य दशाको प्राप्त साधु ही उत्तम कहे जाते हैं। परन्तु अधिक समय तक कोई भी श्रमण-मन्त निर्विकल्प दशामें स्थित नहीं रह सकता। अतएव सम्यक् रूपसे व्यवहार चारित्रका पालन करते हुए अविच्छिन्न रूपसे सामायिकमें आरूढ होते हैं। चारित्रका उद्देश्य मूलमें ममताभावकी उपासना है। क्या दिगम्बर और क्या श्वेताम्बर-दोनों परम्पराओंमें मुनियोंके चारित्रको महत्त्व दिया गया है। चारित्र दो प्रकारका कहा गया है—सम्यक्त्वाचरण चारित्र और समयमाचरण चारित्र। प्रथम सर्वज्ञ द्वारा उपदिष्ट जिनागममें प्रतिपादित तत्त्वार्थके स्वरूपको यथार्थ जानकर श्रद्धा न करना तथा शकादि अतिचार मल-दोष रहित निर्मलता सहित निश्चित आदि अष्टांग गुणोका प्रकट होना सम्यक्त्वाचरण चारित्र है। द्वितीय महाव्रतादिमें युक्त अर्थाईस मूलगुणोका समयमाचरण है<sup>१</sup>। परमार्थमें तो श्रमणके निर्विकल्प सामायिक समय रूप एक ही प्रकारका अभेद चारित्र होता है। किन्तु उसमें विकल्प या भेदरूप होनेसे श्रमणोंके मूलगुण कहे जाने हैं। दिगम्बर परम्पराके अनुसार सभी कालके तीर्थकरोंके शासनमें सामायिक समयका ही उपदेश दिया जाता रहता है। किन्तु अन्तिम तीर्थकर महावीर तथा आदि तीर्थकर ऋषभदेवने छेदोपस्थापनाका उपदेश दिया था<sup>२</sup>। इसका कारण मुख्य रूपसे योग मिथ्यात्वी जीवोका होना कहा जाता है। आदि तीर्थमें लोग सरल थे और अन्तिममें कुटिल बद्धि वाले। अर्थाईस मूलगुण दश प्रकार कहे गए हैं<sup>३</sup> पाँच महाव्रत, पाँच समिति, पाँच ईन्द्रियोका निरोध, छह आवश्यक केशलोच, नान्व, अस्नान, भूमिशयन, दन्तधावन-वर्जन, लड़े होकर भोजन और एक बार आहार। श्वेताम्बर परम्परामें भी पाँच महाव्रतोंको अनिवार्य रूपसे माना गया है। पाँच महाव्रतों और पाँच समितियोंका बिना कोई जैन मुनि नहीं हो सकता। 'स्थानागसूत्र'में दश प्रकारकी सामायिक पाँच महाव्रत तथा पाँच समितिका उल्लेख किया गया है<sup>४</sup>।

पाँच महाव्रतोंमें सब प्रकारके परिग्रहका त्याग हो जाता है। जहाँ सम्पूर्ण परिग्रहका त्याग है, वहाँ सभी वस्त्रोका भी त्याग है। कहा भी है—सम्पूर्ण वस्त्रोका त्याग, अचलकता या नग्नता, केशलोच करना, शरीरादिसे ममत्व छोड़ना या कायोत्सर्ग करना और मग्नपिच्छिका धारण करना—यह चार प्रकारका आत्मार्गिक लिंग है<sup>५</sup>। श्वेताम्बरोंके मान्य आगम ग्रन्थमें भी साधुके अष्टास्य मूलगुणोंमेंसे कई बातें समान मिलती हैं। "स्थानागसूत्र"में उल्लेख है—'आर्यो'। मैं पाँच महाव्रतात्मक, सप्रतिक्रमण और अचल-धर्मका निरूपण किया है। आर्यो। मैं नग्नभावत्व, मण्डभाव, अस्नान, दन्तप्रक्षालन-वर्जन, छत्र-वर्जन, पादुका-वर्जन, भूमि-शय्या, केशलोच आदिका निरूपण किया है<sup>६</sup>। श्वेताम्बर-परम्परामें साधुके मूलगुणोंकी

१ जिणणाणदिट्ठिसुद्ध पढम सम्मत्तचरणचारित्त ।

विदिय सजमचरण जिणणासदेसिय त पि ॥ चारित्तपाहड, गा० ५

२ बावीस तित्थयरा सामाज्यसजम उवदिसति ।

छेदुवटठावाणय पुण भयव उसहो य वीरा य ॥ मूलाचार, गा० ५३२

३ वदसमिदिदियरोवा लोचावस्मयमचेलमण्हाण ।

विदिसयणमदतधावण ठिदिभोयणमेगभत्त च ॥

एदे खलु मूलगुणा समणाण जिणवरोहि पणत्ता ॥ प्रवचनसार, गा० २०८-२०९

४ ठाणागसुत्त स्था० १०, सूत्र ८

५ अच्वेलक्क लोचो वोसट्ठसरीरदा य पडिल्लिहण ।

एसो हु लिंगकप्पो चटुव्विहो होदि उस्सग्गे ॥ भगवती आगधना, गा० ८२

६ मुनि नथमल उत्तराध्ययन-एक समीक्षात्मक अध्ययन, कलकत्ता, १९६८, पृ० १२८



संख्या सामान्यतः छह मानी गई है<sup>१</sup>। जिनभद्रगणि अमाश्रमणने मूलगुणोंकी संख्या पाँच और छह दोनोंका उल्लेख किया है। सम्भवतःसे सहित पाँच महाव्रतोंको उन्होंने पाँच मूलगुण कहा है<sup>२</sup>। इन पाँच महाव्रतोंके साथ रात्रिभोजन-विरमण मिलाकर मूलगुणोंकी संख्या छह कही जाती है।

वास्तवमें जैन साधु-सन्तोंका मन्त्रा स्वरूप दिगम्बर मुद्रामें विराजित वीतरागतामें ही लक्षित होता है। अतएव सभी भारतीय सम्प्रदायोंमें समानान्तर रूपसे दिगम्बरत्वका महत्त्व किसी-न-किसी रूपमें स्वीकार किया गया है। योगियोंमें परमहंस साधुओंका स्थान सर्वश्रेष्ठ समझा जाता है। आजीवक श्रमण नग्न रूपमें ही विहार करते थे। इसी प्रकार हिन्दुओंके कापालिक साधु नागा ही होते हैं जो आज भी विद्यमान हैं। यह परम्परा अत्यन्त प्राचीन मानी जाती है। भारतीय मन्तोंकी परम्परा वैदिक और श्रमण—इन दो रूपोंमें अत्यन्त प्राचीन कालसे प्रवाहित रही है। इसे ही हम दूसरे शब्दोंमें ऋषि-परम्परा तथा मुनि-परम्परा कह सकते हैं। मुनि-परम्परा आध्यात्मिक रही है जिसका सभी प्रकारसे आर्हत संस्कृतिसे सम्बन्ध रहा है। ऋषि-परम्परा वैदिकों प्रमाण माननेवाली पूर्णतः आर्हत रही है। श्रमण मुनि वस्तु-स्वरूपके विज्ञानी तथा आत्म-धर्मके उपदेष्टा रहे हैं। आत्म-धर्मकी साधनाके बिना कोई सच्चा श्रमण नहीं हो सकता। श्रमण-परम्पराके कारण ब्राह्मण धर्ममें वानप्रस्थ और संन्यासको प्रश्रय मिला<sup>३</sup>। जैनधर्ममें प्रारम्भमें ही वानप्रस्थके रूपमें ऐलक, क्षुल्लक (लगाटी धारण करने वाले) साधकोंका वर्ग दिगम्बर-परम्परामें प्रचलित रहा है। संन्यासीके रूपमें पूर्ण नग्न साधु ही मान्य रहे हैं।

कवल जन साहित्यमें ही नहीं, वेद, उपनिषद्, पुराणादि साहित्यमें भी श्रमण-संस्कृतिके पुरस्कर्ता 'श्रमण'का उल्लेख तपस्वीक रूपमें परिलक्षित होता है<sup>४</sup>। इन उल्लेखोंके आधारपर जैनधर्म व आर्हत मतकी प्राचीनताका निश्चित होता है। इतना ही नहीं, इस काल-चक्रकी धारामें अभिमत प्रथम तीर्थंकर ऋषभदेवका भी सादर उल्लेख वैदिक वाङ्मय तथा हिन्दू पुराणोंमें मिलता है। अतएव इनकी प्रामाणिकतामें कोई सन्देह नहीं है। पुराण-साहित्यके अध्ययनसे यह भी स्पष्ट हो जाता है कि भिक्षुओंके पाँच महाव्रत या यम सर्वमान्य थे<sup>५</sup>। 'जाबालोपनिषद्'का यह वर्णन भी ध्यान देने योग्य है कि निर्ग्रन्थ, निष्परिग्रही, नग्न-दिगम्बर साधु ब्रह्म मार्गमें मलग्न हैं<sup>६</sup>। उपनिषद्-साहित्यमें 'तुरीयातीत' अर्थात् सर्वत्यागी संन्यासियोंका

१ विशेषावश्यक भाष्य, गा० १८२९

२ सम्मत समेयाइ महव्वयाणुव्वयाइ मूलगुणा । वही, गा० १२४४

३ डा० वासुदेवशरण अग्रवाल जैन साहित्यका इतिहास, पूर्व पीठिकासे उद्धृत, पृ० १३

४ "तृदिला अतृदिलामो अद्रयो श्रमणा अश्रुषिता अमृत्यव ।"—ऋग्वेद, १०, ९४, ११

"श्रमणो श्रमणस्तापतो तापसो " बृहदारण्यक, ४, ३, २२

"वातरशना ह वा ऋषयः श्रमणा ऊर्ध्वमन्थिनो बभूवुः"—तैत्तिरीय आरण्यक, २ प्रपाठक, ७

अनुवाक, १-२ तथा—तैत्तिरीयोपनिषद् २, ७

"वातरशना य ऋषयः श्रमणा ऊर्ध्वमन्थिन ।"—श्रीमद्भागवत ११, ६, ४७

"यत्र लोका न लोका श्रमणो न श्रमणस्तापसो ।"—ब्रह्मोपनिषद्

"आत्मारामा समदृश प्रायशः श्रमणा जना ।"—श्रीमद्भागवत १२, ३, १८

५ अस्तेय ब्रह्मचर्यञ्च अलोभस्त्याग एव च ।

व्रतानि पञ्च भिक्षूणामहिंसा परमात्विह ॥ लिंगपुराण, ८९, २४

६ "यथाजातरूपधरो निर्ग्रन्थो निष्परिग्रहस्तत्तद् ब्रह्ममार्गं "—जाबालोपनिषद्, पृ० २६०

जो वर्णन किया गया है, उनमें परमहम साधुकी भाँति अपनी उत्तम चर्या लिए हुए आत्म-ज्ञान-ध्यानमें लीन दिगम्बर जैन साधु कहे जाते हैं। सन्यासीको भी अपने शुद्धरूपमें दिगम्बर बताया गया है। टीकाकारोंने 'अवधूत' का अर्थ दिगम्बर किया है<sup>१</sup>। भर्तृहरिने दिगम्बर मुद्राका महत्त्व बताते हुए यह कामनाकी थी कि मैं इस अवस्थाको कब प्राप्त होऊँगा / क्योंकि दिगम्बरन्वय बिना कर्म-जजालमें मुक्ति प्राप्त करना सम्भव नहीं है<sup>२</sup>।

## साधना-पद्धति

यथार्थमें स्वभावकी आराधनाको साधना कहते हैं। स्वभावकी आराधनाके समय समस्त लौकिक कर्म तथा व्यावहारिक प्रवृत्तिगोण हो जाती हैं, क्योंकि उगमें राग-द्वेषकी प्रवृत्ति होती है। वास्तवमें प्रवृत्तिका मूल राग कहा गया है। अतः राग-द्वेषक त्यागका नाम निवृत्ति है। राग-द्वेषका सम्बन्ध बाहरी पर-पदार्थोंसे होनेके कारण उनका भी त्याग किया जाता है, किन्तु त्यागका मूल राग-द्वेष-मोहका अभाव है। जैसे-जैसे यह जीव आत्म-स्वभावमें लीन होता जाता है, वैसे-वैसे धार्मिक क्रिया प्रवृत्तिरूप व्रत-नियमादि सहज ही छूटते जाते हैं। साधक दशममें साधु जिन मूल गुणों तथा उत्तर गुणोंका साध्यक निमित्त समझकर पूर्वमें अगीकार करता है, व्यवहारमें उनका पालन करता हुआ भी उनमें साक्षात् मोक्षकी प्राप्ति नहीं मानता। इसीलिए कहा गया है कि व्यवहारमें बन्ध होता है और स्वभावमें लीन होनेमें मोक्ष होता है। उसीलिए स्वभावकी आराधनाके समय व्यवहारको शोण कर देना चाहिए<sup>३</sup>। जिनकी व्यवहारकी ही एकान्त मान्यता है, वे मुख-दुखादि कर्मोंसे छूटकर कभी सच्च मुखको उपलब्ध नहीं होते। क्योंकि व्यवहार पर-पदार्थोंका आश्रयमान होता है और उनके ही आश्रयमें राग-द्वेषके भाव होत हैं। परन्तु परमाथ निज आत्माश्रित है, इसीलिए कम-प्रवृत्ति छुड़ानेके लिए परमार्थका उपदेश दिया गया है। व्यवहारका आश्रय ता अभव्य जीव भी ग्रहण करत है। व्रत, समिति, गुप्ति, तप और शीलका पालन करते हुए भी वे सदा मोही, अज्ञानी बने रहते हैं<sup>४</sup>। जो ऐसा मानते हैं कि पर-पदार्थ जीवमें राग-द्वेष उत्पन्न करने हैं, तो यह अज्ञान है। क्योंकि आत्माके उत्पन्न होनेवाले रागद्वेषका कारण अपने ही अशुद्ध परिणाम है, अन्य द्रव्य ता निमित्तमात्र है। परमार्थमें अत्मा अनन्त शक्ति सम्पन्न चैतन्य निमित्तकी अपेक्षा मात्र नित्य, अभेद एक रूप है। उगमें ऐसी स्वच्छता है कि दर्पणकी भाँति जब जैसा निमित्त मिलता है वैसे स्वयं परिणमन करता है, उसको अन्य कोई परिणमाता नहीं है। किन्तु जिनको आत्मस्वरूपका ज्ञान नहीं है, वे ऐसा मानते हैं कि आत्माको परद्रव्य जैसा यह परिणमन करता है। यह मान्यता अज्ञानपूर्ण है क्योंकि जिस कायकं पुरुषार्थका पता होगा, वही अन्य द्रव्यकी

१ "सन्यास षड्विधो भवति—कुटिचक्र बहुदकहम परमहम तुरीयातीत अवबुधुति ।—सन्यासोपनिषद, १३ तुरीयातीत—सर्वत्यागी तुरीयातीता गोमुखवत्या फलाहारी चेति गहत्यागी दहमात्रावशिष्टा दिगम्बर कुणपवच्छरीरवृत्तिक ।

२ एकाकी निस्पृह शान्त पाणिपात्रो दिगम्बर ।

कदा शम्भो भविष्यामि कर्मनिर्मूलनक्षम ॥ वैराग्यशतक, ५८, वि० सं० १९८२ का संस्करण

३ व्यवहारादो बधो मोक्खो जम्हा महावमजुत्तो ।

तम्हा कुरु त गउण महावमाराहणकाले ॥ नयचक्र, गा० २४२

४ षट्समिदीगुत्तिओ सीलतव जिणवरेहि पण्णत्त ।

कुव्वतो वि अभव्वो अण्णाणी मिच्छदिट्ठी दु ॥ समथसार, गा० २७३

क्रियाको बदलकर उसे शक्तिहीन कर सकता है, परन्तु सभी द्रव्य अपने-अपने परिणमनमें स्वतन्त्र है। उनको मूलरूपसे बनाने और मिटानेका भाव करना कर्तृत्वरूप अहंकार है, घोर अज्ञान है<sup>१</sup>।

जैनदर्शन कहता है कि एकान्तसे द्वैत या अद्वैत नहीं माना जा सकता है। किन्तु लोकमें पुण्य-पाप, शुभ-अशुभ इहलोक-परलोक, अन्धकार-प्रकाश, ज्ञान-अज्ञान, बन्ध-मोक्षका होना पाया जाता है, अतः व्यवहारसे मान लेना चाहिए। यह कथन भी उचित नहीं है कि कर्मद्वैत, लोकद्वैत आदिकी कल्पना अविद्याके निमित्तमें होती है क्योंकि विद्या अविद्या और बन्ध-मोक्षकी व्यवस्था अद्वैतमें नहीं हो सकती है। हेतुके द्वारा यदि अद्वैतकी सिद्धि की जाए, तो हेतु तथा साध्यके सद्भावमें द्वैतकी भी सिद्धि हो जाती है। इसी प्रकार हेतुके बिना यदि अद्वैतकी सिद्धि की जाये, तो बचन मात्रमें द्वैतकी सिद्धि हो जाती है<sup>२</sup>। अतएव किसी अपेक्षासे द्वैतको और किसी अपेक्षासे अद्वैतको माना जा सकता है, किन्तु वस्तु-स्थिति वैसी होनी चाहिए क्योंकि आत्मद्रव्य परमार्थमें बन्ध और मोक्षमें अद्वैतका अनुसरण करनेवाला है। इसी विचार-सरणिके अनुरूप परमार्थोन्मुखी होकर व्यवहारमार्गमें प्रवृत्तिका उपदेश किया गया है। आचार्य कुन्दकुन्दका कथन है—साधु पुरुष सदा सम्यक्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्यका सेवन करे। परमार्थमें इन तीनोंको आत्मस्वरूप ही जाने<sup>३</sup>। परमार्थ या निश्चय अभेद रूप है और व्यवहार भेद रूप है। जिनागमका समस्त विवेचन परमाथ और व्यवहार—दोनों प्रकारमें किया गया है। येही दोनों अनेकान्तके मूल हैं।

### साधना क्रम व भेद

जिम प्रकार ज्ञान, जपित, ज्ञाता और ज्ञेयका प्रतिपादन किया जाता है, उसी प्रकारसे साधन, साधना, साधक और साध्यका भी विचार किया गया है। साधनसे ही साधनाका क्रम निश्चित होता है। साधनका निश्चय साध्य-साधक सम्बन्धमें किया जाता है। सम्बन्ध द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावके आधारपर निश्चित किया जाता है। जहाँ पर अभेद प्रधान होता है और भेद गौण अथवा द्रव्य, क्षेत्र, काल तथा भावकी प्रत्यामति होती है, उसे सम्बन्ध कहते हैं। स्वभाव मान स्वस्वामित्वमयी सम्बन्ध-शक्ति कही जाती है<sup>४</sup>। साधनाके मूलमें यही परिणमनशील लक्षित होती है। जैनदर्शनके अनुसार मनुष्यमात्रका साध्य कम-कलशमें मूर्खित या आत्मोपलब्धि है। अपने अमाधारण गुणमें युक्त स्व-परप्रकाश आत्मा स्वयं साधक है। दूसरे शब्दोंमें शुद्ध आत्माकी स्वतः उपलब्धि साध्य है और अशुद्ध आत्मा साधक है। आत्मद्रव्य निर्मल ज्ञानमय है जो परमात्मा रूप है<sup>५</sup>। इस प्रकार साध्यको सिद्ध करनेके लिए जिन अन्तर्ग और बहिरंग निमित्तोंका आलम्बन लिया जाता है, उनको साधन कहा जाता है और तद्गुण प्रवृत्तिको साधना

१ अज्ञानतस्तु मृत्णाम्यवहारकारी ज्ञान स्वयं किल भवन्नपि रज्यते यः।

पीत्वा ज्ञानं दधीधुमधुराम्लरसातिगृह्यया गा दोग्धि दुग्धमिव नूनममां रसालाम् ॥

—समयसारकलश श्लो० ५७

२ कमद्वैतं फलद्वैतं लोकद्वैतं च नो भवेत् ।

विद्या विद्याद्वयं न स्याद् बन्धमोक्षद्वयं तथा ॥

हेतोरद्वैतमिद्विषयेद् द्वैतं स्याद्वेतुसाध्ययोः ।

हेतुना चेद्विना सिद्धिर्द्वैतं वाङ्मात्रतो न किम् ॥ आप्तमीमांसा पृ० २, का० २५-२६

३ दसणणाणचरित्ताणि सेविद्ववाणि साहुणा णिच्च ।

ताणि पुण जाण तिण्णि वि अप्पाण चेव णिच्छयदो ॥ समयसार, गा० १६

४ जेहउ णिम्मलु णाणमउ सिद्धिहि णिवमइ देउ ।

तेहउ णिवमइ वभु पर देहह म करि भेउ ॥ परमात्मप्रकाश, १, २६

कहते हैं। जैनधर्मकी मूलधुरी वीतरागता है। वीतरागताकी परिणतिमें जो निमित्त होता है, उसे ही लोकमें साधन या कारण कहा जाता है। वीतरागताकी प्राप्तिमें सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य व तप साधन कहे जाते हैं। इनको ही जिनागममें आराधना नाम दिया गया है<sup>१</sup>। आराधनाका मूल सूत्र है—वस्तु-स्वरूपकी वास्तविक पहचान। जिसे आत्माकी पहचान नहीं है, वह वर्तमान तथा अनुभूयमान शब्द दशाका बोध नहीं कर सकता। अतएव सकर्मा तथा अबन्ध—दोनों ही दशाओंका वास्तविक परिज्ञान कर साधक भेद-विज्ञानके बलपर भुक्तिकी आराधनाके मार्गपर अग्रसर हो सकता है।

जैनधर्मकी मूलधारा वीतरागतामें उपलक्षित वीतराग परिणति है। उसे लक्षकर जिस साधना-पद्धतिका निर्वचन किया गया है, वह एकान्तत न तो ज्ञानप्रधान है, न चारित्र्यप्रधान और न केवल मुक्ति-प्रधान। वास्तवमें इसमें तीनोंका सम्यक् समन्वय है। दूसरे शब्दोंमें यह कहा जा सकता है कि यह सम्यक् दर्शन-ज्ञानमूलक चारित्र्यप्रधान साधना-पद्धति है। यथार्थमें चारित्र्य पुरुषका दर्पण है। चारित्र्यके निर्मल दर्पणमें ही पुरुषका व्यक्तित्व सम्यक् प्रकार प्रतिबिम्बित होता है। वास्तवमें चारित्र्य ही धर्म है। जो धर्म है वह साम्य है—ऐसा जिनागममें कहा गया है। मोह, राग-द्वेषमें रहित आत्मका परिणाम साम्य है<sup>२</sup>। जिस गणके निर्मल होनेपर अन्य द्रव्योंमें भिन्न सच्चिदानन्द विज्ञानधनस्वभावी त्रैकालिक ध्रुव आत्मचेतन्यकी प्रतीति हो, उसे सम्यग्दर्शन कहते हैं। सम्यग्दर्शनके साथ अविनाभाव रूपमें भेद-विज्ञान युक्त जो है, वही सम्यग्ज्ञान है तथा राग-द्वेष व योगकी निवृत्ति पूर्वक स्वात्म-स्वभावमें सलीन होना सम्यक्चारित्र्य है। ये तीनों साधन क्रमसे पूर्ण होते हैं। सर्वप्रथम सम्यग्दर्शनकी पूर्णता हाती है, तदनन्तर सम्यग्ज्ञानकी और अन्तमें सम्यक्-चारित्र्यमें पूर्णता होती है। अतएव इन तीनोंकी पूर्णता होनेपर ही आत्मा विभाव-भावो तथा कम-बन्धनोंसे मुक्त होकर पूर्ण विशुद्धताकी उपलब्ध होता है। यही कारण है कि ये तीनों मिलकर मोक्षके साधन माने गए हैं। इनमेंसे किसी एकके भी अपूर्ण रहनेपर मोक्ष नहीं हो सकता।

जैनधर्म विशुद्ध आध्यात्मिक है। अतः जैन साधु-सन्तोंकी चर्या भी आध्यात्मिक है। किन्तु अन्य सन्तोंमें इनकी विलक्षणता यह है कि इनका अध्यात्म चारित्र्यनिर्पेक्ष नहीं है। जैन सन्तोंका जीवन अयमे इति तक परमार्थ चारित्र्यमें भरपूर है। उनकी सभी प्रवृत्तियाँ व्यवहार चारित्र्यमापेक्ष होती हैं। दूसरे शब्दोंमें जैन सन्त समन्वय और समताके आदर्श होते हैं। उनमें दर्शन, ज्ञान और चारित्र्यका समन्वय तथा सुख-दुःखादि परिस्थितियोंमें समताभाव लक्षित होता है। उनका चारित्र्य राग-द्वेष, मोहमें रहित होता है। इस प्रकार अन्तरंग और बहिरंग—दोनोंसे आराधना करने हुए जो वीतराग चारित्र्यके अविनाभूत निज शुद्धात्माकी भावना करते हैं, उन्हें साधु कहते हैं<sup>३</sup>। उत्तम साधु स्वमवेदनगम्य परमनिर्विकल्प समाधिमें निरत

१ उज्जोवणमुज्जवण णिव्वहण साहण च णिच्छरण ।

दमणणाणचरित्त तवाणमाराहणा भणिदा ॥ भगवती आराधना, अ० १, गा० २

२, चारित्त खलु धम्मो धम्मो जो सो समो त्ति णिहिट्ठो ।

मोहक्खोह बिहीणो परिणामो अपणो हु समो ॥ प्रवचनसार, गा० ७

३ “आम्यन्तरनिश्चयचतुर्विधाराधनाबलेन च बाह्याम्यन्तरमोक्षमार्गद्वितीयनामाभिधेयेन कृत्वा य कर्ता वीतरागचारित्र्याविनाभूत स्वशुद्धात्मान साधयति भावयति स साधुर्भवति ।”

—बृहद्द्रव्यसंग्रह, गा० ५० की व्याख्या

तथा—

दमणणाणममग्ग मग्ग मोक्खस्स जो हु चारित्त ।

साधयदि णिच्छमुद्ध साह स मुणी णमो तस्स ॥—द्रव्यसंग्रह, गा० ५४

रहते हैं। ज्ञानानन्द स्वरूपका साधक साधु आत्मानन्दको प्राप्त करता ही है। अतः सर्वक्रियाओंसे रहित साधुको ज्ञानका आश्रय ही शरणभूत होता है। कहा भी है—जो परमार्थ स्वरूप ज्ञानभावमें स्थित नहीं है, वे भले ही व्रत, समय रूप तप आदिका आचरण करते रहे, किन्तु यथार्थ मोक्षमार्ग उनसे दूर है। क्योंकि पुण्य-पाप रूप शुभाशुभ क्रियाओंका निषेध कर देने पर कर्मरहित शुद्धोपयोगकी प्रवृत्ति होने पर साधु आश्रय-हीन नहीं होते। निष्कर्म अवस्थामें भी स्वभाव रूप निर्विकल्प ज्ञान ही उनके लिए मात्र शरण है। अतः उस निर्विकल्प ज्ञानमें तल्लीन साधु-मन्त स्वयं ही परम सुखका अनुभव करते हैं<sup>१</sup>। दुःखका कारण आकुलता है और सुखका कारण है—निराकुलता। प्रश्न यह है कि आकुलता क्यों होती है? समाधान यह है कि उपयोगके निमित्तमें आकुलता-निराकुलता होती है। उपयोग क्या है? ज्ञान-दर्शन रूप व्यापार उपयोग है। यह चेतनमें ही पाया जाता है, अचेतनमें नहीं क्योंकि चेतना शक्ति ही उपयोगका कारण है। अनादि कालसे उपयोगके तीन प्रकारके परिमाण हो रहे हैं। यद्यपि परिणाम आत्माकी स्वच्छताका विकार है। किन्तु मोहके निमित्तसे यह जैसा-जैसा परिणमन करती है, वैसी-वैसी परिणति पाई जाती है। जिस प्रकार स्फटिक मणि श्वेत तथा स्वच्छ होती है, किन्तु उसके नीचे रखा हुआ कागज लाल या हरा होनेसे वह मणि भी लाल या हरी दिखलाई पड़ती है, इसी प्रकार आत्मा अपने स्वभावमें शुद्ध, निरञ्जन चैतन्यस्वरूप होनेपर भी मिथ्यादर्शन, अज्ञान और अव्रत—इन तीन उपयोग रूपोंमें अनादि कालमें परिणत हो रही है। ऐसा नहीं है कि पहले इसका स्वरूप शुद्ध था, कालान्तरमें अशुद्ध हो गया हो। इस प्रकार मिथ्यादर्शन, अज्ञान और अविरति तीन प्रकारके परिणाम—विकार समझना चाहिए<sup>२</sup>। इनमें युक्त होने पर जीव जिम-जिम भावको करता है, उम-उम भावका कर्ता कहा जाता है। किन्तु प्रवृत्तिमें चेतन-अचेतन भिन्न-भिन्न हैं। इसलिये इन दोनोंको एक मानना या अपना मानना अज्ञान है और जो इन्हें (पर पदार्थोंको) अपना मानते हैं, वे ही ममत्व बुद्धि कर अहंकार—ममकार करते हैं। इससे यही सिद्ध होता है कि कर्तृत्व तथा अहंकारके मूलमें भोले प्राणियोंका अज्ञान ही है। इसलिये जो ज्ञानी है, वह यह जाने कि पर द्रव्यमें आपा मानना ही अज्ञान है। ऐसा निश्चय कर सर्व कर्तृत्वका त्याग कर दे<sup>३</sup>। वास्तवमें जैन साधु किसीका भी, यहाँ तक कि भगवान्को भी अपना कर्ता नहीं मानता है। कर्मकी धाराको बदलनेवाला वह परम पुरुषार्थी होता है। मतत ज्ञान-धारामें लीन हो कर वह अपने आत्म-पुरुषार्थके बल पर मुक्तिका मार्ग प्रशस्त करता है। आत्म-स्वभावका वेदन करता हुआ जो अपनेमें ही अचल व स्थिर हो जाता है, अपने स्वभावसे हटता नहीं है, वही साधु मोक्षको उपलब्ध होता है।

जैन साधुका अर्थ है—इन्द्रियविजयी आत्म-ज्ञानी। ऐसे आत्मज्ञानीके दो ही प्रमुख कार्य बतलाये हैं—ध्यान और अध्ययन। इस भरतक्षेत्रमें वर्तमान कालमें साधुके धर्मध्यान होता है। यह धर्मध्यान उम

- १ निषिद्धे सर्वस्मिन् सुकृतदुग्ते कर्मणि किल  
प्रवृत्ते नैष्कर्म्ये न खलु मुनय मन्थशरणा ।  
तदा ज्ञाने ज्ञान प्रतिचरितमेवा हि शरणम्  
स्वयं विन्दन्नेत परममृतं तत्र विरत ॥ समयसारकलश श्लोक १-४ ।
- २ उवओगस्स अणाड परिणामा तिण्णि मोहजुत्तस्स ।  
मिच्छत्त अण्णाण अविरदिभावो य णायब्बो ॥—समयसार, गा० ८९
- ३ एदण दु मो कत्ता आदा णिच्छयविद्दिं पग्किहिदो ।  
एव खलु जो जाणदि सो मुचदि मव्वकत्ति ॥—वही, गा० ९७

मुनिके होता है जो आत्मस्वभावमें स्थित है। जो ऐसा नहीं मानता है, वह अज्ञानी है, उसे धर्मध्यानके स्वरूपका ज्ञान नहीं है<sup>१</sup>। जो व्यवहारको देखता है, वह अपने आपको नहीं लख सकता है। इसलिये योगी सभी प्रकारके व्यवहारको छोड़ कर परमात्माका ध्यान करता है। जो योगी ध्यानी मुनि व्यवहारमें मोता है, वह आत्मस्वरूप-चर्यामें जागता है। किन्तु जो व्यवहारमें जागता है, वह आत्मचर्यामें मोता रहता है<sup>२</sup>। स्पष्ट है कि साधुके लौकिक व्यवहार नहीं है और यदि है, तो वह माधु नहीं है। धर्मका व्यवहार सधमे रहना, महाव्रतादिकका पालन करनेमें भी वह उस समय तत्पर नहीं होता। अतः सब प्रवृत्तियोंकी निवृत्ति करके आत्मध्यान करता है। अपने आत्मस्वरूपमें लीन हो कर वह देखता—जानता है कि परमज्योति स्वरूप सच्चिदानन्दका जो अनुभव है, वही मैं हूँ, अन्य सबसे भिन्न हूँ। आचार्य कुन्दकुन्दका कथन है—जो मोह-दलका क्षय करके विषयसे विरक्त हो कर मनका निरोध कर स्वभावमें समवस्थित है, वह आत्माका ध्यान करनेवाला है<sup>३</sup>। जो आत्माश्रयी प्रवृत्तिका आश्रय ग्रहण करता है, उसके ही परद्रव्य-प्रवृत्तिका अभाव होनेसे विषयोंकी विरक्तता होती है। जैसे समुद्रमें एकाकी सचरणशील जहाज पर बैठे हुए पक्षीके लिए उस जहाजके अतिरिक्त अन्य कोई आश्रयभूत स्थान नहीं है, उसी प्रकार ज्ञान-ध्यानमें विषय-विरक्त शुद्ध चित्तके लिए आत्माके भिन्न किसी द्रव्यका आधार नहीं रहता। आत्माके निर्विकल्प-ध्यानमें ही माह-ग्रन्थिका भेदन होता है। मोह—गाँठके टूटने पर फिर क्या होता है? इसे ही समझाने हुए आचार्य कहते हैं—जो मोह-ग्रन्थिको नष्ट कर, राग-द्वेषका क्षय कर सुख-दुःखमें समान होता हुआ आसक्त या साधुत्वमें परिणामन करता है, वही अक्षय सुखको प्राप्त करता है<sup>४</sup>।

जिनागममें श्रमण या सन्त दो प्रकारके बताये गए हैं—शुद्धोपयोगी और शुभोपयोगी। जो अशुभ प्रवृत्तियोंसे राग तो नहीं करते, किन्तु जिनके व्रतादि रूप शुभ प्रवृत्तियोंमें राग विद्यमान है वे मरग चारित्रिके धारक श्रमण कहे गए हैं। परन्तु जिनके किसी भी प्रकारका राग नहीं है, वे वीतराग श्रमण हैं<sup>१</sup>। किन्तु यह निश्चित है कि समभाव और आत्मध्यानकी चर्या पूर्वक जो साधु वीतरागताको उपलब्ध होता है, वही कर्म-क्लेशोंका नाशकर सच्चा सुख या मोक्ष प्राप्त करता है, अन्य नहीं। इस सम्बन्धमें जिनागमका सूत्र यही है कि रागी आत्मा कर्म बाधता है और राग रहित आत्मा कर्मास मुक्त होता है। निश्चयमें जीवोंके बन्धका संक्षेप यही जानना चाहिए<sup>२</sup>। इसका अर्थ यह है कि चाहे गृहस्थ हो या सन्त, सभी राग-

१ भरहे दुस्ममवाले अमज्जाण हवेइ साहुस्स।

त अप्पमहावट्ठे ण हु भण्णइ सो वि अण्णाणी ॥—मोक्षपाटुड, गा० ७६

२ जो सुत्तो ववहारे सो जोई जग्गा मकज्जम्मि।

जो जग्गादि ववहारे सो सुत्तो अप्पणो कज्जे ॥—मोक्षपाटुड, गा० ३१

३ जो खविदमोहकलुसो विसयविरत्तो मणो णिरुत्तिता।

समवट्ठिदो सहावे सो अप्पण हवदि ज्ञादा ॥ प्रवचनसार, गा० १९६

४ जो णिहदमोहगठी रागपदोसे खवीय मामण्णे।

होज्ज सममुहदुक्खो सो सोक्ख अक्खय लहदि ॥ वही, गा० १०५

५ असुहेण रायरहिओ वयाइरायेण जो हु सजुत्तो।

सो इह भणिय सराओ मुक्को दोहण पि खलु इयरो ॥ नयचक्र, गा० ३३१

६ रत्तो वधदि कम्म मुच्चदि कम्मेहि रागरहिदप्पा।

एसो वधममासो जीवाण जाण णिच्छयदो ॥ प्रवचनसार गा० १७९

द्वेषके कारण संसार-चक्रमें आवर्तन करते हैं और जब रागसे छूट जाते हैं, तभी मुक्तिके कगारपर पहुँचने हैं। केवल साधु-सन्तका भेष बना लेनेसे या बाहरसे दिखने वाली सन्तोचित क्रियाओंके पालन मात्रसे कोई सच्चा श्रमण-सन्त नहीं कहा जा सकता। जिनागम क्या है? यह समझाते हुए जब यह कहा जाता है कि जो विशेष तहो समझते हैं, उनको इतना ही समझना चाहिए कि जो बीतरागका आगम है उसमें रागादिक विषय-कषायका अभाव और सम्पूर्ण जीवोंकी दया-ये दो प्रधान हैं। फिर, हिंसाका वास्तविक स्वरूप ही यह बताया गया है कि जहाँ-जहाँ राग-द्वेष भाव हैं, वहाँ-वहाँ हिंसा है और जहाँ हिंसा है वहाँ धर्म नहीं है। श्रमण-सन्त तो धर्मकी मति कहे गए हैं। वे पूज्य इमीलिए हैं कि उनमें धर्म है। धर्मका आविर्भाव शुद्धोपयोगकी स्थितिमें ही होता है जो बीतराग चारित्र्यसे युक्त साक्षात् केवलज्ञानको प्रकट करनेवाली होती है। यथार्थमें निश्चय ही साध्य स्वरूप है। यही कहा गया है कि बाह्य और अन्त परमतत्त्वको जानकर ज्ञानका ज्ञानमें ही स्थिर होना निश्चयज्ञान है<sup>१</sup>। यथार्थमें जिस कारणसे परद्रव्यमें राग है, वह समारका ही कारण है। उस कारणसे ही मुनि नित्य आत्मामें भावना करते हैं, आत्मस्वभावमें लीन रहनेकी भावना भाते हैं<sup>२</sup>। क्योंकि परद्रव्यमें राग करनेपर रागका संसार दृढ़ होता है और वह वासनाकी भाँति जन्म-जन्मान्तगो तक संयुक्त रहता है। बीतरागताकी भावना उस संस्कारको शिथिल करती है, उसकी आमक्ति में चित्त परावृत्त होता है और आमक्तिसे हटनेपर ही जैन साधुकी साधना प्रशस्त होती है। आचार्य समन्तभद्रन अत्यन्त सरल शब्दोंमें जैन साधुके चार विशेषणोंका निर्देश किया है—जो विषयोंकी बाछासे रहित वह कायके जीवोंके घातके आरम्भमें रहित, अन्तरंग और बहिरंग परिग्रहसे रहित तथा ज्ञान-ध्यान-तपम लीन रहने हैं, वे ही तपस्वी प्रगसनीय हैं<sup>३</sup>। इस प्रकार अव्यात्म और आगम—दोनोंकी परिपाटीमें जन सन्तको ध्यान व अध्ययनशील बतलाया है। ध्यानसे ही मन, वचन और काय—इन तीनों योगोंका निरोध होकर मोहका विनाश हो जाता है।

जैन-परम्परामें समारका मूल कारण मोह कहा गया है। मोहके दो भेद हैं—दर्शनमोह और चारित्र्यमोह। दर्शनमोहके कारण ही हम जीवकी मान्यता विपरीत हो रही है। सम्यक् मान्यताका नाम ही सम्यक्त्व है। मिथ्यात्व, अज्ञान और असयमके कारण ही यह जीव संसारमें अनादि कालसे भ्रमण कर रहा है। अतएव इनसे छूट जानेका नाम ही मुक्ति है। मुक्ति किसी स्थान या व्यक्तिका नाम नहीं है। यह वह स्थिति है जिसमें प्रतिबन्धक कारणोंके अभावसे व्यक्त हुई परमात्माकी शक्ति अपने सहज, स्वाभाविक रूपमें प्रकाशित होती है। दूसरे शब्दोंमें यह आत्मस्वभाव रूप ही है<sup>४</sup>। इस अवस्थामें न तो आत्माका अभाव होता है और न उसके किसी गुणका नाश होता है और न समारी जीवकी भाँति इन्द्रिया-

१ बहिरत परमतच्च णच्चा णाणं तु ज ठिय णाणे ।

त इह णिच्छयणाणं पुंन त मुणहं ववहार ॥—नयचक्र, गा० ३२७

२ जेण रागो परे दब्बे समारस्स हि कारण ।

तेणावि जोइओ णिच्च कुज्जा अप्पे समावण ॥—मोक्षपाहुड, गा० ७१

३ विषयाशावशातीतो निरारम्भो परिग्रह ।

ज्ञानध्यानतपोरक्तस्तपस्वी म प्रशस्यते ॥—रत्नकरण्डावकाचार, १, १०

४ ज अप्पसहावो मूलोत्तरपयडिसच्चियं मुयइ ।

तं मुखं अविरुद्धं दुविहं खलु दब्बभावगय ॥—नयचक्र, गा० १५८

धीन प्रवृत्ति होती है, किन्तु समस्त लौकिक सुखोंसे परे स्वाधीन तथा अनन्त चतुष्टययुक्त हो अक्षय, निराबास, सतत अवस्थित सच्चिदानन्द परब्रह्मकी स्थिति बनी रहती है।

### आध्यात्मिक उत्थानके विभिन्न चरण

वर्तमानमें यह परम्परा दिगम्बर और श्वेताम्बर रूपसे दो मुख्य सम्प्रदायोंमें प्रचलित है। दोनों ही सम्प्रदायोंके माधु-मन्त मूलगुणों तथा छह आवश्यकोंका नियममें पालन करते हैं। दिगम्बर-परम्परामें मूलगुण अष्टाईस माने गए हैं, किन्तु श्वेताम्बर-परम्परामें मूलगुणोंकी संख्या छह है। दोनों ही परम्पराओं मानवनाके प्रमुख चार अंगों (सम्यक्दर्शन-ज्ञान-चार्ित्र्य और तप) को समान रूपमें महत्त्व देती हैं। इसी प्रकार दर्शनक आठ अंग, ज्ञानके पाँच अंग चार्ित्र्यके पाँच अंग और तपकी मानवनाक बाग्रह अंग दोनोंमें समान हैं। तपक अन्तर्गत बाह्य और अन्तरंग—दोनों प्रकारके तपोंको दोनों स्वीकार करते हैं। बहिरंग तपके अन्तर्गत काय-क्लेशको भी दोनों महत्त्वपूर्ण मानती हैं। दश प्रकारकी समाचारी भी दोनोंमें लगभग समान हैं। समाचार या समाचारीका अर्थ है—समताभाव। किन्तु दोनोंकी चर्याओंमें अन्तर है। परन्तु इतना स्पष्ट है कि श्रमण-मन्तोंके लिए प्रत्येक चर्या, समाचारी, आवश्यक कम तथा साधनाके मन्त्रमें समता भाव बनाय रखना अनिवार्य है। इसी प्रकार माह आदि कर्मोंके निवारण के लिए यान-तप अनिवार्य माना गया है।

यह निश्चित है कि भारतकी सभी धार्मिक परम्पराओंमें पाँच पन्नाई चरण परमतत्त्वका शास्त्रात्मक हेतु आध्यात्मिक उत्थानकी विभिन्न भूमिकाओंका प्रतिपादन किया है। बौद्धदर्शनमें यह भूमिकाओंका वर्णन किया गया है। उनके नाम हैं—अन्धपथजन, कल्याणपथजन आदि। इन सद्गतामी आपातक या अनागामी और अर्हन्त। वैदिक परम्परामें महर्षि पतञ्जलिन योगदर्शनमें चित्तकी पाँच भूमिकाओंका निरूपण किया है। वे इस प्रकार हैं—क्षिप्त, मूढ, विक्षिप्त, एकाग्र और निरुद्ध। वही एकाग्र चित्तकानुगत, विचारानुगत, आनन्दानुगत और अस्मितानुगत चार भदोंका वर्णन है। निरुद्धके पश्चात् कैवल्य या मोक्षकी उपलब्धि हो जाती है। “योगवासिष्ठ” में चित्तकी चौदह भूमिकाएँ बताई गई हैं। आजीवक सम्प्रदायमें आठ पंडियोंके रूपमें उनका उल्लेख किया गया है, जिनमेंमें तीन अविकारकी तथा पाँच विकासकी अवस्थाकी यातक हैं। उनके नाम हैं—मन्दा, विड्ढा, पदवीमसा, उजुगत, मेख, ममण, जिन और पन्न। जन-परम्परामें मुख्य रूपमें ज्ञानधाराका महत्त्व है—क्योंकि सत्यके शास्त्रात्मक हेतु उसकी सवतामखेन उपयोगिता है। जिनागम-परम्परामें ज्ञानको केन्द्रमें स्थान दिया है। अतः एक ओर ज्ञान सत्यकी मान्यतासे संयुक्त है और दूसरी ओर सत्यकी मूल प्रवृत्तिसे सम्बद्ध है। इसे ही आगममें सम्यक्दर्शन-ज्ञान-चार्ित्र्य रूप रत्नत्रय कहा गया है। दर्शन, ज्ञान और चार्ित्र्यकी साधनामें विवेककी जागृति आवश्यक है। आत्मानुभूतिमें लेकर स्वसंयत्ति निर्विकल्पक ज्ञानकी सतत धारा किस प्रकार केवलज्ञानकी स्थितिमें उपलब्ध करा देती है—यहो संक्षेपमें जन श्रमण—सन्तोंकी उपलब्धि-कथा है। इन ही गणित तथा तत्त्वकी भाषामें जिनागममें भावोंकी चौदह अवस्थाओंके आधार पर चौदह गुणस्थानोंके रूपमें विशद एव सूक्ष्म विवेचित किया है जो जन गणितके आधार पर ही भली-भाँति समझा जा सकता है। इन सबका सारांश यही है कि चित्तके पूर्ण निरोध होने ही साधक एक ऐसी स्थितिमें पहुँच जाता है जहाँ साधन, साध्य और साधकमें कोई भेद नहीं रह जाता। इस स्थितिमें ध्यानकी सिद्धिके बल पर योगी अष्टकर्म रूप मायाका उच्छेद कर अद्वितीय परमब्रह्मको उपलब्ध हो जाता है जो स्वानुभूति रूप परमानन्द स्वरूप है। एक बार परमपदको प्राप्त करनेके पश्चात् फिर यह कभी मायासे लिप्त नहीं होता और न इसे कभी अवतार ही लेना पड़ता है। अपनी शुद्धात्मपरिणतिको उपलब्ध हुआ श्रमण योगी स्वानुभूति रूप परमानन्द दशामें अनन्त काल तक निमज्जित रहता है। अतएव श्रमण-मन्तोंकी साधनाका उद्देश्य शुद्धात्म तत्त्व रूप परमानन्दकी स्थितिको उपलब्ध होना कहा जाता है।



उनके लिए परमब्रह्म ही एक उपादेय होता है, शुद्धात्मतत्त्वरूप परमब्रह्मके सिवाय सब हेय है। इसलिये उपादेयताकी अपेक्षा परमब्रह्म अद्वितीय है। शक्ति रूपसे शुद्धात्मस्वरूप जीव और अनन्त शुद्धात्माओंके समूह रूप परब्रह्ममें अश-अशी सम्बन्ध है। परब्रह्मको उपलब्ध होते ही वे जीवन्मुक्त हो जाते हैं, उनमें और परब्रह्ममें कोई अन्तर नहीं रहता है। यही इस साधनाका चरम लक्ष्य है।

### सन्तोकी अविच्छिन्न परम्परा

सक्षेपमें, जैन श्रमण-सन्तोकी परम्परा आत्मवादी तप-त्यागकी अनाद्यनन्त प्रवहमान वह धारा है जो अतीत, अनागत और वर्तमानका भी अतिक्रान्तकर सतत त्रैकालिक विद्यमान है। भारतीय सन्तोकी साधना-पद्धतिमें त्यागका उच्चतम आदर्श, अहिंसाका सूक्ष्मतम पालन, व्यक्तित्वका पूर्णतम विकास तथा सयम एवं तपस्वी पराकाष्ठा पाई जाती है। साधनाकी शुद्धता तथा कठोरताके कारण छठी शताब्दीके पश्चात् भलेही इसके अनुयायियोंकी संख्या कम हो गई हो, किन्तु आज भी इसकी गौरव-गारिमा किसी भी प्रकार क्षीण नहीं हुई है। केवल इस देशमें ही नहीं, देशान्तरोमें भी जैन सन्तोके विहार करनेके उल्लेख मिलते हैं। पालि-ग्रन्थ "महावग्ग"के अनुसार लकामें ईस्वीपूर्व चौथी शताब्दीमें निर्ग्रन्थ साधु विद्यमान थे। गिहलनरेश पाण्डुकाम्यने अनुरुद्धपुरमें जैनमन्दिरका निर्माण कराया था। तीर्थंकर महावीरके सम्बन्धमें कहा गया है कि उन्होंने धम-प्रचार करते हुए वृकार्थक, बाल्लीक, यवन, गान्धार, क्वाथतोय, समुद्रवर्ती देशों एवं उत्तर दिशाके तार्ण, कार्ण एवं प्रच्छाल आदि देशोंमें विहार किया था। यह एक इतिहासप्रसिद्ध घटना मानी जाती है कि मिकन्दर महान्के साथ दिगम्बर मुनि कल्याण एवं एक अन्य दिगम्बर सन्तने यूनानके लिए विहार किया था। यूनानी लेखकोंके कथनसे बेक्ट्रिया और इथोपिया देशोंमें श्रमणोंके विहारका पता चलता है। मिश्रमें दिगम्बर मूर्तियोंका निर्माण हुआ था। वहाँकी कुमारी सेन्टमरी आर्चिकाके भेषमें रहती थी<sup>२</sup>। भृगुचक्रके श्रमणाचार्यने एथेन्समें पहुँचकर अहिंसाधर्मका प्रचार किया था। हुएनसांगके वर्णनसे स्पष्ट रूपसे ज्ञात होता है कि सातवीं शताब्दी तक दिगम्बर मुनि अफगानिस्तानमें जैनधर्मका प्रचार करते रहे हैं<sup>३</sup>। जी०एफ० मूरका कथन है कि ईसाकी जन्म शतीके पूर्व ईराक, शाम और फिलिस्तीनमें जैन मुनि और बौद्ध भिक्षु सैकड़ोंकी संख्यामें चारों ओर फैलकर अहिंसाका प्रचार करते थे। पश्चिमी एशिया, मिश्र, यूनान और इथोपियाके पहाड़ों व जंगलोंमें उन दिनों अगणित भारतीय साधु रहते थे। वे अपने आध्यात्मिक ज्ञान और त्यागके लिए प्रसिद्ध थे जो वस्त्र तक नहीं पहनते थे<sup>४</sup>। मेजर जनरल जे० जी० आर० फर्लांगने भी अपनी ब्जमे बताया है कि ओकमियना केम्पिया एवं बल्ख तथा समरकन्दके नगरोंमें जैनधर्मके केन्द्र पाए गए हैं, जहाँसे अहिंसाधर्मका प्रचार एवं प्रसार होता था<sup>५</sup>। वर्तमानमें भी मुनि सुशीलकुमार तथा भट्टारक चारकीर्तिके समान सन्त इसे जीवित रखे हुए हैं।

विगत तीन महत् वर्षोंमें जैनधर्मका जो प्रचार व प्रसार हुआ, उसमें बैश्योसे भी अधिक ब्राह्मणों तथा क्षत्रियोंका योगदान रहा है। भगवान महावीरके पट्टधर शिष्योंमें ग्यारह गणधर थे जो सभी ब्राह्मण

१ आचार्य जिनसेन हरिवंशपुराण, ३, ३-७

२ डा० कामताप्रसाद जैन दिगम्बरत्व और दिगम्बर मुनि, द्वितीय संस्करण, पृ० २४३

३ ठाकुरप्रसाद शर्मा हुएनसांगका भारतभ्रमण, इण्डियन प्रेस, प्रयाग, १९२९, पृ० ३७

४ हुकमचन्द अभिनन्दन ग्रन्थ, पृ० ३७४

५ साहन्स आव कम्पेरेटिव रिलीजन्स, इन्ट्रोडक्शन, १९९७, पृ० ८

थे। जैनधर्मकी परम्पराके प्रवर्तक जिन चौदीस तीर्थंकरोंका वर्णन मिलता है, उससे निश्चित है कि सभी तीर्थंकर क्षत्रिय थे। केवल तीर्थंकर हो नहीं, समस्त शालाका पुरुष क्षत्रिय कहे जाते हैं। प्रत्येक कल्पकालमें तिरैसठ शालाकाके पुरुष होते हैं। इसी प्रकार जैनधर्मके परिपालक अनेक चक्रवर्ती महाराजा हुए। जहाँ बड़े-बड़े चक्रवर्ती राजाओंने इस देशकी अखण्डताको स्थापित कर शान्तिकी दुन्दुभि बजाई थी, वही महाराजा बिम्बिसार (श्रेणिक) सम्राट् चन्द्रगुप्त, गगनरेश सम्प्रति, कलिनरेश ग्यम्बल, महाराजा आषाढसेन, अविनीत गग, दुर्धनीत गग, गगनरेश मार्गमिह वीरमार्तण्ड चामुण्डराज, महारानी कुम्भबे, सम्राट् अमोघवर्ष प्रथम, कोलुत्तुग चोल, माहमतुग, त्रैलास्यमल्ल, आहवमल्ल, बोप्पदव कदम्ब, मेनापति गगराज, महारानी भीमादेवी, दण्डनायक बोप और राजा मुहल आदिने भी इस धर्मका प्रचार व प्रसार किया है। पाँचवी-छठी शताब्दीके अनेक कदम्बवंशी राजा जैनधर्मके अनुयायी थे। राष्ट्रकूट-कालमें राज्याश्रयके कारण इस धर्मका व्यापक प्रचार व प्रसार था। अनेक ब्राह्मण विद्वान् जैनधर्मकी विमर्शताओंमें आकृष्ट होकर जैनधर्मावलम्बी हुए। मूलमधक अनुयायी ब्रह्मचर्य बहुत बड़े विद्वान् तथा तपस्वी थे। 'मन्मत्तिसूत्र' तथा 'द्वात्रिंशिकाओ' के रचयिता सिद्धमन ब्राह्मणकुलमें उत्पन्न हुए थे जो आगे चलकर प्रसिद्ध जैनआचार्य हुए। वत्सगात्री ब्रह्मशिवने सम्पूर्ण भारतीय दर्शनोका तुलनात्मक अध्ययन कर समयपरीक्षा ग्रन्थकी रचना की जो बारहवीं शताब्दीकी रचना है। भारद्वाज भारतीय आचरण ब्रह्मसंहितापुराणके रचयिता बारहवीं शताब्दीके रचयिता हैं। दसवीं शताब्दीके अग्रभागके प्रसिद्ध गौरी चण्डिका जन्म भी विप्रकुल हुआ था। कृतीश और कुमारम चित्त विरक्त होनेपर उन्होंने जनधर्मका आश्रय लिया और हरिवंशपुराण की रचना की। दिगम्बर परम्पराके प्रसिद्ध आचार्य कनाटप्रदेशीय पूज्यपादाका जन्म भी ब्राह्मणकुलमें हुआ था। इस प्रकारसे अनेक विप्र मावकोंने वस्तु-स्वरूपका ज्ञान कर जनमानस-पद्धतिकी रमीत किया था।

# तत्त्वार्थकी दिगम्बर टीकाओंमें आगम और निरग्रन्थताकी चर्चा

दलसुख मालवणिया

ला० द० भारतीय विद्यामन्दिर, अहमदाबाद

तत्त्वार्थसूत्र ऐसा ग्रन्थ है जो प्राचीन है और उसकी टीकाएँ कालक्रमसे लिखी गई हैं। अतएव इस कालक्रमसे आगम और निरग्रन्थताकी चरणाओंमें किस प्रकार परिवर्तन हुआ तथा इस आधार पर श्वेताम्बर दिगम्बर मतभेद किस प्रकार उत्तरोत्तर बढ़ता गया, इसके जाननेके लिये ये टीकाएँ उत्तम साधन हैं। यहाँ तत्त्वार्थकी पूज्यपादसे लेकर श्रुतसागर तककी दिगम्बर-टीकाओंके आश्रयमें इस प्रश्नकी चर्चाकी जाती है जिसमें जैनागमोंके प्रामाण्य और उनके विच्छेदके प्रश्नके विषयमें प्रकाश मिलेगा और श्वेताम्बर-दिगम्बर-सम्प्रदायके विषयमें अन्य जानकारी भी मिलेगी। यह सामग्री एकत्र करना इमलिय जरूरी है कि अब तक श्वेताम्बर-दिगम्बर-सम्प्रदायका पूरा इतिहास हमारे सम्मुख आया नहीं है।

यहाँ मैंने एकादशजिने (१-११) और ऐसे अन्य सूत्रोंकी व्याख्याकी चर्चा नहीं की है। इस लेखका उद्देश्य सीमित है। अतएव सम्पूर्ण सामग्री देना अभिप्रेत नहीं। केवल मानक रूपमें दोनों सम्प्रदायोंके बीचकी खाट किस तरह बड़ी है, यह दिखाना अभिप्रेत है। केवल कवलाहार यदि न माना जाय, तो तदनुसार अन्य मान्यताओंकी भी मशोयित करना पड़ता है। उम्मी कोटिमें एकादश जिने जैसे सूत्र आते हैं। इन सब मतभेदोंकी चर्चा अन्य विद्वानोंने भी की है, अतएव उम्र यहाँ दोहराना अभिप्रेत नहीं है।

तत्त्वार्थ सूत्र १२० में श्रुत मतिपूर्व द्वय तैकद्वादशभेदम्—इतना ही कहा था। इसमें स्पष्ट है कि तत्त्वार्थसूत्रकारको आगमके मूल दो भेद—अग और अगबाह्य मान्य थे। अगके बारह और बाह्यके अनेक भेद समत थे। स्पष्ट है कि उमास्वाति (भी) तक आगमकी यह स्थिति थी और उनके समय तक आगमके अस्तित्वकी या प्रामाण्यके विषयमें कोई मतभेदकी सूचना हमें प्राप्त नहीं होती। उमास्वाति दिगम्बर हो या श्वेताम्बर, यह विवादका विषय हो सकता है किन्तु उनका तत्त्वार्थसूत्र अभ्यमान्य प्रमाण ग्रन्थ है, यह तो निश्चित है। यही कारण है कि दोनों परम्पराओंने इसपर टीकाएँ लिखी हैं और जहाँ परम्परा भेदमें मालूम हुआ, वहाँ टीकाकारोंने अपने मनकी पुष्टि करनेका प्रयत्न भी किया है। टीकाकारोंमें मतभेद हो सकता है किन्तु एक बात ध्यान देने योग्य है कि उन आगम—विषयक सूत्रोंकी व्याख्यामें कोई मतभेद नहीं है। इसमें इतना तो सिद्ध होता ही है कि आगमके अग-अगबाह्य भेद और उसके सूत्र सूचित उपभेदके विषयमें दोनों परम्पराएँ एकमत हैं।

तत्त्वार्थकी भाष्यटीकाके स्वोपज्ञ होनेमें विवाद है, फिर भी अनेक विद्वान् उसे सर्वार्थसिद्धिमें प्राचीन मानते हैं। उसमें अगबाह्यकी गिनती है। सामायिक, चतुर्विंशतिस्तव, वदन, प्रतिक्रमण, कायव्युत्सारण, प्रत्याख्यान, दशवैकालिक, उत्तराध्याया, दशा, कल्पव्यवहारी, निशीथ, ऋषिभाषितानि और अन्तमें एवमादि लिखा है तो अन्य भी कुछ थे, यह फलित होता है। अगप्रविष्ट में आचारको लेकर दृष्टिवाद तक बारह अग गिनाये हैं। उसमें दृष्टिवादके विच्छेदकी कोई सूचना नहीं है। यह भी स्पष्टीकरण है कि

भगवान् ने जो प्रवचन किया, उसको आधार बनाकर गणधरोने अगोकी रचना की। अगबाह्यकी रचना गणधरके बादके आचार्योंने की।

सर्वार्थसिद्धिमें बारह अग नामत गिनाये हैं और अगबाह्यमें दशवैकालिक और उत्तराध्ययनके नामत गिनाकर आदि कह दिया है। वहाँ दृष्टिवादके पाँच भेद नामत गिनाकर पूर्वतीके चौदहो भेदोको नामत गिनाया है। वक्ताके विषयमें वही बात कही है जो भाष्यमें निर्दिष्ट है और विशेषमें अगके प्रामाण्यकी सूचना दी है—‘तत् प्रमाण, तत्प्रामाण्यात्’ और दशवैकालिक आदिके भी प्रामाण्यको, ‘तत् प्रमाणमर्थतस्तदेवेदमिति क्षीरार्णवज्जल घटगृहीतमिव’ बताया है। इसमें स्पष्ट है कि दशवैकालिक आदिका भी प्रामाण्य पूज्यपादको मान्य है। आचार्य पूज्यपादने आगमविच्छेदकी कोई चर्चा नहीं की।

लेकिन आगमोंमें प्रतिपादित विषयोको लेकर परम्परा भेद हो गया था, यह आचार्यपूज्यपादके निम्न कथनमें स्पष्ट होता है “कवलाभ्यवहारजीविन केवलिन, इत्येवमादिबचन केवलिनामवणवाद। मासभक्षणाद्यनवद्याभिधान ध्रुतावर्णवाद”। ६-१३।

स्पष्ट है कि श्वेताम्बरोंकी आगमवाचनानां केवलीके कवलाहारका प्रतिपादन है। उमें केवलीका अवर्णवाद पूज्यपादने बताया है और श्वेताम्बरोंकी आगमवाचनानां मासाशनकी आपवादिक मम्मति दी गई है, उमें भी ध्रुतावणवाद आचार्योंने माना। इस प्रकार हमें आगमवाचनानांके विषयमें मतभेद होनेकी सूचना तो पूज्यपादने दी है किन्तु दशवैकालिक आदि या आचाराग आदिके विच्छेदकी कोई सूचना नहीं दी। स्पष्ट है कि वाचनानां मतभेदका प्रारम्भ है, किन्तु उस मतभेदके कारण आगमको विच्छिन्न मानना अभी शुरू नहीं हुआ है।

परिग्रहके कारण पुलाक आदि विरतोकी निर्ग्रन्थ मानना या नहीं, इस प्रश्नके विषयमें भी पूज्यपाद स्पष्ट हैं—“त एते पञ्चापि निर्ग्रन्था चारित्रपरिणामस्य प्रकर्षप्रकर्षभेदे सत्यपि नगमसंग्रहादितयापेक्षया सर्वेपि ते निर्ग्रन्था इत्युच्यन्ते” (९-४६)। स्पष्ट है कि आधुनिक कालमें श्वेताम्बर मावुको श्रवक-उपासक कोटिमें जो रखा जाता है, वना मत पूज्यपादका नहीं था। यह परिस्थिति बादमें घटित हुई है। इसकी प्रतीति हमें तत्त्वार्थके अग्रिम सूत्र (९-४७) की सर्वार्थसिद्धिमें भी होती है। वहा पुलाक और वक्रुशकी सामायिक और छदोपस्थापन चारित्र पूज्यपादने भाष्यकी तरह ही माना है और पूज्यपादने भाष्यके समान ही “भावलिङ्ग प्रतीत्य सर्वे एव निर्ग्रन्था लिङ्गिनो भवन्ति, द्रव्यलिङ्ग प्रतीत्य भाज्याः” (९-४७) यह स्वीकार करके परिग्रहधारीको भी भावलिङ्गीश्रमण निर्ग्रन्थ तो माना ही है। स्पष्ट है कि अभी यह मतभेद तीव्र नहीं हुआ जिसे दो सम्प्रदाय स्पष्टरूपमें भिन्न ही माने जावे।

आचार्य अकलकने आचाराग आदि बारह अगोके क्या विषय हैं, इसका विस्तृत वणन किया है। उसे पढ़कर यह लगता है कि उनके सम्मुख जो आगम थे, उनकी वाचनानां आज उपलब्ध श्वेताम्बर आगमोंकी वाचनानां पर्याप्त मात्रामें भेद है। उमेंसे यही कल्पना हो सकती है कि आगमोंका सुरक्षाका और नई नई रचना करनेका जिस प्रकार श्वेताम्बर परम्परामें प्रयत्न हुआ, वैसे कई और भी प्रयत्न हुए होंगे। एक यह भी कल्पनाकी जा सकती है कि जिस प्रकार आधुनिक कालमें अनुपलब्ध दृष्टिवादके विषयोकी चर्चा परम्परासे या तत्तत् देशोंके नामकरणको लेकर प्रतिपाद्य विषयकी चर्चा की जाती है, वैसे ही आचार्य अकलकने भी किया हो। लेकिन एक बात निश्चित है। अकलकने भी राजवार्तिकमें आगमके विच्छेदकी कोई सूचना नहीं दी है।

एक ध्यान देनेकी बात आचार्य अकलकने कही है। यह अगबाह्यके कालिक-उत्कालिक भेदकी है। ऐसे ही भेद श्वेताम्बर-परम्परामें भी प्रसिद्ध है और नदी आदि सूत्रोंमें उल्लिखित है। सर्वार्थसिद्धिमें इन

भेदोका कोई उल्लेख नहीं, अतएव हो सकता है कि यह विभाजन पूज्यपाद और अकलकके बीचके कालमें हुआ हो। श्वेताम्बरोंमें भी अगबाह्यके ये भेद प्राचीन आगमोंमें दिखाई नहीं देते। नदी (९२-९४), अनुयोग (४) और पाक्षिक सूत्रमें ये भेद किये गये हैं। इससे भी फलित होता है कि अगबाह्यके ये भेद उमास्वामि तक तो विशेषरूपसे प्रसिद्ध नहीं थे। समग्र यह है कि सामायिक आदिको मिलाकर जब तक स्वतंत्र एक आवश्यक सूत्र माना नहीं गया, तब तक ये भेद भी प्रामाणिको प्राप्त नहीं हुए। यही कारण है कि तत्त्वार्थभाष्यमें सामायिक आदि स्वतंत्र ग्रन्थ माने गये हैं और इसी परम्पराका अनुसरण दिग्म्बर-मान्य ध्वला आदिमें भी देखा जाता है। स्पष्ट है कि अनुयोगद्वाराकी रचनाके पूर्व ही कभी ये कालिक-उत्कालिक भेद प्रसिद्ध हुए और उन्हें सर्वप्रथम दिग्म्बर परम्परामें अकलकने अपनाया है।

अगबाह्यमें आचार्य अकलकने 'तद्भेदा उत्तराध्ययनादयोऽनेकधा' कहकर चर्चाको समाप्त किया है। स्पष्ट है कि उनके सम्मुख अगबाह्यमें उत्तराध्ययनका विशेष महत्त्व है। अग-अगबाह्यके विच्छेदको भी कोई चर्चा अकलकने नहीं की। इससे यह परिणाम तो निकल ही सकता है कि उन आगमोंकी कोई वाचनाको वे विद्यमान मानते थे चाहे वह वाचना आज उपलब्ध श्वेताम्बर वाचनासे भिन्न ही क्यों न हो। सर्वथा भिन्न होनेकी सम्भावना भी कम ही है। अधिकांश समान हो, तो कोई आश्चर्य नहीं।

पूज्यपादने केवल आदिके अवर्णवादकी जो चर्चा की है, उसमें बादकी भूमिका आचार्य अकलकमें दर्शा जाती है। ऐसा प्रतीत होता है कि जैन आगमके भाष्यादि टीका ग्रन्थ पूज्यपादके समक्ष नहीं आये किन्तु अकलकने देखे हैं। यही कारण है कि उन्होंने अवर्णवादकी चर्चामें कुछ नई बातें भी जोड़ी हैं। तत्त्वार्थ-सूत्रकी (६-१३) व्याख्यामें आचार्य अकलक कहते हैं, "पिण्डाभ्यवहारजीविन केवलदशा निर्हरणा अलाबू-पात्रपरिग्रहा कालभेदवृत्तज्ञानदर्शन केवलिन इत्यादिवचन केवलिवर्णवाद।" सर्वार्थसिद्धिमें तो केवलाहारका निर्देश कर आदि पद दे दिया था, तब यहाँ वस्त्र, पात्र और ज्ञानदर्शनके क्रमिक उपयोगको दंकर आदि वचन दिया है। स्पष्ट है कि अब वस्त्र और पात्रको लेकर जो विवाद दिग्म्बर-श्वेताम्बरोंमें हुआ है, वह भी निर्देशयोग्य माना गया और निर्युक्ति और भाष्यमें ज्ञानदर्शनके क्रमिक उपयोगकी जो सिद्धमेनके विरोधमें चर्चा है, वह भी उल्लेख योग्य हो गई। अब दोनों सम्प्रदायोंका मतभेद उभर आया है—ऐसा कहा जा सकता है। इसी प्रकार श्रुतावर्णवाद प्रसंगमें भी अन्य बातें निर्देश योग्य हो गईं "मासमत्स्यभक्षण मधु-सुरापान वेदानादिमैथुनोपसेवारात्रिभोजनमित्येवमादि।" स्पष्ट है कि ये आक्षेप भाष्यको लेकर ही अर्थात् श्वेताम्बरों द्वारा मूलकी जा व्याख्या की जाने लगी, उसमें असमति बढ़ती गई।

संघके अवर्णवादको पढ़कर वह अवर्णवाद जैनोके द्वारा ही किया गया हो, ऐसा सर्वार्थसिद्धिमें फलित नहीं होता। सर्वार्थसिद्धिमें लिखा है, "शूद्रत्वाशुचित्वाद्याविर्भावन," इसमें यह आक्षेप अजैनो द्वारा ही किया जा सकता है, यह स्पष्ट है। किन्तु आचार्य अकलकने जो यह लिखा, "एते श्रमणा शूद्रा अस्नानमला-दिग्धागा अशुचयो दिग्म्बरा निरपत्रपा" उसमें स्पष्ट होता है कि यह आक्षेप करनेमें श्वेताम्बर भी शामिल हैं। प्रतीत होता है कि दोनों सम्प्रदायोंकी खाई उत्तरात्तर बढ़ती जा रही है। फिर भी, इतना तो स्वीकार करना ही होगा कि समग्र भावसे आगमविच्छेद या उसके अप्रामाण्यकी चर्चा अकलकने की नहीं की। इसमें इतना तो कहा जा सकता है कि मूल आगमोंको लेकर अभी विवाद खड़ा नहीं हुआ होगा।

पुलाकादिके विषयमें पूज्यपादने (९-४६) उनको श्रावक नहीं माना जा सकता, निग्रन्थ ही वे कहे जायेंगे, यह स्पष्ट किया था और कहा था, "गुणभेदादन्योन्यविशेषोऽपि नैगमादिनयव्यापारात् सर्वेऽपि हि भवन्ति", किन्तु आचार्य अकलकने इस चर्चा को और स्पष्ट किया कि ये गुणहीन हैं, अतएव निश्चयनयमें

निर्ग्रन्थ नहीं है किन्तु सग्रहविनयसे है, “यद्यपि निश्चयनयापेक्षया गुणहीनेषु न प्रवर्तते तथापि सग्रहव्यवहारनय-  
विषयावशात् सकलविशेषसग्रहो भवति ।” जिस ग्रन्थकी टीका अकलक कर रहे हैं, उसके विरुद्ध तो वे जा  
नहीं सकते थे, अतएव निर्ग्रन्थ कहनेसे उन्हें कोई बाधा नहीं किन्तु स्पष्ट किया कि ये नाम मात्रके निर्ग्रन्थ  
हैं । उनमें निर्ग्रन्थके गुण नहीं । सर्वार्थसिद्धिमें गुणका तारतम्य मानकर पुलाकादिको निर्ग्रन्थ माना जबकि  
यहाँ केवल नाममात्रसे माना है और भगवन्त निर्ग्रन्थके बाह्य रूपको भी लेकर उन्हें श्रावक शब्दवाच्य नहीं  
माना जा सकता, यह भी अकलकने कहा है, “यदि भगवन्तरेऽपि निर्ग्रन्थशब्दो वर्तते, श्रावकेऽपि स्यादिति अति-  
प्रसङ्ग । नैष दोषः । कुत ? रूपाभावान् निर्ग्रन्थरूपाभावान्, निर्ग्रन्थरूपमत्र न प्रमाण, न च श्रावके तदस्ति,  
इति नातिप्रसङ्ग ।”

यहाँ एक बात और ध्यान देना जरूरी है । पूज्यपादने मात्र इतना ही कहा था कि पुलाकादि व्रतोंका  
पालन पूर्णरूपसे नहीं करते । इसी आधारपर अकलकने भी पूज्यपादका अनुसरण ही किया है ।

आचार्य विद्यानन्दने तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकमें भी आगमके अग-अगवाह्यका प्रामाण्य स्वीकृत किया है  
(१२०-४) और “सन्त्य श्रुत मुनिर्णीतामभवादबाधकत्वात् ।” (० २०-६५) इस अनुमानमें भी प्रामाण्य  
मिद्ध किया है और अन्तमें कहा है

प्रोक्तभेदप्रभेद तच्छ्रुतमेव हि तददृढम् ।

प्रामाण्यमात्ममात्कुर्यादिति निश्चितयात्र किम् ॥ १२० ८२ ॥

तत्त्वार्थके उक्त दिगम्बर टीकाकारोंके मतमें आगमके आचार्यादि अग्रप्रविष्ट और दशवैकालिक आदि  
अगवाह्यका प्रामाण्य है, इतना तो मिद्ध होता ही है और इन टीकाकारोंने आगमविच्छेदकी कोई चर्चा भी  
नहीं की । इसमें यह भी सिद्ध होता है कि वे अपने काल तक उनके अस्तित्वके विषयमें भी सदिग्ध नहीं  
थे । अर्थात् ही जिनग्रन्थोंको वे नामत स्वीकार करते हैं । उनका अस्तित्व भी उनके काल तक निश्चित  
रूपसे था ही, विच्छेदका प्रश्न ही नहीं उठता ।

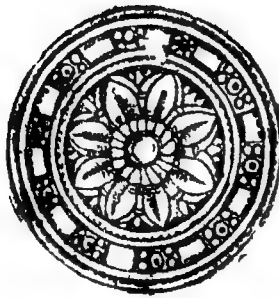
आचार्य विद्यानन्दकी पुलाकादिकी चर्चामें स्पष्ट रूपसे वस्त्रादिकी चर्चानें स्थान पाया है । वहाँ  
सूच्छा और बाह्य वस्तुग्रहणके कार्यकारणकी चर्चा भी है और निर्ग्रन्थका बाह्यरूप यथाज्ञात ही हो सकता  
है । अतएव वस्त्रधारी निर्ग्रन्थ नहीं कहे जा सकते । पुलाकादिका व्यवहारमें और निश्चयमें भी निर्ग्रन्थ कह  
सकते हैं किन्तु वस्त्रधारीको नहीं, यह स्पष्टीकरण स्वैताम्बर-दिगम्बरके सम्प्रदायभेदको स्पष्ट रूपसे व्यक्त  
करता है । उन्होंने कहा है

पुलाकाद्या मता पञ्च निर्ग्रन्था व्यवहारतः निश्चयाच्चापि नेग्रन्थ्य सामान्यस्याविरोधतः । वस्त्रादि-  
ग्रन्थमपन्ना ततोऽन्ये नेति गम्यते—तत्त्वार्थश्लोक ९-४६, १ ।

“रत्नत्रयोपत श्रमणगण सघ” (६-१३) यह व्याख्या सघकी पूज्यपादने की थी । अकलकने भी  
यही व्याख्या मानी है । साथ ही, दिगम्बर मुनि अकेले भी विचरण करते हैं, इस दृष्टिसे गमाधान भी किया  
है कि एक व्यक्तिका भी सघ हो सकता है । इसके लिए आश्रय भगवती आराधना (गा० ७१४) है ।  
विद्यानन्द भी यही कहते हैं । किन्तु श्रुतसागरने सघकी जो व्याख्या की है, वह है, सम्प्रदर्शनज्ञानचारित्र-  
पात्राणां श्रमणानां, परमदिगम्बरगणां गण समूह सघ उच्यते ।” (६-१३) स्पष्ट है कि स्वैताम्बर मुनियोंके  
समुदायको सघ नहीं कहा जा सकता । केवलिके अवर्णवादके विषयमें श्रुतसागरने लिखा है, “केवलिन  
किल केवलज्ञानिन कवलाहारजीविन, तेऽपि च रोगो भवति, उपसगश्च सजायते, नन्ता भवन्त्येव पर  
वस्त्राभरणमण्डिता दृश्यन्ते ।” इत्यादि ५-१३ । इसमें इनकी स्वैताम्बर शास्त्रकी विशेष जानकारी प्रगट  
होती है ।

श्रुतके अवर्णवादके विषयमे श्रुतसागरने लिखा है—‘मासभक्षण, मद्यपान, मातृस्वस्त्रादिमैथुन जलगालने महापापमित्यादि’ ६-१३। इसमे मातृमैथुन और जलगालनेमे महापापकी जो बात लिखी है, उसके मूलकी तलाश करना जरूरी है। बहनेके साथ मैथुनकी बात संभवतः युगलिक चर्चा लेकर है और ऐसी चर्चाका निर्देश जिनसेन आदिके दिगम्बर पुराणोमे वर्णित नहीं है। श्वेताम्बर आगमो और पुराणोमे है।

वस्त्रके विषयमे भगवती आराधनाके अनुसार अपवाद मानकर भी श्रुतसागरने श्वेताम्बरोके विषयमे यह लिखा है, “अममेवाधार गृहीत्वा जैनाभामा केचित् सचेत्स्व मुनीना स्थापयन्ति तन्मिथ्या, साक्षान्मोक्षकारण निग्रन्थालिगमितिवचनात्। अपवादव्याख्यान तु उपकरणकुशीलापेक्षया कर्तव्यम्” (६-४९)। स्पष्ट है कि अब श्वेताम्बर जैन नहीं किन्तु जैनाभामकोटिमे गिने जाने लगे थे। यहाँ इस प्रश्न पर भी विचार करना जरूरी है कि पूज्यपादमे लेकर श्रुतसागर तक किसीने भी आगमविच्छेदकी चर्चा क्यों नहीं की? मेरे विचारमे इसका कारण यह हो सकता है कि इन सभीने यह चर्चा तो की ही है कि आगम अनादि निश्चय है। श्वेताम्बर भी इसे मानते ही हैं। जब अनादि निश्चयका समर्थन किया और तत्तन्मयमे पुनः पुनः आगमोका आविर्भाव स्वीकृत किया, तब आगमके विच्छेदकी चर्चा अप्राप्तगिक ही होगी। यह दिगम्बर-परंपरामे, आगम विच्छिन्न हुए, ऐसा न कहकर आगमवर नहीं रहे, ऐसी भावनाको बल दिया है। अतएव आगम विच्छेदकी चर्चा पूज्यपादादि आचार्योंने उठाई न हो, यह संभव है। तदीर्घर्णमे हम देखते हैं कि वहाँ इस विषयमे दो मत हैं—एक है, दुष्कालके कारण आगम विप्रसिद्ध हुए और दूसरा है—आगमके अनुयागार विनष्ट हुए। दिगम्बर ग्रन्थोमे श्रुतावतारकी चर्चामे आगमवर्गकी बात कही जाती है—यह प्रमाण है कि उनके मतमे आगमवरका विच्छेद मान्य हो, न कि आगमोका। अतएव पूज्यपादादि आचार्य आगम विच्छेदकी चर्चा न करे, यह स्वाभाविक है।



## समयसारके भाष्य आत्मख्यातिकी मुद्रित प्रतियोंमें एक महत्त्वपूर्ण पाठमें एकरूपताकी आवश्यकता

पण्डित माणिकचन्द्र चवरे, का ज्ञा

आचार्यश्री कुन्दकुन्दके समयप्राभृत परमाणमके अद्भुत भाष्यकार आचार्यश्री अमृतचन्द्रके आत्म-ख्याति भाष्यके गाथा सप्तक क्रमांक ३९ का ३५५ जो भाष्य मुद्रित नाना प्रतियोंमें प्रकाशित हुआ है, वह लिपिकारोंके प्रमादमें अन्यान्य रूपमें प्रकाशित हुआ है। उस पाठमें एक धारा नहीं रह पायी। आ० अमृतचन्द्र भाववाही मर्मपंक रचना तथा शब्दरचनाके लिये पूरा समर्थ भावप्रभु और भाषाप्रभु रचनाकार हैं। कहीं भी रचनामें शिथिलता या यद्वातझा प्रवृत्ति नहीं है। विकल्पके लिये गुंजायमान ही नहीं है। इनका एक-एक शब्द नया तुला है। पदप्रयोगही नहीं, शब्दप्रयोग, शब्दोंमें अक्षर-प्रयोग तक सूत्ररचनाकी तरह यथा-स्थान औचित्यपूर्ण ही है।

भाष्यका निम्नलिखित एक अंश है जिस पाठमें सुधार होकर भविष्यक प्रकाशनामें पाठ द्वारा और एकरूपता होना नितान्त आवश्यक है। आशा है विज्ञ प्रशस्त अध्यवसायी और पण्डितगण योंभ्य निणय करेंगे।

बम्बईकी रायचन्द्र जैन शास्त्रमालामें प्रकाशित और महेंद्रप्रिंटर्स, सगफा (जबलपुर) द्वारा मुद्रित प्रतिये पृष्ठ ४३७ पर वह पाठ निम्न प्रकार है

“यथा च म एव शिन्पी चिकीर्षुश्चेष्टानुरूपमात्मपरिणामात्मकं कर्म करोति, दुःखलक्षणमात्म-परिणामात्मकं चेष्टानुरूपं कर्मफलं भुङ्क्ते च, एकद्रव्यत्वेन ततोऽनन्यत्वे सति तन्मयश्च भवति, ततः परिणाम-परिणामिभावेन तत्रैव कर्तृकर्म-भोक्तृभोग्यत्वनिश्चयः ।”

“तथाऽपि चिकीर्षुश्चेष्टानुरूपमात्मपरिणामात्मकं कर्म करोति, दुःखलक्षणमात्मपरिणामात्मकं चेष्टानुरूपं कर्मफलं भुङ्क्ते च, एकद्रव्यत्वेन ततोऽनन्यत्वे सति तन्मयश्च भवति, ततः परिणामपरिणामि-भावेन तत्रैव कर्तृकर्म-भोक्तृभोग्यत्वनिश्चयः ।”

बम्बईकी इस प्रतिका पहले मुद्रित प्रतियों तथा अनन्तर प्रकाशित प्रतियोंमें यह अंश भिन्न-भिन्न रूपसे मुद्रित होता गया। उन सब प्रकाशनोंकी तालिका पाठकोके विचारार्थ सलग्न है। इस पाठभेद कहनेके लिये हिम्मत नहीं होती। यह मूलमें लिपिकारक प्रमादवश ही यह मुद्रण गलत रूपसे चला आ रहा सा प्रतीत होता है। विचार पूर्वक भविष्यके लिये उसमें सुधारकी अतीव आवश्यकता है। उसमें सुधार किये बिना अद्यमें पूर्णरूपण यथार्थता नहीं आ सकती। ध्यान देने योग्य पद है चेष्टारूप “और चेष्टानुरूप।”

यह प्रकरण कतकि सम्बन्धमें है। वह जो कर्म (क्रिया) करता है और जो जो कर्मफल भोगता है, वह किस प्रकारका होता है? इसे व्यवहार दृष्टि और परमाथ दृष्टिमें कैसा समझना चाहिये? यहाँ इसका दृष्टान्तपूर्वक पूर्णरूपण स्पष्टीकरण किया गया है।

कतकि द्वारा किया जाने वाला कर्म (क्रिया-व्यापार) जो जो होता है, वह चेष्टारूप होता है या चेष्टानुरूप होता है, इसका सूक्ष्म विचार पूर्वक निर्णय होना आवश्यक है। विचार करनेपर यह स्पष्ट



## तालिका—१ समयसार गाथा ३४९-३५५ के भाष्यकी भिन्न-भिन्न रूपता

पुस्तिका	पाठ			
भुवणस्थान				
बम्बई	दृष्टान्त — यथा — शिल्पी	— चेष्टानुरूप — कर्म करोति ।	दुःखलक्षण	चेष्टानुरूप कर्मफल भुक्ते ।
दिल्ली	दाष्टान्ति — तथा — आत्मा	— चेष्टानुरूप — कर्म करोति ।	,	चेष्टानुरूप कर्मफल भुक्ते ।
सोनगढ	दृष्टान्त — यथा — शिल्पी	— चेष्टारूप — कर्म करोति ।	"	चेष्टारूप कर्मफल भुक्ते ।
	दाष्टान्ति — तथा — शिल्पी आत्मा	— चेष्टारूप — कर्म करोति ।	—	चेष्टारूप कर्मफल भुक्ते ।
कलकत्ता	दृष्टान्त — यथा — शिल्पी	— चेष्टानुरूप — कर्म करोति ।	"	चेष्टानुरूप कर्मफल भुक्ते ।
	दाष्टान्ति — तथा — आत्मा	— चेष्टारूप — कर्म करोति ।	"	चेष्टारूप कर्मफल भुक्ते ।
कारजा	दृष्टान्त — यथा — शिल्पी	— चेष्टारूप — कर्म करोति ।	"	चेष्टारूप कर्मफल भुक्ते ।
	दाष्टान्ति — तथा — आत्मा	— चेष्टारूप — कर्म करोति ।	,	चेष्टारूप कर्मफल भुक्ते ।
मेरट (मूलमात्र)	दृष्टान्त — यथा — शिल्पी	— चेष्टानुरूप — कर्म करोति ।	,	चेष्टानुरूप कर्मफल भुक्ते ।
	दाष्टान्ति — तथा — आत्मा	— चेष्टारूप — कर्म करोति ।	"	चेष्टारूप कर्मफल भुक्ते ।
सम्भाव्य पाठ	दृष्टान्त — यथा — शिल्पी	— चेष्टारूप — कर्म करोति ।	"	चेष्टानुरूप कर्मफल भुक्ते ।
	दाष्टान्ति — तथा — आत्मा	— चेष्टारूप — कर्म करोति ।	"	चेष्टानुरूप कर्मफल भुक्ते ।

दृष्टिमें आ सकता है कि जो जो क्रिया-व्यापार होता है, वह स्वयं चेष्टारूप ही होता है न कि चेष्टानुरूप । क्योंकि क्रिया-व्यापारसे भिन्न चेष्टा कोई स्वतन्त्र वस्तु नहीं होती । अतः दृष्टान्त और दार्ष्टान्त दोनों जगह पर—

“चेष्टारूपमात्मपरिणामात्मक कर्म करोति ।”

ऐसा ही पाठ निर्दोष प्रतीत होता है । यहाँ ‘चेष्टानुरूपमात्मपरिणामात्मक कर्मकरोति’ यह पाठ ठीक नहीं मालूम होता । आ० अमृतचन्द्रकी रचनाका अध्ययन और प्रकरणका मनन करनेके अनन्तर सहज ही यह ख्यालमें आवेगा । चेष्टा कोई अलग-पृथक् हो और क्रिया-व्यापार रूप कर्म कोई स्वतन्त्र हो, ऐसा नहीं है । अतः ‘चेष्टाके अनुरूप’ इस अर्थमें शब्द प्रयोग कोई अर्थ नहीं रखता । इस प्रकार कर्म (क्रियाव्यापार रूप) का खुलासा करते समय ‘चेष्टानुरूपमात्मपरिणामात्मक कर्मफल भुक्ते’—ऐसा पाठ होना चाहिये । क्योंकि सुख-दुख-रूप जो जो कर्मफल होता है, वह पूर्वमें किये गये भले-बुरे (चेष्टारूप) कर्मके अनुरूप होता है । फल कोई चेष्टारूप नहीं होता । ऐसी मेरी धारणा है । यदि माना भी जावेगा, तो कर्मके स्वरूपमें और कर्मफलके स्वरूपमें अन्तर नहीं रहेगा । अतः कर्मको मृनिश्चित रूपमें चेष्टारूप और कर्मफलका स्वरूप स्पष्ट करने समय चेष्टानुरूप ऐसा प्रयोग दृष्टान्त और दार्ष्टान्त-दोनों जगहपर करना योग्य होता । और ऐसा पाठ बम्बई-दिल्ली तथा मेरठकी (सार्ध) नयी प्रथम मुद्रित भी है ।

तालिकाको सूक्ष्मतासे देखनेमें यह सहज स्पष्ट हो जावेगा कि मुद्रित प्रतियोंमें एकत्रता नहीं है । मैं आशा करता हूँ कि विज्ञ अध्यवसायी पण्डितगण इस विषयमें अपना अभिप्राय तथा मनन प्रगट करनेका अनुग्रह करेंगे और प्रकाशक सावधानी पूर्वक आगामी आवृत्तियोंमें सुधार अवश्य करेंगे । जिसमें अर्थग्रहणमें निर्दोषता आवेगी । रसहानि तथा अर्थहानि भी नहीं होगी । क्या ही अच्छा होगा यदि आत्मख्याति के तालबद्ध-लयबद्ध अद्भुतगद्य अशका भी प्राचीन शुद्ध प्रतियोंके आधारसे शुद्ध संस्करण हो ।



## संग्रहवृत्तिके असंग्रहवृत्तिकी ओर

अगरचन्द्र नाहटा, बीकानेर

विश्वके समस्त प्राणियोमे मानव एक विचारशील और विशिष्ट प्राणी है। मनकी विशेष शक्तिके द्वारा उसने नये आविष्कार किये, अनेक प्रकारके चिन्तन और कार्यों द्वारा विष और अमृत घोला। इसीलिये शास्त्रकारोंने मनुष्यको ही सबसे ऊँचे और नीचे पदोका अधिकारी माना। फलतः वह सातवे नरक तक नीचे और ऊँचेसे ऊँचे मोक्ष तकको पा सकता है। मानसिक और शारीरिक शक्तिमें समय-समय पर बहुत अधिक उत्थान और पतन यानी क्रान्ति हुई और उस विकास परम्पराका इतिहास बहुत ही रोचक एवं ज्ञानवर्धक है।

अन्य प्राणियोकी अपेक्षा संग्रह और असंग्रह वृत्ति भी मनुष्योमे ही अधिकसे अधिक परिमाणमे पाई जाती है। संग्रहके साधन और संरक्षणमे उपाय भी सबसे ज्यादा उसीको प्राप्त एवं ज्ञात है और उसीने संग्रहवृत्तिके लाभालाभका सबसे अधिक चिन्तन व अनुभव करके असंग्रह वृत्ति या त्यागकी ओर सबसे अधिक प्रगति की है। प्रस्तुत लेखमें मानवकी इन दोनों प्रकारकी वृत्तियोके विकासका संक्षिप्त इतिहास जैन दृष्टिकोणसे उपस्थित किया जा रहा है, क्योंकि जैनधर्ममें अपरिग्रहको सबसे अधिक महत्त्वका स्थान मिला है। जैन तीर्थंकरों आदिने त्यागकी उच्चतमभूमिकाका स्पर्श किया और प्रत्येक जैनीके लिये परिग्रहका परिमाण तथा इच्छा व मुच्छीका सकोच आवश्यक माना गया है। हिंसा आदिकी तरह ही परिग्रहको पाप और अपरिग्रहको धर्म माना गया।

कोई भी प्राणी जन्म लेते समय शरीरके अतिरिक्त कोई भी वस्तु साथ लेकर नहीं आता। अतः स्वभावतः वह अपरिग्रही-मा है क्योंकि जाते समय भी संग्रहकी हुई कोई भी वस्तु साथ नहीं ले जाई जा सकती। संग्रहवृत्ति मप्रयोजन है। ज्यो-ज्यो मनुष्यकी आवश्यकताये और इच्छाये बढ़ती है, वह अधिकाधिक संग्रहकी ओर प्रवृत्त होता है। और जब संग्रहीत या असंग्रहीत पदार्थोंकी मुछी या ममत्त्वका त्याग कर देता है, तब वह अपरिग्रही, निवृत्त या त्यागी कहलाता है। जैनधर्म निवृत्ति या त्याग प्रधान है। भोगोसे हटकर त्यागकी ओर बढ़ना ही जैनधर्मका सन्देश है क्योंकि भोग व संग्रहवृत्ति चंचलता, विषमता, बन्ध और अशान्तिके कारण है और समत्वका अधिकाधिक विकास जैनधर्मकी साधनाका मुख्य ध्येय है।

जैनग्रन्थोके अनुसार, विश्वके उत्थान और पतनकी प्रधानताको लक्ष्यमें रखते हुए इन युगोको अवसर्पिणी और उत्सर्पिणी नामोसे विभाजित किया गया है। उत्सर्पिणी कालमें क्रमशः उत्थान और अवसर्पिणीमें क्रमशः अवनति होती जाती है। प्रत्येक कालके ६-६ चक्र याने आरे होते हैं। वर्तमानमें अवसर्पिणी याने अवनति काल चल रहा है। प्राणियोका देह मान, आयु शक्ति आदिमें क्रमशः ह्रास होता जा रहा है। प्रथम तीन आरोंके समय क्रमशः ह्रासमान होते हुए भी उनमें जीवन एक साँचेमें ढला हुआ था। वह युगलिक काल था अर्थात् स्त्री और पुरुष युग्मके रूपमें साथ ही जन्म लेते, वयस्क होने पर उनमें स्त्री और पुरुषका सम्बन्ध होता और फिर युगलिकको जन्म देकर ही वे मर जाते। ऐसा कहा गया है कि उस समय शरीर व आयुका परिमाण बहुत अधिक था पर उनकी इच्छाएँ, आवश्यकताएँ, आहार आदि बहुत ही कम थे। कल्पवृक्षोसे ही उनकी आवश्यकताओंकी पूर्ति हो जाती थी। खानेको फल और पहननेको

कपड़े, आभूषण इत्यादिकी पूर्ति दस प्रकारक वृक्षोमे ही हो जाती थी, उन्हें संग्रह करने और संरक्षण करनेकी कोई आवश्यकता व चिन्ता न थी। जब, जो, जितनी आवश्यकता हुई, उन वृक्षों द्वारा उनकी पूर्ति हो जाती। इस तरहका एक साँचेमे ढला हुआ-मा जीवन व्यतीत होनेसे उसे भोग-भूमिका काल कहा गया है। असि, ममि, कृपि आदि कर्मोंकी उत्पत्ति होने पर उत्तरवर्ती समयको कर्मभूमि काल कहा गया है।

ज्यो-ज्यो उन वृक्षोंकी फलदायी शक्ति कम हुई और युगलिकोंकी क्षुधा आदि आवश्यकताये बढ़ी, तो ईर्ष्या, कलह, द्वेष आदि बढ़नेके साथ चोरी और संग्रहवृत्ति भी बढ़ी। परम्परामे प्राप्त अपने वृक्षोंके फलोमे जब उनकी इच्छाओंकी पूर्ति न होती (क्योंकि पहलेकी अपेक्षा वे फल काल कम देने लगे थे), तो दूसरोंके हिस्सेके वृक्षोमे भी लाभ उठानेकी वृत्ति जागी। अब समय एक समान उत्पादन नहीं होनेसे संग्रहकी आवश्यकता भी हो आई क्योंकि जिस समयमें आवश्यकताके अनुरूप सामग्री न मिले, उस समयके लिए कुछ कठिनाई व असुविधा प्रतीत होने लगी। इसमें सभी प्रकारकी अनैतिकता व अपराध भी बढ़े।

क्रमशः तीसरे आरेके अन्तमें ऐसी विषम और क्रान्तिकारी परिस्थितिमें प्रथम तीर्थंकर ऋषभदेवका जन्म हुआ। इन्होंने अपने युगमें एक अपूर्व क्रान्ति की, क्योंकि वह सक्रान्ति काल था। दूसरे मनुष्योंकी मन्तानोंकी अधिकता होनी प्रारम्भ हुई, तो उत्पादनके साधन भी बढ़ाने आवश्यक हो गये। “आवश्यकता ही अविष्कारकी जननी है” के सिद्धान्तानुसार भगवान् ऋषभदेवने कृषि, असि, ममि आदि समस्त कर्म, कला-कौशल स्त्री-पुरुषोंको सिखाया। उन्होंने पुष्पांको बहत्तर और स्त्रियोंकी चौमठ कलाओंको पाठ पढ़ाया। उत्पादन और जनसंख्या-दोनोंकी अभिवृद्धि हुई। अपनी-अपनी शक्ति और बुद्धिके अनुपातमें उत्पादन आदिकी कमी-बेशी होनेमे लोगोंकी आर्थिक स्थितिमें विषमता आई। किसीने अपनी पानमिक व शारीरिक शक्तियोंका उपयोग कर आवश्यकताओंमें अधिक उत्पादनकर बहुत बड़ा संग्रह कर लिया, तो कई व्यक्ति इस क्षेत्रमें पिछड़ गये। इस तरह संग्रहवृत्तिका सूत्रपात हाकर क्रमशः आवश्यकताये बढ़ी और उनमें भी बहुत अधिक इच्छाये बढ़ी। आवश्यकताओंकी पूर्ति तो फिर भी हासिल होती है क्योंकि जीवन भीमि है और शक्तियोंका विकास अपरिमित है। पर इच्छाये तो आकाशके समान अनन्त है। अतः उनकी पूर्ति होना असंभव है। एक इच्छाकी पूर्ति हुई तो दूसरी अनेक प्रकारकी इच्छाये जाग उठेगी। अब संग्रह केवल अपने लिये ही नहीं, परिवार बढ़नेमें सारे परिवारके लिये भी बढ़ाना आवश्यक हो गया। फिर सभी व्यक्ति एक समान उत्पादन कर नहीं सकते, इसलिए जो उत्पादन करनेमें समर्थ है, उन्हें उनके लिए भी चिन्ता होनी स्वाभाविक है। फिर जब मन्तानके प्रति समत्व या मोह बढ़ता गया, तो उन्हें व उनकी मत्तक लिये-इस तरह कई पीढ़ियोंके लिये संग्रह करनेकी प्रवृत्ति ने जार पकड़ा। मनीषी व्यक्तिोंने संग्रहीत धन या पदार्थोंकी तीन शक्तियाँ बतलायी हैं—दान भोग और विनाश। भोगके लिये आय सीमित है और अधिक भोग रोग आदि दोषोंका कारण है, इसलिए दान हमको खूब महत्व दिया गया है, क्योंकि भोग और दानके रूपमें उपयोग न हुआ तो संग्रहका तीसरा भाग विनाश ही होगा, चाहे वह किसी भी तरहमें हो। म्वेच्छासे नहीं, तो अनिच्छामे भी संग्रहीत वस्तुओंका किसी भी तरह छोड़ना होगा ही। अतः उनका दान करके ही सदुपयोग क्यों न किया जाय ?

ऋषभदेवके पहले जो युगलिक जीवन था, उसमें न जतिभोग था, न योग था, न उग्र पाप था, न धर्ममय जीवन था। अनैतिकता व पाप न होकर एक साँचेमे ढला हुआ-मा जीवन था। मनकी कुलपित वृत्तियाँ न थीं। इसलिए उनके लिए देवगति का ही विधान मिलता है। इधर जब पाप प्रवृत्तियाँ पनपी, तो धर्मकी आवश्यकता हो उठी, इसलिए नरक और मोक्षके द्वार खुल गये। कर्ममय जीवनके साथ धर्ममय

जीवनका सम्बन्ध लगा हुआ है। उसी विकसित शक्तिकी दिशा मोड़कर उसे सत्कर्ममें लगा दिया जाय, तो जीवनोत्थान अवश्यम्भावी है। इसीलिये कहा गया है—‘जे कम्मे सूरा ते धम्मे सूरा’। जो अधिकसे अधिक सग्रह कर सकता है, वह अधिकसे अधिक त्याग भी कर सकता है, वृत्ति या शक्तिकी दिशा भर बदलनेकी बात है।

विश्वमें जो भी सघर्ष है, अनीति या अधर्म है, उसका प्रधान कारण सग्रह या ममत्व है। किसी वस्तुपर मैंने अपनापन आरोपित कर दिया, तो उसे मैं दूसरोको न लेने दूँगा, न दूँगा ही। उसके लिए युद्ध, द्वेष, कलह-सभी कुछ किये जाते हैं। जो वस्तु मेरी नहीं है, पर उसे प्राप्त करनेकी इच्छा हो गई, तो उसके प्रति मेरा ममत्व जगा और फिर जिस किसी भी प्रकारसे, दूसरेका विनाश करके भी, उसकी प्राप्तिका प्रयत्न मेरे द्वारा किया जायगा। सभी युद्ध द्वेष, अशान्ति और अनैतिकता इसी परिग्रहपर आधारित है। शान्ति प्राप्तिका उपाय सीमित ममत्वका परित्याग है। जीवनोपयोगी किसी भी वस्तुपर व्यक्ति विशेष या देश विशेषका अधिकार न होकर यदि वह सबके लिए सुलभ हो जाय, व्यक्ति सयम, त्यागकी ओर बढ़ते हुए दूसरोके लिए उन वस्तुओको मुक्त कर दे, उनसे अपनापन हटा ले, तो अशान्ति स्वयं हट जावेगी।

ममत्वको दूर करनेके दो तरीके हैं—ममत्वका परिहार और ममत्वका विस्तार। ममत्वकी ओर बढ़नेके लिए ममत्वका परिहार तो करना ही होगा, पर यदि हम सीमित ममत्वको हटाकर उसका विस्तार करने लगे, समस्त प्राणियोंको अपना परिवार ही मान लें, तो उसका परिणाम भी ममत्वमें ही परिणत होगा। कोई वस्तु हमारी नहीं, सारे समाज, राष्ट्र व देशकी है और हम सब उसीके अंग हैं। या जो भी व्यक्ति है, वे अपने ही हैं, ऐसा मान लेनेसे अलगाव, विषमताका भाव हटकर अशान्तिके कारण नष्ट हो जायेगा। “त्याग करते हुए भोग करो” इस उपनिषद् वाक्यका सन्देश भी यही है कि त्यागका लक्ष्य भुलाया न जाय, भोगोमें आमक्ति बढ़ाई न जाय, वस्तुओं व उनके हम ट्रस्टी बनकर रहे—गान्धीजीका यही सन्देश था।

जैनधर्ममें मुनि जीवनके लिए असग्रही जीवन बितानेके कठोर नियम हैं। कलके भोजनका भी मुनि आज सग्रह करके नहीं रख सकता। उसके लिए रुपये-पैसेका तो स्पर्श भी निषिद्ध है। उच्च जीवनमें तो दिग्गम्बरत्व ही अपनाया जाता है। शरीरके सिवा मयूर-पिच्छी कमण्डलुके समान धर्मोपकरणोंके अतिरिक्त और कोई चीज उसके पास नहीं रहती। यह भिक्षावृत्तिसे आहार ग्रहण करता है, वह भी हाथमें ही। कोई पात्र भी नहीं रखा जाता। दूसरे प्रकारके स्थविरकल्पी साधुओंके आचारमें वस्त्र, पात्र आदि धर्मोपकरणोंकी कुछ छूट रहती है। गृहस्थके लिए सर्व सग या सग्रहका परित्याग सम्भव नहीं, पर उसके लिए भी परिग्रहका परिमाण करना पाँचवाँ अनुव्रत है। वह अपनी इच्छाओंको सीमित कर ले उन्हें आवश्यकताओंसे अधिक बढ़ने न दे। उनको और भी सीमित करनेके लिये अनुव्रतोंके साथ गुणव्रत और शिक्षाव्रत जोड़े गये हैं, जिनमें सुबहसे शाम और शामसे सुबह तकके भोगोपभोगका परिमाण चौदह नियमोंके द्वारा किया जाता है।

जैन मुनियोने वस्तुओपर जो व्यक्तिका ममत्व है उस ममत्वको हटानेका बहुत अधिक प्रयत्न किया है। उन्होंने देखा कि एक-एक इंच भूमिके लिए एक ही माताकी कोखसे जन्मे हुए भाई-भाई भी परस्परमें लड़ते हैं। राजा आदि अधिपति तो उसे अपनी ही बपीती मानते हुए बड़े-बड़े युद्ध तक करते हैं, जिनमें लाखों व्यक्तियोंके प्राणोंकी और लाखों करोड़ोंका धन व वस्तुओका विनाश होता है और जल्दी राजगद्दी प्राप्त करनेके लिए पुत्र पिताको मार डालता है। इस तरहकी बिध्वंसलीलाको देखकर उनका हृदय सिहर उठा और उन भूमिपतियोंको सम्बोधित करते हुए उन्होंने जो मंगलमय वाणी प्रसारित की, उसके दो नमूने

यहाँ दिये जा रहे हैं । अठारहवीं शताब्दीके काव्यर धर्मसिंहने बहुत ही सुन्दर दृष्टान्तों द्वारा 'धरतीकी धणियाप' याने मालकीपन कैसा, इसको सुन्दर ढंगमें प्रचारित किया है

धरतीकी धणियाप किसी ? भोगती किने भू किता, भोगवमी, माहरी माहरी करइ मरे ।

एही तजि पातला उपरि, कूकर मिलि केई ध्रुवै ॥१॥

धप ही धरणी केतुइ धुमि धरि, अपनाइत केई ध्रुवै ।

घोवी तणी शिला परि घोवी हूपति, हू पति करै ह्रुवै ॥२॥

इण हल किया किता पति आगै, परतिख किता किता पर पूठ ।

बसुधा प्रगट दीमती वेश्या झूझो भूप भुजगसू झूठ ॥३॥

पातल सिला वेश्या पृथ्वी, इण च्यारा नी रीति इसी ।

ममता करै मरै सो मूरख कह, चर्ममी धणियाप किसी ॥४॥

एक दूसरे राजस्थानी कविने भी कहा है कि जिस भूमिके लिए तुम इस धन-जनका बेहद सहार करनेपर तुले हुए हो सोचो तो मही कि इस भूमिको कौन साथ लेकर गया है ' बड़े-बड़े राजाओंने इसे अपनामानकर महाभारत जैसे युद्ध किए, पर अन्तमें उन्हें भी जाना पड़ा, पर भूमि तो यही की यही पड़ी रही, कोई भी साथ न ले जा सका

कहो भोम कुण ले गया ?

एण भोम उपरे राम रावण हिण अडीया,

एण भोम उपरे बहु चक्र वै रण पडिया ।

एण भोम उपरे गये बाणवली बारह,

एण भोम उपरे खये खोहण अठारह ।

मौला सोवत मौ मूरिमा, दरजोधन मर्राह दिया ।

एतला राजा होई गया, कहा भोम कुण ले गया ॥१॥

इसी तरह समस्त पौदगालक पदार्थोंको, यथावत शरीर तककी ममताको हटानेके लिए, उन्होंने उनकी विनश्वरता व उनके सग्रह व ममत्व द्वारा होनवाली खराबियोंके विरुद्ध खूब साहित्य लिखा व प्रचार किया और असग्रह वृत्तिकी ओर बढ़नेके लिए प्रेरणा-दायक सन्देश दिया । जरूरत उसके आचरणकी ही है । विश्वकी अशान्तिका मूल कारण यह सग्रहवृत्ति ही है । इसीके कारण हिंसा, असत्य, चोरी, व्यभिचार आदि मारे दुर्गुण, वैर-विरोध एवं युद्ध पनपत हैं । इसीलिए असग्रहवृत्तिकी ओर बढ़ना ही परम शान्तिका मार्ग है । सग्रह, पण्डित व भोग ही भवभ्रमण हेतु है और असग्रह, असग, अपरिग्रह व आमक्ति त्याग ही शान्ति एवं कल्याणदायक है । सुखीजन इसपर स्वयं मोचे, समझे और श्रेयकी ओर बढ़े ।

## विष्णुसहस्रनाम और जिनसहस्रनाम

लक्ष्मीचन्द्र सरोज, एम० ए०, जावरा, म० प्र०

हिन्दुओं के विष्णुसहस्रनाम-स्तोत्रके समान जैनो में भी सहस्रनाम स्तोत्र प्रसिद्ध है। प्रायः दोनों समाजों में भक्तजन प्रतिदिन सहस्रनाम-स्तोत्र पढ़ते हैं। अन्तर केवल इतना है कि हिन्दू समाज में यह स्तोत्र पूजन के पश्चात् पढ़ते हैं और जैन समाज में यह स्तोत्र पूजन की प्रस्तावना में पढ़ते हैं। असुविधा या शीघ्रता के कारण जो जिनसहस्रनाम पढ़ नहीं पाते हैं, वे भी प्रतिदिन जिनसहस्रनाम के लिये अर्ध तो चढ़ाते ही हैं। पर्युषण या दशलक्षण पर्व में तो प्रायः सभी स्थानों पर पूजन की प्रस्तावना में जिनसहस्रनाम पढ़ने की और उसके प्रत्येक भाग की समाप्ति पर अर्घ्य या पुष्प चढ़ाने की भी परम्परा है। यद्यपि जिनसहस्रनाम में जिन भगवान् के और उनके गुणों को व्यक्त करने वाले एक हजार आठ नाम हैं, तथापि इसकी ह्वाति सहस्रनाम के रूप में वैसे ही है जैसे माला में एक माँ आठ मोती या दाने होने पर भी हिन्दू लोग उन्हें सा ही गिनते हैं, अथवा उपलब्ध मतद्वयों में मात माँ से अधिक छन्द होने पर भी उन्हें मात माँ ही गिनते हैं।

प्रस्तुत प्रसंग में उल्लेखनीय यह भी है कि हिन्दू धर्म में विष्णुसहस्रनाम के समान शिवसहस्रनाम या गौपालसहस्रनाम और मोतामहस्रनाम भी मिलते हैं। इसी प्रकार जैनो में भी जिनवाणी में संग्रहीत लघुसहस्रनाम भी पठनार्थ मिलता है।

**मज्ञा और रचयिता** दोनों सहस्रनामों की मज्ञा सार्थक है। विष्णुसहस्रनाम में भगवान् विष्णु के एक हजार नाम हैं और जिनसहस्रनाम में भगवान् जिन के एक सहस्र नाम हैं। विष्णुसहस्रनाम के रचयिता महर्षि वरुण हैं। यह उनके अमर ग्रन्थ महाभारत के आत्मानुशासन पर्व में भीष्म-युधिष्ठिर सम्वाद के अन्तर्गत है। जिनसहस्रनाम-स्तोत्र के रचयिता आचार्य जिनसेन हैं, जो कीर्तिस्तम्भ के सङ्घ अपने आदि पुराण के लिये सुप्रसिद्ध हैं।

**छन्द, प्रस्तावना और समापन** दोनों सहस्रनाम स्तोत्र संस्कृत भाषा के उस अनुष्टुप् छन्द में हैं जो आठ अक्षरों के चार चरणों में बना है। दोनों सहस्रनाम स्तोत्रों में अपनी प्रस्तावना है और अपना समापन है। पर जहाँ विष्णुसहस्रनाम-स्तोत्र की प्रस्तावना में तरह और समापन में बारह श्लोक हैं वहाँ जिनसहस्रनाम स्तोत्र की प्रस्तावना में तीस और समापन में तेरह श्लोक हैं। विष्णुसहस्रनाम में कुल १४२ श्लोक हैं और जिन सहस्रनाम में कुल १६७ श्लोक हैं।

दोनों सहस्रनाम अपने-अपने धर्म और देवता की देन को सँजोये हैं। दोनों की अपनी शिक्षा और संस्कृति है, पर विष्णुसहस्रनाम में जहाँ लौकिक प्रवृत्ति भी लक्षित होती है, वहाँ जिनसहस्रनाम में अलौकिक निवृत्ति ही लक्षित हो रही है। जहाँ विष्णुसहस्रनाम में कर्तृत्वभाव मुखरित हो रहा है, वहाँ जिनसहस्रनाम प्रस्तुत प्रसंग में मीन है। उसमें आद्योपान्त वीतरागता की गुञ्ज हो रहा है। चूँकि दोनों स्तोत्र भक्तिमूलक हैं और भक्ति में भगवान् का आश्रय लेना ही पड़ता है, अतएव विचार के धरातल में दोनों ही सहस्रनाम भक्तिके प्रकाशस्तम्भ हैं। जहाँ विष्णुसहस्रनाम में एकमात्र विष्णु ही सर्वोपरि शीर्षस्थ है, वहाँ जिनसहस्रनाम में सभी जिनेन्द्रों को पूर्णतया सर्वशक्तिसम्पन्न अनन्तदर्शन-ज्ञान-बल-सुखसम्पन्न समझने की

सुस्पष्ट स्वीकृति है। विष्णुसहस्रनाममे वर्णित एक हजार नाम भोष्म युधिष्ठिरको सुनाते हैं, जिन सहस्रनाममें उल्लिखित एक हजार आठ नाम जिनसेन पाठकोके लिये लिखते हैं, पर उन्होंने भी समापनके दसवें श्लोकमें सकेत किया है कि इन नामोंके द्वारा इन्द्र ने भगवानकी स्तुति की थी।

विष्णुसहस्रनामकी प्रस्तावनामें कहा गया है कि विष्णु जन्म, मृत्यु आदि छह विकारोंसे रहित है, सर्वव्यापक है, सम्पूर्ण लोक-महेश्वर है, लोकाध्यक्ष है। इनकी प्रतिदिन स्तुति करने से मनुष्य सभी दुखोंसे दूर हो जाता है

अनादिनिधन विष्णु मवलोकमहेश्वरम् ।

लोकाध्यक्ष स्तवन्नित्य सर्वदुःखातिगो भवेत् ॥

जिन सहस्रनामकी प्रस्तावनामें कहा गया है कि जिनन्द्र भगवान् वीतराग, क्षायिक सम्पद्गृष्टि है। आप अजर और अमर, अजन्म और अचर तथा अविनाशी हैं, अतः आपके लिये नमस्कार है। आपके नाम का स्मरण करने मात्रमें हम सभी परम शान्ति और अतीत सुख-सन्तोष तथा समृद्धि को प्राप्त होते हैं। आपके अनन्त गुण हैं

अजराय नमस्तुभ्य नमस्त्वे अतीतजन्मने ।

अमृत्यवे नमस्तुभ्य अचलायाक्षरात्मने ॥

अलमास्ता गुणस्तोत्रमनन्तास्तावका गुणा ।

त्वन्नाम स्मृतिमात्रेण परमं श प्रशास्महे ॥

विष्णुसहस्रनामके समापनमें कहा गया है कि जो पुरुष परम श्रेय और सुख पाना चाहता हो, वह भगवान् व्याम द्वारा कहे गये विष्णुसहस्रनाम स्तोत्रका प्रतिदिन पाठ करे

इमं स्तव भगवतो विष्णोर्व्यसिनो कीर्तितम् ।

पठेत् य इच्छेत्पुरुष श्रेयं प्राप्नु सुखानि च ॥

जिनसहस्रनामके समापनमें भी आचार्य जिनमेनने लिखा है कि इस स्तोत्रका प्रतिदिन श्रद्धापूर्वक पाठ करने वाला भक्त पवित्र और कल्याणका पात्र होता है। विष्णुसहस्रनाम स्तोत्रका समापन अनुष्टुप् छन्दमें हो हुआ है पर जिनसहस्रनामस्तोत्रका समापन अनुष्टुप्में अन्य छन्दमें हुआ है। दोनों ही स्तोत्र साथ मिलते हैं, अतएव सस्कृतविद् सुधी पाठक ही नहीं, अपितु हिन्दी भाषी भी दोनों स्तोत्रोंका आनन्द ले सकते हैं।

समानता, असमानता एवं कलात्मकता

दोनों सहस्रनामोंमें जहाँ कुछ समानता और असमानता हैं, वहाँ कुछ कलात्मक न्यूनाधिकता भी है। यह उनक रचयिताओंकी अभिरूचि है, पर दोनोंकी भगवद्भक्ति अनन्य निष्ठाकी अभिव्यक्ति करती है। स्थविष्ठ, स्वयम्भू, सम्भव, पुण्डरीकाक्ष, सुव्रत, हृषीकेश, शंकर, धाता, हिरण्यगर्भ, सहस्रशीर्ष, धमयूप जैसे शब्द दोनों स्तोत्रोंमें मिलते हैं। देवताओंकी नामावलीमें ऐसे शब्द आ जाना अस्वाभाविक नहीं है। कारण, एक तो प्रत्येक भाषाके अपने शब्दकोषकी सीमा है और दूसरे एक धर्म, एक व्यक्ति, एक साहित्य, एक सस्कृति अपने अन्य समीपस्थ धर्म, व्यक्ति, साहित्य और सस्कृतिसे प्रभावित हुये बिना रह नहीं सकती है। फिर यह तो भाषा है।

नामावलीकी समानताके सूचक कतिपय उदाहरण यहाँ मर्तक, सजग होकर देखें। प्रत्येक उदाहरणमें प्रथम पंक्ति विष्णुसहस्रनामकी है और द्वितीय तृतीय पंक्ति जिनसहस्रनामकी है। भगवान्के नामोंके आधार



पर भक्तोमे भावनात्मक एकताकी अभिवृद्धिकी बात भी देश और कालको दृष्टिमें रखते हुये निस्सकोच कही जा सकती है ।

- ( १ ) स्वयम्भू शम्भुरादित्य पुष्पकराक्षो महास्वन ।  
श्रीमान् स्वयम्भू वृषभू सम्भव शम्भुरात्मन ॥
- ( २ ) अप्रमेयो हृषीकेश पद्मनाभोऽमरप्रभु ।  
स्तवनार्हा हृषीकेशो जितेन्द्रिय कृतक्रिय ॥
- ( ३ ) अनिर्विण्ण स्थविष्ठोऽमूर्धमयूपो महामख ।  
धर्मयूपो दयारागो धर्मनेमिर्मुनीश्वर ॥
- ( ४ ) अनन्तगुणोजन्तश्रीजितमन्युर्भयापह  
जितक्रोधो जितामित्रो जितक्लेशो जितान्तक ।  
मनोहरो जितक्रोधो वीरबाहुर्विदारण
- ( ५ ) श्रीद शीघ्र श्रीनिवास श्रीनिधि श्रीविभावन ।  
श्रीनिवासश्चतुर्वक्त्र चतुरास्य चतुर्मख ॥

प्रबुद्ध पाठक देखेंगे कि पाचवे उदाहरणकी प्रथम पक्ति और चतुर्थ उदाहरणकी द्वितीय पक्ति पढ़ते हुये लगता है कि एक ही पोशाकमे सड़क पर दो विद्यालयोके विद्यार्थी जा रहे हैं और साहित्यकी दृष्टिसे अनुप्रास अलङ्कार तो सुस्पष्ट हैं ही ।

विष्णुसहस्रनामकी नामावलीमे विभाजन नहीं है, पर जिनसहस्रनामकी नामावली दस विभागोमे विभाजित है । विष्णुसहस्रनामकारने शायद इसलिये विभाजन नहीं किया कि विष्णुके सभी नाम पृथक् पृथक् हैं ही, परन्तु जिन सहस्रनामकारने शायद इसलिये सौ-सौ नामोका विभाजन कर दिया कि जिससे श्लोक पाठमे थकी जनताकी जिह्वाको, वाणोको कुछ विश्राम मिले और अर्ध चढ़ानेमे भी यत्किञ्चि मुखानुभूति हो ।

हिन्दू धर्मकी एक प्रमुख विशेषता समाहार शक्ति भी है । उसमे एक ईश्वरके तीन रूप-ब्रह्मा, विष्णु, महेशकी शक्तियोमे है और विष्णु भगवान्के चौबीस अवतार भी हैं । इनमे ऋषभदेव और बुद्ध भी हैं । इसी उदात्त भावनाका सूचक विष्णुसहस्रनामका निम्नलिखित श्लोक है जिसमे अनेक लोगोका एकत्रीकरण या पुष्पस्मरण किया गया है

चतुर्भुतिश्चतुर्बाहुश्चतुर्व्यूहश्चतुर्गति ।  
चतुरात्मा चतुर्भविश्चतुर्वेद विवेकवान् ॥

इस श्लोकमे राम, लक्ष्मण, भरत, शत्रुघ्न, वासुदेव, सकर्षण, प्रद्युम्न तथा अनिरुद्धको जहा स्मरण किया, वहा मालोक, सामीप्य, सायुज्य, मारूप्य गतिके साथ मन, बुद्धि अहंकार और चित्तको भी दृष्टिमे रखा तथा धर्म, अर्थ काम और मोक्ष परुषार्थोके साथ ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद, अथर्ववेदको भी नहीं भुलाया । यह श्लोक अनुप्रास अलंकारका भी ज्वलन्त निदर्शन है ।

अणुर्बृहत्कृश स्थूलो गुणभृन्निर्गुणो महान् ।  
अधृत स्वधृत स्वास्य प्राग्वशो वशवर्धन ॥

अणु, बृहत्, कृश, स्थूल, गुणभृत, निर्गुण, अधृत, स्वधृत जैसे विरोधी सार्थक शब्दोको अपनेमे समेटे हुये यह श्लोक विरोधाभास अलंकार प्रस्तुत कर रहा है, यह कौन नहीं कहेगा ? विष्णुसहस्रनाममे

तीर्थंकर, श्रमण, वृषभ, वर्धमान शब्दोंका प्रयोग हिन्दी और जैन विद्वानोंके लिये विशेषतया दर्शनीय, पठनीय और चिन्तनीय है

वृषाही वृषभो विष्णुवृषपर्वा वृषोदर ।  
वर्धना वर्धमानश्चविविक्त श्रुतिसागर ।  
मनोजवस्तीर्थकरो वसुरेता वसुप्रद  
आश्रम श्रमण क्षाम सुपर्णो वायुवाहन ॥

जिनसहस्रनाम स्तोत्रमे स्थविष्ठादिशतकका चतुर्थ श्लोक पुन पुन पठनीय है । इसमें भगवान् जिनेन्द्रका गुणगान करते हुये कहा गया है कि जिनेन्द्रदेव पृथ्वीम क्षमावान् है, सलिल-म शीतल है वायुसे अपरिग्रही है, और अग्निशिखा मदृश उर्ध्वधर्मको धारण करनेवाले है । सुप्रसिद्ध उपमानोसे अपने आराध्य उ पमेयकी अभिव्यक्तिकी यह विशिष्ट शैली किसके हृदयको स्पर्श नहीं करेगी ?

शान्तिर्भाक् पृथ्वीमूर्ति शान्तिर्भाक् सलिलात्मक ।  
वायुमूर्तिरसगात्मा वल्लिर्मूर्तिरधर्मधृक् ॥

इसी प्रकार श्रीवृक्षादिशतके आठवेंमें स्याग्रहवे श्लोकामे और महामुन्यादिशतके आरम्भिक छह श्लोकामे कवि-कृत-भषण जिनमेने म, वर्णके शब्दाकी झट्टी लगाकर प्रबुद्ध पाठकोंको भी चमत्कृत कर दिया है । उदाहरणस्वरूप महामुनि तीर्थकर विषयक निम्नलिखित श्लोक देखिये, जो अनुप्रास अलंकारका एक श्रेष्ठतम उदाहरण है

महामुनिर्महामौनी महा ध्यानी महादम ।  
महाक्षमो महाशीलो महायज्ञो महामख ॥

जिनसहस्रनाम-स्तोत्रमे जितने भी श्लोक हैं, वे जिनके ही विषयमे हैं, उनमे योगमूलक निवृत्ति है, भोगमूलक वह लोक प्रवृत्ति नहीं है जो विष्णुसहस्रनामके पुष्पहस, ब्राह्मणप्रिय जैसे शब्दोंके प्रयोगमे है ।

दिग्वासादिशतका प्रथम श्लोक जिनचर्याका एक उत्कृष्ट उदाहरण है

दिग्वासा वातरशनो निर्ग्रन्थो निरम्बर ।  
निष्किञ्चनो निराशसो ज्ञानचक्षुरमोमुह ॥

दिशायें जिनके वस्त्र हैं और जिनका ह्वा भोजन है, जो बाहर भीतरकी ग्रन्थियो (मनोविकारों) मे रहित हैं, स्वयं आत्माके वैभव सम्पन्न होनेमे ईश्वर हैं और वस्त्रविहीन हैं, अभिलाषाओं और आकांक्षाओंसे रहित हैं, ज्ञानरूपी नयनवाले हैं और अमावस्याके अन्धकार मदृश अज्ञान-मिथ्यात्व-दुराचारसे तर हैं, ऐम जिन ज्ञानार्वाध, शीलसागर, अमलज्योति तथा मोहान्धकारभेदक भी हैं । जिन सहस्रनाममे ब्रह्मा, शिव, बुद्ध, ब्रह्मयोनि, प्रभविरण, अच्युत, हिरण्यगर्भ, श्रीगर्भ, पद्मयोनि जैसे नाम भी जिन ( जितेन्द्रिय ) के बतलाये गये हैं ।

जिनसहस्रनाममे जिनको प्रणव , प्रणय , प्राण , प्राणद , प्रणतेश्वर ” कहा गया है । इसके अनुरूप ही विष्णुसहस्रनाममे “वैकुण्ठ, पुरुष प्राण , प्राणद , प्रणव , पृथु ,, कहा गया है । जिनसहस्रनाम स्तोत्रमे जहाँ “प्रधानमात्मा प्रकृति , परम , परमोदय ,, कहा गया है, वहाँ विष्णुसहस्रनाम स्तोत्रमे “योगा-योगविदा नेता प्रधानपुरुषेश्वर ” कहा गया है । जिनसहस्रनाममे “सदागति सत्कृति मत्ता सद्भूति सत्यपरायण ” कहा गया । “सदायोग सदाभोग सदातृप्त सदाशिव ,, भी कहा गया है ।

इस प्रकार दोनों स्तोत्रोंके शब्दों, अर्थों और भावोंमें पर्याप्त साम्य उपलब्ध होता है और यह सकुचित स्वार्थ पर आधारित साम्प्रदायिक व्यासोंहमें ऊपर उठकर भावनात्मक एकता और धार्मिक महिष्णुताकी ओर इंगित करता है। धर्मकी धरा पर जातिका नहीं, गुण और कर्मका ही महत्त्व है। जैनधर्मके प्रचारक तीर्थंकर जैन (वैश्य) नहीं, अपितु क्षत्रिय ही थे।

### अनन्यभक्तिनिष्ठा

त्वमेव माता च पिता त्वमेव, त्वमेव बन्धुश्च सखा त्वमेव।

त्वमेव विद्या द्रविण त्वमेव, त्वमेव सर्वं मम देव देव ॥

यह श्लोक विष्णुसहस्रनामका आमुख ही है पर यह उसमें नहीं है। इसमें जैस भक्तकी भगवान विषयक अनन्य निष्ठाकी अभिव्यक्ति हुई है, वैसे ही जिनसहस्रनामके निम्नलिखित श्लोकमें भी जिनसेन या जिनपत्तकी अनन्यनिष्ठा प्रगट हुई है

त्वमतोऽसि जगद्धन्धु, त्वमतोऽसि जगद्भिषक्।

त्वमतोऽसि जगद्धाता त्वमतोऽसि जगद्धित ॥

सक्षेपमें दोनों ही सहस्रनाम अपनेमें अनन्य निष्ठाको आत्मसात् किये हैं और भगवानके एक नहीं, अनेक नामोंके लिये स्वीकृति दे रहे हैं। दोनों ही प्रतिदान पढ़े जाने पर भक्तोंके लिये लोक-परलोकके कल्याणकी बात कह रहे हैं। सारणी १ में उपरोक्त विवेचनका सक्षेपण किया गया है।

### सारणी १ जिनसहस्रनाम और विष्णुसहस्रनाम

	जिनम०	विष्णुम०
१ रचयिता	जिनमेन	वेदव्यास
२ श्लोक संख्या	१६७	१४२
३ प्रस्तावनामें श्लोक	३३	१३
४ समापनमें श्लोक	१३	१२
५ छन्द	अनुष्टुप्	अनुष्टुप्
६ अलंकार	उपमा, अनुप्रास बहुल	उपमा-अनुप्रास बहुल
७ नाम	१००८	१००८
८ उद्देश्य	परमश्रेय, अलौकिक निर्वृत्ति	परमश्रेय, किंचित् शुभ लौकिक प्रवृत्ति
९ विभाजन	दश अध्याय	—
१० अभिव्यक्ति	वीतरागता	ईश्वरके प्रति कर्तव्यभाव

# Jain Psychology

*Prof T.G. Kalaghatgi, Dharwar (Karnataka)*

The Jain psychology may be considered to be academic and rational psychology. It did not use the method of experiment. It relied on introspection and the insight of the seers. The problems of modern psychology have developed in a more exact and measurable direction. However, it is only possible to show a few similar developments in the psychological investigations in the Jainas, ancient Indian and western thought.

Jainism is a realistic philosophy. It gives a dichotomous division of categories into soul and non-soul, the living and the non-living. From the noumenal point of view, the soul is pure and perfect. It is pure consciousness, it is characterised by *Upayoga*.<sup>1</sup> Upayoga is that by which a function is served. It is also described as that by which a subject is grasped.<sup>2</sup> It is the source of experience. All the three aspects—cognitive, conative and effective, spring from it. Upayoga is of two types—formless, *anākār* and possessed of form or *sākār*. This distinction is analogous to the indefinite and definite cognition, which may in turn, be characterised as 'Darshana' and 'jñāna'.

Attempts have been made to interpret Upayoga as a resultant of consciousness and an inclination arising from it. It would be after to state that upayoga is the conative drive which gives rise to experience. This may be likened to the 'horme' of the modern psychologists.<sup>3</sup> The hormic force determines experience and behaviour. The conscious experience takes the form of perception and understanding. It operates even in the unconscious level of animal behaviour. But the horme expressed and presented by the Jain philosophers could not be presented in terms of modern psychology, because their problems were mainly epistemological tempered with metaphysical speculation. However, they were aware of the fact that there is a purposive force which actuates and determines experience. This is clear from the distinction between 'jñāna' and 'darshana' as *sakar* and *anakar* upayoga. *Cetana* is a fundamental quality of soul. It is pure consciousness, a kind of flame without smoke. It is eternal, although it gets manifested in the course of evolutionary process of life in the empirical sense.

Jainas recognise various forms of consciousness. They make distinction in consciousness as knowing, as feeling and as experiencing the fruits of 'karma' and willing.<sup>4</sup> Conation and feeling are closely allied. As a rule, we have first feeling, next conation and then knowledge.

*The Unconscious* —The idea of the unconscious has been popularised by Freudians. It has developed in two aspects—the psychological and metaphysical. The Jainas were aware of the unconscious. The *Nandisūtra*<sup>5</sup> gives a picture of the unconscious in

the example of earthenpot. The Buddhists also recognised the unconscious life. It is called 'vidhimutta' while 'vidhichitta' is the waking consciousness.

The concept of karma presented by the Jainas may aptly be compared to the collective or the arche types of the collective unconscious, although karma theory has a metaphysical flavour. Jung says that it is possible to find the karma aspect in the arche types of the collective unconscious.<sup>6</sup>

*Sense Experience*.—In the *Pramāṇa Mīmāṃsā*, 'pratyaksha' has been defined as that which is immediate and lucid. 'Indriya Pratyaksha' is the cognition which is immediate and direct and arises out of sense organs. There are five types of sensing organs—visual, auditory, tactual, olfactory and gustatory.<sup>7</sup> But the experience that does not need the sense organs and is immediate, is 'amindriya pratyaksha'. It is the real 'pratyaksha'. It is of three types—'awadhi, manahpariyaya and keval'.

Sense organs are conditions of sense perception. They are instruments in which we get sense experience like the carpenter's axe.<sup>8</sup> Perception of a particular object is, in fact, due to the destruction and subsidence of the knowledge obscuring karmas. It also depends on the competency of the appropriate psychical factor. The psychic factor is the selective attention which may be referred to as mental set. This is possible when all psychic impediments are partially and wholly removed through the destruction and subsidence of knowledge obscuring karmas.

*Stages of Sense Perception*.—The Jainas have made a significant contribution to the analysis of the stages of sense perception. There are four stages in it—avagraha, ihā, avāya and dhāraṇā. The earlier stage like avagraha, develops into subsequent stages and all of them partake of the same essential nature.<sup>9</sup> Avagraha is the first simplest stage in sense experience. It is the stage of sensation. Ihā, cognition of objects in empirical experience is not complete with mere awareness at the sensational stage. It is the tendency towards organising the specific features of the object. It may be referred to as associative integration of sensory elements experienced in the stage of sensation. Avāya leads from the stage of associative integration to the stage of interpretation. Perception is the interpretation of the sensation. The interpretation of sensory experience is through avāya which may be called perceptual judgement as 'this is jar'. It may be compared to the perception involved in the perceptual experience. Dhāraṇā as the stage perception is important in that it forms the final determination of the object, retention of the object thus formed and recognition of the object in future occasions.<sup>10</sup> However, sense perception is concrete psychosis involving these processes which are combined and used to give a coherent experience.

*Supersense Experience*.—The Jainas say that empirical experience is not direct as it is acquired indirectly through the sense organs and mind. It is 'indriya pratyaksha'. But the soul in its real nature, is pure, perfect and coincident. The knowledge of the soul is vitiated by the veil of karma. Once the veil is removed, it gets perfect knowledge directly without the help of sense organs and the mind. That is supernatural.

perception. This consists of three types—avadhi, manahparyaya and kevala. In avadhi, we apprehend objects which are beyond the reach of the sense organs. However, in avadhi, we perceive only such things as have form and shape.<sup>11</sup> Things without shape or form like soul and dharma cannot be perceived by it. This can be compared with clairvoyance. Modern psychical researches have provided examples of this type of experiences. Prof Rhine carried out experiments with a pack of zener cards and arrived at astonishing results. The psychic phenomenon called French sensitiveness, sometimes called psychometry, may be included as a form of avadhi although in psychometry, sense organs and mind to play a part.

Āvashyaka Nirayukti gives a description of Manahparyaya as cognition of the mental states of others without the instrumentality of the sense organs and mind. This type of cognition is not common and not possible for all. The homeless ascetics acquire this capacity through merit and by the practice of physical and mental discipline only in this karma bhūmi. Even the Gods are not competent to get it.

In the west, Prof. Oliver Lotze carried out experiments on telepathy when he was professor of physics. The Duke University has been foremost in the study of these problems. At present, extra sensory perception like clairvoyance and telepathy is accepted as a fact.

Jainas declare that the soul in pure form is pure consciousness and knowledge. But it is obscured by the veil of karma just as one is obscured by the clouds. When such a veil is removed, omniscience dawns that is 'kevala Jñāna', a stage of perfect knowledge and of kaivalya. It is gained by the total destruction of four types of karmas. The total destruction of mohaniya karma is followed by a short interval of time called 'muhurta', which is about 48 minutes. Then the other karmas are also destroyed. The soul shines in all its splendour and attains omniscience. It intuits all substances with all their modes. Nothing remains unknown in omniscience. It is the perfect manifestation of the pure and the real nature of the soul when the obstructive and obscuring veils of karma are removed.<sup>12</sup>

#### *References*

- 1 Tattvārthadhigama Sūtra 2.9 and Bhāṣya on the same Panchāstikāya Sār, 27, Dravyasamgraha Jīvo Upayogamae,
- 2 Gommat's Jivkānda, chapter xx, 672
- 3 Kalaghatgi, T.G. Some Problems in Jaina Psychology, 1961
- 4 Panchāstikāya Sār, 38
- 5 Nandisūtra, 34
- 6 Jung, G.G. Two Essays in Analytical Psychology, page 76, see footnote
- 7 Pramāṇa Mīmāṃsā 1,1,29 and commentary
- 8 ibid, 1,1,21 and commentary
- 9 ibid 1,1,29 and commentary
- 10 Tattvārtha Sūtra Bhāṣya 1,15
- 11 Nandi Sūtra, 46
- 12 Āvashyaka Nirayukti, 77,

## जैन मनोविज्ञान

प्रो० टी० जी० कालाघाटगी, धारवाड़ (कर्नाटक)

जैन मनोविज्ञान को बौद्धिक एवं तार्किक मनोविज्ञान माना जा सकता है। इसका विकास प्रयोगों पर आधारित नहीं है, इसके परिणाम आज के मनोविज्ञान की तुलना में अधिक यथार्थ तथा मापनीय भले ही न लगे, फिर भी इससे प्राच्य और पाश्चात्य अनेक मनोवैज्ञानिक विचारधाराओं का कुछ साम्य प्रदर्शित किया जा सकता है। जैन मनोविज्ञान का विकास जैन मनोषियों की सूक्ष्म अन्तर्दृष्टि का परिणाम है।

‘तत्वादी जैन दर्शन में जीव को उपयोगमयी बताया गया है। यह ज्ञान-दर्शनात्मक है और अनुभूति का माधन है। यह आधुनिक मनोविज्ञानियों के प्रयोजनवादी ‘होर्मे’ के समकक्ष है। यह एक शक्ति है जो अनुभव और व्यवहार को निर्धारित करती है। लेकिन उपयोग तो बौद्धिक और आध्यात्मिक प्रक्रिया है। जैन अनुभूति क्रियावृत्ति एवं ज्ञान की शृङ्खला मानते हैं। जीवके अतिरिक्त, जैन अचतनको भी मानते हैं, जिसका विकास आध्यात्मिक और मनोवैज्ञानिक दोनों रूपों में हुआ है। कर्म सिद्धान्त इसका एक रूप है जिसमें कुछ आध्यात्मिकता भी है।

हमारे लिए ज्ञान के दो स्रोत हैं इन्द्रिय प्रत्यक्ष और अनिन्द्रिय प्रत्यक्ष। शरीर के पाँच संवेदनशील अवयवों के माध्यम से हमें तत्काल साक्षात् ज्ञान होता है। यह ज्ञानावरणी कर्म के क्षय से होता है। इसमें कुछ मानसिक घटक भी कार्यकारी होता है। यह इन्द्रियजन्य ज्ञान अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा के रूप में चार चरणों में होता है। हमारे अनुभवों को सगत बनाने में इन चारों चरणों का समुक्त योगदान रहता है।

जैन का कथन है कि इन्द्रियों से प्राप्त ज्ञान मीठा नहीं होता। शुद्ध आत्मा या जीव को ही कर्मपट पूर्णतः दूर होने पर इन्द्रिय और मन की सहायता के बिना ही मीठा ज्ञान होता है क्योंकि शुद्ध जीव ज्ञान-दर्शनमय है। शुद्ध जीव के ज्ञान को ‘अधिसामान्य अवगम’ कहते हैं। यह अवधि, मन पर्यय और केवल के रूप में तीन प्रकार का होता है। अतीन्द्रिय ज्ञान एवं दूरबोध के रूप में अवधि और मन पर्ययको आज की भाषा में समझा जा सकता है। आठों कर्मों के निराकरण के बाद केवल ज्ञान या सवज्जता प्राप्त होती है। इसके अन्तर्गत सभी पदार्थों की सभी पर्यायों का अन्तर्ज्ञान होता है। वर्तमान मनोविज्ञान में इस अन्तर्ज्ञान के समकक्ष अभी कोई तथ्य सामने नहीं आया है।



## बोधकथा

### कहाँ तक आपका शासन व अधिकार ?

नेमीचंद्र पगेरया, बबई

उन दिनों मिथिलामें राजा जनकका राज्य था। राजा जनक अपनी न्याय प्रियता और घम प्रेमके लिये दूर दूर तक प्रसिद्ध थे। वे वैराग्य और निस्पृहिताके आदर्श माने जाते थे। अपनी देह तकको वे पर जानते थे और उसके प्रति भी उदासीन रहते थे। इसी कारण विद्वान उन्हें विदेह सम्बोधित कर बहुसम्मान किया करते थे। वास्तवमें, वे घरमें ही वैरागकी जीवन मूर्ति थे।

उनके राज्यमें चार विद्यापीठ व अनेक गुरुकुल थे। एक समय दो गुरुकुलके ब्रह्मचारियोंमें आपसमें वाद-विवाद हुआ, फिर हाथापाई और मारपीट होने लगी। अन्तमें एक गुरुकुलके स्थानको क्षति करनेकी शिकायत राज-अधिकारियों तक पहुँची। फलतः उनका एक प्रमुख नेता बटको आरक्षणने कैदकर राजा जनकके सामने प्रस्तुत किया। जब उस नयुवक निर्भीक चरने काथित आरोप स्वीकार किया, तो राजा जनकन उस अपने राज्यमें बाहर निकालनेका कड़ा दण्ड सुना दिया।

बटु शास्त्रज्ञ भी था। वह विनम्रतामें बोला “ह राजन मझ पहिले बताइये कि आपका शासन व अधिकार कहाँ तक ह जिमस कि मै उस शासनकी सीमामें परे चला जाउँ।” दरबारियोंकी दृष्टिमें यह प्रश्न साधारण था, किन्तु राजा जनक अगाधारण विद्वान थे और व गोच समझकर ही उत्तर दिया करते थे। उन्होंने सोचा, तो पाया कि प्रकृतिक जल, थल, नभ, सूर्य, चन्द्र आदि अनेक उनके शासन व अधिकारमें परे हैं। व सब एकदम स्वतन्त्र ह। फिर साचा, ता पाया कि उनके भवन, उपवन व कोष वन भी पर हैं जिमका बतन व परिवतन उनके अधिकारमें नही ह। फिर पुरजन, परिजन व स्वजन की बात ही क्या। वे ता स्पष्ट पर हैं। फिर और भी गहराईमें उतरे, ता पाया कि उनका स्वयका तन, यावन और जीवन-क्षण भी उनके शासन व अधिकारमें घेरम नही ह। यह तथ्य जानकर उनका मुखमण्डल गम्भीर हो गया। फिर बटुमें गीरे बोले, “हे विद्वान बटु, तुमने ऐसा प्रश्न पूछ ह कि मै निरन्तर-मा हो गया ह। मच पूछो, तो मेरे शासन और अधिकारमें न कोई भू-कण ह और न तुच्छ तृण और न स्वल्प क्षण ही है। इन्हें अपना व अपन शासनका मानना केवल अज्ञान और अहंकार ह।”

वह बटु विनय पूर्वक बोला, “हे समझ राजन्, आपने प्रत्येक शब्द परमार्थमें डूबे खरे गत्य है, किन्तु मै तो आपकी दण्ड व्यवस्थाकी प्रतीक्षा में ह।”

राजा जनक धीरे और गम्भीर वाणी में बोले, “तो सुनो, बटु तुम अपने गुरुकुल जावो और पठन-पाठनमें चित्त दो। बस, याद रखा कि आत्मन प्रतिकूलानि परेषा न समाचरेत्। तुम शान्तिमें अध्ययन चाहत हो, तो दूसरोंके प्रति भी उसक प्रतिकूल आचरण न होने दो।”

वह बटु विनयपूर्वक बोला, “ह महाभाग, मै प्रतिज्ञा करता हूँ कि आपकी आज्ञाका जीवन पर्यंत अक्षरशः पालन करूँगा।” और वह राजाको योग्य नमस्कार कर जपने गुरुकुलकी ओर गया।

राजावे जान-नशु बटुक निमित्तमें खुटे और बटुकी आचरण दष्टि राजाके निमित्तमें खुली। मच हैं—परस्परोग्रहो जीवनासु। वही बटु एक दिन मिथिलाका परम विद्वान व राजपुरोहित हुआ।



## रत्नकरण्डश्रावकाचारमें प्रोषधोपवास चर्चा

रतनलाल कटारिया, केकडी राजस्थान

परीक्षाप्रधानी आचार्य समन्तभद्र का रत्नकरण्डश्रावकाचार नामक ग्रन्थ जैनाचार विषयक एक महत्वपूर्ण कृति है जिस प्रायः आगमके समान कोटिका माना जाता है। इसकी विषयवस्तु 'चारित्त खलु धम्मो' पर आधारित है। यह अनेक स्थानोंसे अनेक रूपमें प्रकाशित हुआ है, पर हम यहाँ बौर सेवा मन्दिर, दिल्लीसे प्रकाशित प्रतिका आधार पर ही उसमें वर्णित प्रोषधोपवास सम्बन्धी कुछ चर्चा करेंगे। इसका १०९ वां श्लोक, पृष्ठ १४६ निम्न प्रकार है

चतुराहारविमर्जनमुपवास प्रोषध सकृद् भुक्ति ।

स प्रोषधोपवासो यदुपोष्यारभमाचरति ॥ १०९ ॥

“चार प्रकार का आहार त्याग उपवास है, एक बार का भोजन प्रोषध है और उपवास करके आरम्भ का आचरण करना प्रोषधोपवास है।”

इस श्लोकाथ का आधार पर टीकाकारने अपनी प्रस्तावनामें इस श्लोकके शेषक होन का सन्देह किया है। उनका मतानुसार ग्रन्थमें प्रोषधोपवास को कथन १०६ वे श्लोकमें किया है

पवण्यष्टम्या च ज्ञातव्य प्रोषधोपवासस्तु ।

चतुरम्यवहार्याणां प्रत्यारख्यान सद्विच्छामि ॥ १०६ ॥

इसमें बताया गया है कि पवणी (चतुर्दशी) तथा अष्टमी में सद्विच्छामे जो चार आहार का त्याग किया जाता है, उस प्रोषधोपवास समझना चाहिये। टीकामें भी निम्न वाक्यके द्वारा इसे लक्षण ही सूचित किया है—अथदानी प्रोषधोपवासलक्षण शिक्षाव्रत व्याचक्षाण प्राह—। इसके बाद चतुराहार विसर्जन श्लोकमें भी प्रोषधोपवास का लक्षण बतलाया गया है। इसकी उत्थानिकामें टीकाकारने लिखा है अधुना प्रोषधोपवासस्तल्लक्षण कुवन्नाह। परन्तु प्रोषधोपवासका लक्षण तो पहिले ही किया जा चुका है, फिरमें उसकी क्या जरूरत हुई, इसका कोई स्पष्टीकरण टीकामें नहीं है। इसके सिवा, धारणक और पारणकके दिनमें एक भुक्तिकी जो कल्पना टीकाकारने की है, वह उसकी अतिरिक्त कल्पना है। प्रोषध का अर्थ सकृद् भुक्ति और प्रोषधोपवासका अर्थ सकृद् भुक्ति पूर्वक उपवास—किसी अन्य ग्रन्थमें देखनेमें नहीं आया। यह अर्थ प्रोषध-

१ मुस्तार सा० ने जो सद्विच्छामिः पाठ माना है, वह ठीक नहीं है। सद्विच्छामि पाठ देकर यह बताया है कि किसी मास विशेषकी अष्टमी-चतुर्दशीको ही उपवास करनेका नियम नहीं है, प्रत्युत जीवन पयतकी अष्टमी-चतुर्दशीको उपवास करनेका नियम है। इच्छामि का विशेष अर्थ है—कोरा चार आहारोंका त्याग ही उपवासमें पर्याप्त नहीं है, किन्तु आहारादिकी इच्छा, विषय कषायोंका त्याग प्रत्याख्यानके साथमें आवश्यक है। मुस्तार सा० ने मत् इच्छाका विधान किया है किन्तु ग्रन्थाकार मत् और असत्—सभी प्रकारकी इच्छाओंका यहाँ परित्याग करवा रहे है। अन्य ग्रन्थकारोंने भी इस प्रसंगमें सदा पाठ ही माना है। अतः यहाँ सद्विच्छामि पाठ ही होना चाहिये।

प्रतिभाके श्लोक १४० के भी विरुद्ध है। अतः यह चतुराहार विसर्जन श्लोक आश्चर्य नहीं, जो ग्रन्थमें किसी तरह प्रक्षिप्त हो गया हो और टीकाकार को उसका ध्यान भी न रहा हो।

इस श्लोक पर और भी कुछ विद्वान इसी तरहके क्षेपक होने का आरोप करते हैं, किन्तु मेरे विचार में यह सब ठीक नहीं है। यह श्लोक मूल का ही अंग है और स्वामी समन्तभद्रकृत ही है। किसी भी प्राचीन अर्वाचीन प्रतिमे इस श्लोक का अभाव नहीं पाया जाता। अगर यह क्षेपक है, तो यह दूसरे किस ग्रन्थका मूल श्लोक है और कौन इसका कर्ता है, यह स्पष्ट होना चाहिये। अन्यथा किसी श्लोकको क्षेपक कह देना अतिसाहस है।

इस श्लोक की रचना शैली एक विशेषता को लिये है जो इसे समन्तभद्र की ही कृति सिद्ध करती है। इसमें जो लक्षण बाधने का ढग है, वह रत्नकरण्डश्रावकाचारके सिवा अन्य किसी भी श्रावकाचारमें नहीं पाया जाता। इसकी अनिवार्यता निम्न है—इसमें यद्के साथ 'आचरण' शब्द न दकर 'आचरति' क्रिया दी है और यद् की जोड़का स शब्द देकर लक्षण बाधा है। यह शैली रत्नकरण्डश्रावकाचारमें अन्यत्र भी पाई जाती है, यथा,

- (१) न तु परदारान् गच्छति न परान् गमयति च पापभीतेर्यत् ।  
सा परदारनिवृत्तिः, स्वदारमन्तोषनामापि ॥ ५९ ॥
- (२) निहित वा पतित वा, मुविस्तुत वा परस्वमविसृष्ट ।  
न हरति यन्न च दत्ते तद्वृक्षजौर्यादुपारमणम् ॥ ५७ ॥
- (३) स्थूलमलीक न वदति न परान्वादयति सत्यमपि विपदे ।  
यत्तद् वदन्ति सन्तः, स्थूलमृषावादवैरमणम् ॥ ५५ ॥
- (४) सकल्पात्कृतकारितमननाद् योगत्रयस्य चरमत्वात् ।  
न हिनस्ति यत् तदाहुः, स्थूलब्रह्माद्विरमण निपुणा ॥ ५३ ॥
- (५) अन्यूनमनतिरिक्त याथातथ्यं विना च विपरीतात् ।  
नि सन्देह वेद यदाहुस्तज्ज्ञानमार्गमिन् ॥ ४२ ॥
- (६) स्वयं शुद्धस्य मार्गस्य बालाशक्तजनाश्रयाम् ।  
बाध्यता यत्प्रमाजन्ति, तद्वदन्त्यपगूहनम् ॥ १५ ॥

इसतरह यह सुतरा सिद्ध है कि यह श्लोक क्रमाक १०० रत्नकरण्डश्रावकाचार का ही अंग है और स्वामी समन्तभद्रकृत हो है। अब जो आपत्तियाँ की गई हैं उनका भी निरसन निम्न प्रकार किया जा सकता है

(१) टीकाकारने जो श्लोक १०६ की उत्थानिकामें 'प्रोषधोपवासलक्षण शिक्षाव्रत प्राह' लिखा है, वह ठीक है। उसका अर्थ यह है कि प्रोषधोपवास नामके शिक्षाव्रत का कथन करते हैं। शिक्षाव्रतके चार भेद हैं। उनमेंसे यहाँ प्रोषधोपवास नामके शिक्षाव्रत का कथन किया है। अतः नाम या भेद अर्थमें यहाँ लक्षण शब्द का प्रयोग किया गया है। यही शैली आगेके वैयावृत्त शिक्षाव्रत की उत्थानिकामें इस प्रकार दी है "इदानीं वैयावृत्यलक्षणशिक्षाव्रतस्य स्वरूपं प्ररूपयन्नाह ।" श्लोक १०९ की टीकामें चतुराहार पदकी व्याख्या इस प्रकार की है—चत्वारश्च ते अहाराश्चाशन-पान-स्वाद्यलेह्यलक्षणा । इसमें भी लक्षण शब्द भेद अर्थमें ही दिया है।

श्लोक न० १०९ की उत्थानिकामें जो “प्रोषधोपवामस्तल्लक्षण कुर्वन्नाह” लिखा है, उसका अर्थ है कि “प्रोषधोपवास” ऐसा जो पद है उसका लक्षण कहते हैं।” इस तरह दोनों उत्थानिका वाक्य अपनी जगह सही हैं। दोनोंका अर्थ जुदा जुदा है, अतः पुनरुक्तिका आराप मिथ्या है।

(२) श्लोक न० १०६ में ‘पर्वण्यष्टम्याच’ पदमें पर्वणी मूल शब्द बताया गया है, यह गलत है। मूल शब्द पर्वन् (नपुमक लिंग) है उसका सप्तमी विभक्तिके एक वचनमें पर्वणि रूप बनता है जबकि पर्वणी शब्दमें ईकार बड़ा है और वह स्त्रीलिंग शब्द है तथा यह प्रथमा विभक्तिका द्वि वचन है। अगर वह यहा होता, तो ‘पर्वण्यमष्टम्या च’ ऐसा पद बनता। इसमें छन्दोभंग ही होता। अतः यह ठीक नहीं है। टीकाकार ने भी मूल शब्द पर्वन् ही माना है और उमी का अर्थ चतुर्दशी किया है। उमी का सप्तमीके एक वचनमें पर्वणि रूप दिया है। (३) श्लोक न० १०९ में जो प्रापयका अथ सकृद्भुक्ति दिया है, उमीके आधारसे टीकाकारने धारणक और पाणनके दिन एकाशन की बात कही है। उनकी यह कोई निजी कल्पना नहीं है। प्रोषधका अर्थ सकृद्भुक्ति अन्य ग्रन्थोंमें नहीं पाये जानेसे ही वह आपत्तिके योग्य नहीं हो सकता। समन्त-भद्रके ऐसे बहुतसे प्रयोग हैं जो अन्य ग्रन्थोंमें नहीं पाये जाते। जैसे

चेत कलुषयता श्रुतिरवधीना दुश्चतिर्भवति ॥ ७९ ॥

रत्नकरण्ड श्रावकाचारके इस श्लोकमें अवधि शब्द शास्त्र अर्थमें प्रयुक्त किया गया है, यह अनूठा है।

(आ) चौथा शिक्षाव्रत वैयावृत्य बताया है और उमीमें अर्हतपूजा को गर्भित किया है (श्लोक ११९)। यह निगला है।

(इ) श्लोक क्रमाक ९७ के आममयभुक्तिमुक्त पदमें आये समय शब्दकी जो व्याख्या श्लोक ९८, “मूर्ध्निमृष्टिवासो बन्ध पयकबन्धन चापि। स्थानमुपवेशन वा समय जानन्ति समयज्ञा,” में की गई है, वैसी अन्यत्र नहीं पाई जाती।

(ई) श्लोक न० २४ में गुरुमूढताके लिये पाखण्डिमोहनम् शब्द का प्रयोग भी अद्वितीय है।

(उ) श्लोक न० १८७ में मुनिवन, भिक्ष्याशन, चेल, खण्डधर आदि कथन भी अनुपम है।

(ऊ) स्वयम्भून्तोत्रम् चारित्रिके लिये उपेक्षा शब्दका प्रयोग श्लोक ९० में किया गया है।

(ऋ) आज सामायिक शब्दका ही प्रचार है, किन्तु इस अर्थमें रत्नकरण्डश्रावकाचारमें सर्वत्र सामयिक शब्दका ही प्रयोग किया गया है, कही भी सामायिक शब्दका नहीं। यह भी एक विशेषता है।

(४) श्लोक १०९ प्रोषधप्रतिमाके श्लोक १४० के विरुद्ध बताया जाता है, यह भी ठीक नहीं है क्योंकि प्रोषधप्रतिमाके श्लोकमें जो प्रोषधनियम विधायी पद दिया है, उसके नियम शब्दके अन्तर्गत श्लोक १०६ में ११० तकका मारा प्रोषधोपवामका कथन आ जाता है। अतः यह श्लोक १०९ किसी तरह विरुद्ध नहीं पड़ता, अपितु उसका पूरक ठहरता है।

अब मैं श्लोक १०९ के अर्थ पर आता हूँ। आज तक इस श्लोकका पूरा वास्तविक अर्थ सामने न आ पानेसे यह श्लोक लोगोको कुछ अटपटा सा लगता है। मैंने इस पूरे श्लोकका जो अर्थ निश्चित किया है, वह इस प्रकार है, विद्वान् इस पर गम्भीरतासे विचार करे

इस श्लोकमें कोई भी पाठान्तर नहीं पाया गया है। मिर्फ कार्तिकेयानुप्रेक्षा की संस्कृत टीकामें शुभचन्द्राचार्यने इसके चतुराहारविसर्जन पदकी जगह चतुराहारविवर्जन पद दिया है, जो सामान्य शब्द भेदको लिये हुये हैं, किसी अर्थ भेदको लिये हुए नहीं।

लेखके प्रारम्भमे जो इस श्लोकका अर्थ दिया गया है, उसमे पूर्वाद्धिका अर्थ तो ठीक है, किन्तु उत्तराद्धिका अर्थ ठीक नहीं है। क्योंकि उत्तराद्धिके अर्थमे जो उपवास करके आरम्भका आचरण करना प्रोषधोपवास है, ऐसा बताया है, उसके अनुसार कोई ग्रन्थकार आरम्भ करनेका उपदेश नहीं दे सकता और न ऐसा प्रोषधोपवासका लक्षण कहा जा सकता है।

मेरे विचारमे 'स प्रोषधोपवासो यदुपोष्यारम्भमाचारति' इस उत्तराद्धिके उपोष्यारम्भ पदका अर्थ उपवास-सम्बन्धी आरम्भ-अनुष्ठान लेना चाहिये। योगसारप्राभृत ( अमितगति प्रथम कृत ) के श्लोक १९ अधिकार ८ मे आरम्भ शब्दका अर्थ धर्मानुष्ठान दिया है। उपवासमे सम्बद्ध हो जाने पर आरम्भ अपने आप धर्मानुष्ठान हो जाता है। यहाँ उपवास विषयक आरम्भके आचरणको प्रोषधोपवासका लक्षण बताया है। ग्रन्थकारने इस श्लोकमे और इसमे पूर्वके तीन श्लोकमे जो उपवासविषयक कत्तव्य बताये हैं, वे सब इस उपोष्यारम्भ पदमे आ जाते हैं। इस छोटेमे पदमे उपवास सम्बन्धी सारे क्रियानुष्ठान गर्भित कर लिये गये हैं, इसीमे इस लक्षणात्मक श्लोकको अन्तमे रखा है। उपोष्यारम्भ पदके द्वारा प्रकाशान्तरमे ग्रन्थकारने यह भी सूचित किया है कि यहाँ अन्य सब गार्हस्थिक आरम्भ त्याज्य है। मिर्क आहारका त्याग करना ही उपवास नहीं है, किन्तु लौकिक आरम्भोका त्याग करना भी साथमे आवश्यक है। ऐसा अन्य ग्रन्थकारोंने भी इस प्रसंगमे लिखा है

( क ) पुरुषार्थसिद्धयुपाय—मुक्तसमस्तारम्भ ( श्लोक १५२ )

( ख ) अमितगति श्रावकाचार-विहाय सर्वमारम्भमसयमविवर्धक ( १२।१३० ) सदोपवास परकर्म-मुक्त्वा ( ७।७० ), सदनारम्भनिवृत्तैर्गृहाश्चतुष्टयं मदा हिन्वा ( ६-८८ )

( ग ) सकलकीर्तिकृत सुदर्शन चरित—त्यक्त्वाग्भगृहोद्भव ( २।७२ )

( ण ) रङ्गधूरिचित पामणाह चरित-सर्व किञ्चिद् आरम्भकर्म ( ५।७ )

( ट ) जयमेनूकृत वर्मरत्नाकर-आरम्भजलपानाम्या मुक्तोऽनाहार उच्यते ( १३० )

( च ) रत्नकरण्डश्रावकाचारक श्लोक १०७ मे भी उपवासमे आरम्भका त्याग बताया है।

उपोष ( उप + उप् ) शब्द उपवासका पर्यायवाची है, इसके आगे योग्य अर्थमे यत् प्रत्यय करने पर उपोष्य बना है। वही यहाँ उपोष्यारम्भ पदमे समझना चाहिये। "उपवास करके" इस अर्थका वाची शब्द यहाँ ग्रहण नहीं करना चाहिये।

सूचित श्लोकके पूर्वाद्धिके जो प्रोषधका अर्थ ग्रन्थकारने सकृद् भुक्ति दिया है, उसका समर्थन इसी ग्रन्थके 'सामयिक बहनीयाद् उपवास' चैक भुक्ते वा' मे भी होता है। इसमे बताया है कि एक भुक्ति और उपवास अर्थात् प्रोषधोपवासके दिनोमे सामयिकको दृढ करना चाहिये। श्लोकमे जो वा शब्द दिया है, उसका तात्पर्य यह है कि सामयिकको अन्य विशेष दिनोमे भी दृढ किया जाना चाहिये। इस श्लोकमे जो उपवास और एक भुक्ति अलग-अलग पद दिये हैं, वे उपवास और प्रोषध अर्थात् प्रोषधोपवासके वाची हैं। इससे प्रोषध सकृद् भुक्ति इस पदका अच्छी तरह समर्थन होता है और यह श्लोक समन्तभद्रकृत ही है, यह भी सम्यक् सिद्ध होता है। जिन्होंने प्रोषधका अर्थ पर्व किया है, वे ग्रन्थकार प्रोषधोपवास शब्दमे आठ प्रहारका ही उपवास अभिव्यक्त कर सके हैं। १२ और १६ प्रहरके उपवासके लिये उन्हें अतिरिक्त श्लोकोंकी रचना करनी पड़ी है। इसके विपरीत, स्वामी समन्तभद्रने प्रोषधका सकृद्भुक्ति अर्थ करके इसके बल पर प्रोषधो-

पवाम शब्द मात्रसे ही १२ और १६ प्रहरके उपवामका कथन अभिव्यक्त कर दिया है। यह उन जैसे प्रवचन-पटु अद्वितीय रचनाकारका ही काम है।

इस प्रसंग में संस्कृत टीकाकारने जो आरम्भका अर्थ सङ्कदभुक्ति किया है, वह भी अनोखा है और शब्दशास्त्रादिक से किसी तरह सगत नहीं है।

पं० आशाधरजी ने सागारधर्मामृत के अध्याय ७ श्लोक ५ तथा उसके स्वोपज्ञभाष्यमें प्रोषधोपवास के चार भेद किये हैं—आहारत्याग, अग सस्कारत्याग, सावद्यारभत्याग, और ब्रह्मचर्य ( आत्मलीनताका पालन )। इसी प्रकारका कथन श्रावक प्रज्ञप्ति और प्रणमरतिप्रकरणादिकी टीकामें श्वेताम्बराचार्योंने भी किया है। इस दृष्टि से जब मैंने रत्नकरण्डश्रावकाचारका अध्ययन किया, तो उसके प्रोषधोपवास विषयक श्लोक १०६ से १०८ में मुझे ये चारो भेद परिलक्षित हुये हैं। जिसका खुलासा इसप्रकार है

पर्वप्यष्टम्याच ज्ञातव्य प्रोषधोपवासस्तु ।  
चतुरस्यवहार्याणा प्रत्याख्यान सदेच्छाभि ॥ १०६ ॥

इस श्लोकमें आहारत्यागका कथन है।

पचाना पापानामल क्रियारभगघपुष्पाणाम् ।  
स्नानाजन-नग्नानामुपवामे परिहृति कुर्यात् ॥ १०७ ॥

इस श्लोक में अगसस्कारत्याग तथा सावद्यारभत्याग का कथन है।

धर्मामृत सतृष्ण श्रवणाम्या पिबतु पाययेद्दान्यान् ।  
ज्ञानध्यानपरो वा भवतूपवसन्नतन्द्रालू ॥ १०८ ॥

इस श्लोक में ब्रह्मचर्य ( आत्मलीनता, ध्यान ) का कथन है।

सम्भवतः इसीके आधार पर उत्तरवर्ती दिगम्बर तथा श्वेताम्बर ग्रन्थकारो ने उक्त चार भेदों की परिकल्पना की है। वस्तुतः इस १५० श्लोक परिणाम छोटे में ग्रन्थमें स्वामी समान्तभद्रने सागरमें भर दिया है। इस ग्रन्थ को जितनी बार पढ़ो उतनी ही बार कुछ नया ज्ञातव्य पाठकको अवश्य मिलता है। इसकी यह विशेषता अन्य श्रावकाचारों में प्रायः नहीं पाई जाती।

इस ग्रन्थ क अन्य कुछ श्लोकों पर भी कतिपय विद्वान् क्षेपकत्वका सन्देह करते हैं। प्रमगोपात्त यहाँ उनकी भी चर्चा उपयुक्त होगी

मातगो धनदेवश्री वारिषेणस्तत पर ।  
नीलो जयश्च सम्प्राप्ता पूजातिशयमुत्तमम् ॥ ६८ ॥  
धनश्च सत्यघोषी च तापमारक्षकावपि ।  
उपाख्येयास्तथास्मभ्युनवनीतो यथाक्रमम् ॥ ६५ ॥  
मद्यमागमधुत्यागै महानुव्रतपचकम् ।  
अष्टौ सलगुणानाहुर्गृहिणा श्रमणोत्तमा ॥ ७६ ॥

इन श्लोकों पर छन्दभिन्नत्वके कारण क्षेपकत्वका आरोप किया जाता है। यह ठीक नहीं है। छन्द-भिन्नत्व तो प्रथम परिच्छेद और अन्तिम परिच्छेदके अन्तिम श्लोकमें भी पाया जाता है, अतः यह हेतु अकार्यकारी है। कवि लोग कभी-कभी परिच्छेदके अन्त में छन्द भिन्नता कर देते हैं। इससे यह सिद्ध होता है कि जहाँ-जहाँ छन्द भिन्नत्व हो, वहाँ प्रायः परिच्छेदकी समाप्ति समझना चाहिये। यही बात यहाँ के

तीन श्लोकोंके लिये है । पहिले श्लोकमे अहिंसादि पाँच व्रतोमे प्रसिद्ध होनेवाले पुरुषोके क्रमशः नाम दिये हैं । उसी विषयमे दूसरे श्लोकमे बदनाम होनेवालोंके नाम दिये हैं । बदनामीका वाचक दूसरे श्लोकमें कोई शब्द न होनेसे और बिना उमके सर्गाति न बँठनेसे समीचीन धर्मशास्त्रकी प्रस्तावना पृष्ठ ७१ पर यथाक्रम पाठकी जगह अन्यथासम पाठकी परिकल्पना की गई है किन्तु यह ठीक नहीं है । मेरे विचारमे यहाँ उपाख्येया की जगह अपाख्येया पाठ होना चाहिये जो बदनामीका वाचक है । इस सामान्य शब्द परिवर्तनके द्वारा ही इष्टार्थकी प्राप्ति होती है । प्रतिलिपिकारोके प्रमादमे अप का उप हो जाना बहुत कुछ सम्भव है । इससे यथाक्रमम् पाठका लाप भी नहीं करना पड़ेगा ।

अब रहा मूल गुणोका वाची तीसरा श्लोक, वह तो बहुत ही आवश्यक है, क्योंकि उसके आगेके श्लोकमे जो यह बताया है कि "अनुबृहणात् गुणानामाख्यान्ति गुणव्रतान्यार्या ॥६७॥ इसलिये अगर गुणोका ही वर्णन करनेवाला श्लोक नहीं होगा, तो गुणोकी वृद्धि और गुणव्रतका कथन ही कदापि सम्भव नहीं होगा । जिस तरह बिना पिताके पुत्र नहीं होता, उसी तरह बिना गुणोके गुणव्रत सम्भव नहीं । अतः यह श्लोक ग्रन्थका नितान्त आवश्यक अंग है । किसी तरह भी क्षेपक नहीं है ।



# मोक्ष महलकी परथम सीढ़ी

## समकित

नीरज जैन, सतना

अनादि कालीन ससार परिभ्रमणके घनघोर अन्धकारमें भटकते हुए भव्य जीवके लिए, सम्यग्दर्शन प्रकाशकी प्रथम किरण है। यह भव-भ्रमण के अपार-पारावारमें निमग्न, निराश्रित और निराश पथिकके लिए दिशा-सूचक ज्योति स्तम्भ है। ऐसा अति दुर्लभ सम्यग्दर्शन जिन्हें उपलब्ध हो गया है वे प्रणम्य है। "सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्ग" के विख्यात सूत्र द्वारा सम्यग्दर्शन, सम्यक्ज्ञान और सम्यक्चारित्र इन तीनोंकी एकताको ही मोक्ष मार्ग कहा गया है। इनके विपरीत, समन्तभद्रने मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान और मिथ्याचारित्रको ससारका मार्ग निरूपित किया है (रत्नकरण्ड श्रावकाचार, श्लोक ३)।

तथापि मोक्ष मार्गकी प्राप्तिके लिए इन तीनोंमें भी सम्यग्दर्शनकी विशेषता आचार्योंने स्वीकार की है। स्वामी समन्तभद्रने सम्यग्दर्शनको मोक्ष मार्गमें कर्णधार घोषित किया (श्लोक ३१)। इसी प्रकार कुन्दकुन्द आगमके प्रवक्ता टीकाकार आचार्य अमृतचन्द्रने अपने ग्रन्थ 'पुरुषार्थसिद्धिघुपाय' (श्लोक २१) में सम्यग्दर्शनकी महिमा स्थापित करते हुये लिखा है कि इन तीनोंमें प्रथम, समस्त प्रकारके उपायोंने सम्यग्दर्शन भले प्रकार अंगीकार करना चाहिये, क्योंकि इसके होते हुए ही सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र होता है।

ससार सागरसे मोक्षके लिए ऐसे खेवटिया सम्यग्दर्शनकी महिमा अनेक ग्रन्थोंमें गाई गई है। रत्नकरण्ड श्रावकाचारकी टीका की प्रस्तावनाके रूपमें श्रीमान् पंडित पन्नालाल जी साहित्याचार्यने सम्यग्दर्शनके सम्बन्धमें बहुविध विचार किया है। संस्कृत साहित्यकी बात मैं नहीं जानता, परन्तु हिन्दीमें इसके पूर्व, सम्यग्दर्शन पर इतना विश्लेषणात्मक लेखन एक साथ कहीं देखनेको नहीं मिला था। इसमें पण्डितजीने चारों अनुयोगोंकी कथनकी अपेक्षा भी सम्यग्दर्शन पर विचार किया है।

दिगम्बर जैन प्रबुद्ध समाजमें 'सम्यग्दर्शन' ही आज सबसे अधिक चर्चित विषय है। सम्यग्दृष्टि जीवकी उपलब्धियाँ क्या-क्या हैं ? उसके कौन-कौनसे विकार दूर हो गये हैं ? उसे अपनी यह स्थिति बनाये रखनेके लिए क्या-क्या करणीय है ? आदि आदि प्रश्नों पर समाजमें और समाचार पत्रोंमें प्रायः चर्चा चलती रहती है। सम्यग्दृष्टि जीवकी वीतरागता, उसका चारित्र्य, उसकी अबन्धक दशा और उसकी आत्मानुभूतिके प्रश्नको लेकर प्रायः खोजतान भी होती रहती है।

इस निबन्ध में इन्हीं बातों पर विचार किया जायेगा।

विचार करनेके लिए यदि हम शास्त्रोंका वर्गीकरण करें, तो हमें पता लगता है कि सम्यग्दृष्टि जीव और उसकी उपलब्धियोंको लेकर एक तो हमारे पास निग्रन्थ मुनिराजों और आचार्यों द्वारा प्रणीत परम्परा है। इस परम्परामें, निग्रन्थ अवस्थासे पहिले तक, सम्यग्दृष्टि को, न तो शुद्धात्मानुभूतिसे युक्त मानते हैं, न शुद्धोपयोगी मानते हैं, न ही उसमें रत्नत्रयका प्रारम्भ मानते हैं, और न ही उसे सिद्धके समान अबन्धक कहते हैं। आचार्योंकी इस परम्परामें भगवान् कुन्दकुन्द, आचार्य समन्तभद्र, पूज्यपाद, अमृतचन्द्र, जयमेन, जिनसेन आदिके नाम गिनाये जा सकते हैं।

सम्यग्दृष्टि जीवके गुणगानमे दूसरी परम्परा, गृहस्थ ग्रन्थकारों की है। इस परम्परामे पञ्चाध्यायी प्रणेता पण्डित राजमलजी (ई० १५८६-१६०४), आचार्यकल्प पण्डित टोडरमल जी, गुरुवर्य पण्डित गोपाल-दासजी बरैया, कविवर बनारसीदामजी आदि हैं। इन ग्रन्थकारोंने सम्यग्दृष्टिको बीतराग परिणति सयुक्त शुद्धोपयोगी, अबन्धक और रत्नत्रय-वारी भी किमी अपेक्षाम माना है।

यह 'छोटे मुंह बड़ी बात' हो सकती है, परन्तु जितना ही मैं आज समाजमे प्रचलित, एकांगी और विवक्षा-रहित धारणाओंको सुनने-समझने की कोशिश करता हूँ, उतना ही मुझे ग्रन्थकारोंका यह वर्गीकरण विचारणीय और महत्वपूर्ण लगता है। यद्यपि पण्डित दीनदत्तमजी और बाबा गणेशप्रसाद जी वर्णी जैसे विचारकोंकी सख्या भी कम नहीं है जिन्होंने आचार्य प्रणीत, आर्य और चारों अनुयोगोंमे समर्थित परम्परा को ही अपनी लेखनी द्वारा प्रतिपादित किया, और इस प्रकार उचित अपेक्षा पूर्वक वस्तुस्वरूपका कथन करके स्याद्वादकी प्रतिष्ठा की है।

मेरा यह मन्तव्य कदापि नहीं है कि उपरोक्त गृहस्थ ग्रन्थकारोंने शास्त्र-विरुद्ध या अवास्तविक प्रवृत्ति पणा की है, परन्तु ऐसा लगता है कि या तो उन्होंने हमारी बुद्धिपर भरोसा करके, हर जगह अपनी विवक्षा को स्पष्ट करनेकी आवश्यकता नहीं समझी या फिर कभी-कभी हम ही उनकी विवक्षाको पकड़नेमे चूक कर रहे हैं।

उपरोक्त गृहस्थ ग्रन्थकारोंके 'पञ्चाध्यायी' और 'मोक्षमार्ग प्रकाशक' ये दो ही प्रमुख ग्रन्थ हैं। एक दुर्भाग्य यह भी रहा है कि ये दोनों ही ग्रन्थ अजर एव अपूर्ण हैं। दोनों ग्रन्थकार जिनवाणीकी पावन वारा मे आकण्ठ अवगाह कर रहे थे। दोनोंने अपनी अदभुत कथन-शक्तता और अगाध ज्ञान लेकर, सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र पर सकल्प पूर्वक लेखनी उठाई थी और उनका बहुत समृद्ध, सागो-पाग वर्णन करनेका प्रयास प्रारम्भ किया था, परन्तु दोनोंका कार्य ऐसी मञ्जुवारमे अवूरा छूट गया कि अकेले सम्यग्दर्शनका भी पूरा गुणगान उनकी लेखनीमे प्रसृत न हो पाया। फिर भी, सम्यक्त्वक विषयमे दोनों ही बिद्वानोंने जितनी सूक्ष्मतासे, जैसी विलक्षणता पूर्वक, विपुल सामग्री प्रस्तुत की है, इसमे अनुमान किया जा सकता है कि यदि उनकी लेखनी ज्ञान और चरित्र पर भी चल पाता तो हमें रत्नत्रयकी अत्यन्त सुगम, अत्यन्त सरल और अत्यन्त मार्गोपाग, तक-पूर्ण व्याख्या प्राप्त हो गई होती। हमारा दुर्भाग्य था कि ऐसा नहीं हो पाया।

कई बार ऐसा लगता है कि इन गृहस्थ ग्रन्थकारोंने सम्यग्दर्शनका महत्व प्रतिपादन करते हुए, अपनी श्रेणीके अग्रणी सम्यग्दृष्टियोंके प्रति कुछ अधिक ही उदारता दिखाई है। इस समझका प्रतिफल यह हुआ है कि आज सम्यग्दर्शनकी तथाकथित महिमाके गेमे-ऐमे अर्थ लगाये जा रहे हैं, जिनके मामले ज्ञान और चारित्र की महिमाका सर्वथा लोप-सा होता दिखाई देता है। शुद्धात्मानुभूति और शुद्ध उपयोगको लुभावनी, अबन्धक दशाका आश्वासन, जिन्हें गृहस्थी पालत हुय, व्यापार चलाने हुये और लड़न-झगड़ते तथा विषय-कषायोंका आनन्द लेते हुये भी प्राप्त है, वे रोग व्रतादिक का शुभ परिणतिको साक्षान् बन्ध कराने वाली और हेय मान बैठे हैं। सैकड़ों, और शायद हजारों लोगोंने वारण किये हुए व्रत और ली हुई प्रतिज्ञायें तक, बन्ध तत्व समझकर, त्याग दी हैं। त्यागके त्यागकी यह हवा सक्रामक रोगकी तरह एकान्त शास्त्राभ्यासी, नव-जिज्ञासुओंमे फैल रही है। अब साधकका जैसे ही सम्यग्दर्शन होकर आत्मा झलक मारना शुरू करती है, वैसे ही वह, जहाँ रमा है वही अपनी उन्ही प्रवृत्तियाँके बीच, अपन आपको 'जिनेद्वारका लघुनन्दन' समझने लगता है। राज, रमा, वनितादिक जेरम, तेरम, बेरम लागे' वाली स्थितिको उस आवश्यकता ही नहीं प्रतीत होती। खेदकी बात यह है कि तब उस अपनी रागद्वेष रूप वर्तमान विकारी परिणति पर जरा भी खेद नहीं होता, उल्टे उसे अग्रणी होनेकी एक महिमा सी लगती है। उसीका गौरव लगता है।



अव्वती सम्यग्दृष्टिका वैभव और उपलब्धियाँ गिनाते समय कई बार तो हम यह भी भूल जाते हैं कि सम्यग्दृष्टि जीव चारो ही गतियोमे पाये जाते हैं, तब पशुमे अथवा नारकी जीवमे वह सारी महत्ता कैसे सगत बैठेगी, जिमे चतुर्थ गुणस्थान पर बिना विवक्षा विचारे, हम थोपते चले जा रहे हैं। इस दृष्टिसे भी प्रकृत विषय पर विचार किया जाना आवश्यक है।

## सम्यक्त्वके आठ अंग

प्रशम, सवेंग, अनुकम्पा और आस्तिक्य—ये चार भाव सम्यग्दर्शनकी उत्पत्तिमे कारण होते हैं। इन्हे हम समकितकी जड़ भी कह सकते हैं। वास्तवमे, इन्ही चार भावोंके उत्तरोत्तर विकासका नाम ही सम्यग्दर्शन है। सम्यग्दर्शनके जो आठ गुण या अंग,—नि शक्ति, नि काक्षित, निर्विचिकित्सा, अमूढदृष्टित्व, उपगूहन, स्थितिकरण, वात्सल्य और प्रभावना कह गए हैं, वे भी इन्ही चार भावोंसे प्रगट और पुष्ट होते हैं। इनका परस्परमे ऐमा ही सम्बन्ध है।

१—‘प्रशम’ गुण हमारी कपायगत तीव्रताको हटाकर हमारे भीतर समता भाव उत्पन्न करता है। समताकी मृदु भूमिमे ही स्वके अस्तित्वका बोध हाता है। अपने ही अस्तित्वक प्रति हमारी अनादिकालीन शकाओं या भ्रान्त धारणाओंका निराकरण होकर हमारे भीतर नि शक्ति नामका पहला गुण प्रगट होता है। यही गुण, आगे चलकर एक ओर तो उत्तरात्तर बढ़त हुए प्रशम भावमे पोषण प्राप्त करता रहता है, और दूसरी ओर यह अपन प्रसादसे पाँचवे उपगूहन अंगको पापित करता रहता है।

२—‘सवेंग’ भाव हमारे परिभ्रमण मे भयभीत होकर उसकी परिपाटीको तोड़नेकी छटपटाहटका नाम है। सवेंगका जान ही गमरत सामाजिक उपलब्धियाँ और उपाधियाँ असुगवनी और कष्टकर लगने लगती हैं। उनके प्रति आकर्षण या उनकी प्राप्तिकी आकांक्षा हमारे भीतर शेष न रह जाय, सम्यक्त्वका यह नि काक्षित नामका दूसरा गुण है। यह गुण आगे जाकर एक ओर तो निरंतर बढ़ते हुए प्रशम भावमे पोषित होता चलता है, दूसरी ओर यह स्थितिकरण नामक छठे गुणको पोषण प्रदान करता है। जितना दब सवेंग भाव होगा, उतनी ही दबता हमारे नि काक्षित गुणमे होगी, और यह जितना दब होगा, उतना ही हम अपने आपको यश, ख्याति, लाभ पूजादि चाहम बचाकर रख सकेंगे। इनमे बचे बिना ‘स्व’ के अथवा ‘पर’ के स्थितिकरणकी कल्पना भी नहीकी जा सकती।

३—‘अनुकम्पा’ तृतीय भाव है जो मिथ्यात्वके नाशमे सहायक होता है। अनन्तानन्त समारी जीवोंके अनादिकालीन दुःख समुदायका विचार करके, उनकी पीडामे द्रवित होकर, सबके दुःख निवारणकी कामना, अनुकम्पा है। दया भावमे, पर दुःख कातरता जोड़ देने पर, इस भावकी सही परिभाषा घटित होती है। अनुकम्पा प्रगट होने ही समस्त जीवों, और विशेषकर दुःखियों-पीडितोंमे, हमारे निर्विचिकित्सा नामका तीसरा गुण प्रगट होता है। ग्लानि, वृणा, जुगुप्सा आदिका भाव हमारे मनमे निकल जाता है। यह गुण इधर तो निरन्तर अनुकम्पामे पोषण पाकर वृद्धिगत होता है और उधर अपने प्रसादसे वात्सल्य नामके सातवें गुणको बढ़ाता और दृढ़ करता है।

४—‘आस्तिक्य’ चौथा सबसे महत्वपूर्ण भाव है। इसीकी दृढ़ताके सहारे कुदेव, कुश्रुत और कुगुरुकी अनादि मान्यताके हमारे अनुबन्ध खण्डित होते हैं, हमें ‘अमूढ-दृष्टित्व’ नामका सम्यग्दर्शनका चौथा गुण प्राप्त होता है। स्व और परकी यथाथ मान्यता के बिना यह आस्तिक्य गुण उत्पन्न हो ही नहीं सकता। आस्तिक्यकी दृढ़ताके बिना, मूढ-दृष्टियाँ मिथ्याकल्पनाएँ कभी नष्ट नहीं हो सकती। हमारे भीतर आस्तिक्य की नीव जितनी गहरी होगी, हमारा अमूढदृष्टित्व भी उतना ही सबल और पुष्ट होगा।

यह अमूढदृष्टित्व एक ओर तो सदैव आस्तिक्यसे शक्ति ग्रहण करके सबलता प्राप्त करता है, और दूसरी ओर 'प्रभावना' नामके आठवें गुणको आधार प्रदान करता है। आस्तिक्यके अनुरूप अमूढ-दृष्टित्व, और अमूढ-दृष्टित्वके अनुरूप ही प्रभावना हमारे भीतर प्रतिष्ठित हो सकते हैं। इस प्रकार सम्यक्त्व उपजानेमें कारणभूत ये चार भाव ही सम्यक्त्वके आठ गुणोंको शक्ति प्रदान करके निर्मलता और सम्पूर्णता प्रदान करते हैं। इसका यह अर्थ हुआ कि सम्यक्त्व उत्पन्न हो जाने पर इन चारोंकी उपयोगिता समाप्त नहीं हो जाती, वरन् वह उत्तरोत्तर बढ़ती जाती हैं और समकितवान जीवके जीवनमें इनका समावेश और महत्त्व निरन्तर बना रहता है।

इन निशकित आदि आठ गुणोंसे ही समकितका अस्तित्व है। जैसे शरीरके आठ अंग ही शरीरका पूर्णता प्रदान करते हैं, वैसे ही ये आठ गुण सम्यग्दृष्टि जीवका वैचारिक व्यक्तित्व बनाते हैं। निशकित और निःकाक्षितकी स्थिति दोनों पैरो जैसी हैं। इनके बिना व्यक्ति न टिक सकता है और न एक पग चल ही सकता है। निर्विचिकित्सा और अमूढदृष्टित्व हमारे दोनों हाथोंकी तरह हैं, जो मलशुद्धिमें लेकर चन्दन-तिलक तक सारी क्रियायें करत हुए भी शरीरकी शुचिताको बनाये रखते हैं। स्थितिकरण अंग पृष्ठ भाग-पीठकी तरह है। शरीरमें मेरुदण्डकी तरह समकितमें यह अंग भी पूरे व्यक्तित्वको स्थिरता और आधार प्रदान करता है। उपगृहण अंगकी स्थिति नितम्ब भागकी तरह है। जमकर बैठ जानेमें अत्यन्त उपयोगी होकर भी यह अंग प्रचञ्चन रहकर ही शोभा पाता है। हमांग वक्ष वात्सल्यका प्रतीक है। वात्सल्यकी उत्पत्ति, स्थिति और विकास सब कुछ हृदयमें ही होता है। वह तर्कमें, ज्ञानमें या बुद्धिमें बहुत ज्यादा संचालित नहीं होता। शाब्दिक वात्सल्यके बजाय लोकमें भी हार्दिक भावनाएँ या छातीमें लगाकर वत्सलता जताना ही सच्च वात्सल्यका प्रतीक है। प्रभावनाका स्थान मस्तिष्कके समान निरर्थक है उन्नी प्रकार मार्ग-प्रभावनाको आधार बनाए बिना, न समकित मच्चा समकित हो सकता है, न अर्थ यथार्थ धर्म हो सकता है।

इस प्रकार सम्यग्दर्शनके अविनाभावी ये आठ गुण ही समकितवान जीवको एक अमृतपूर्व व्यक्तित्व प्रदान करते हैं। इनमेंसे कोई एक गुण भी यदि विकसित न हो पाये, तो वह अंग-हीन सम्यग्दर्शन, अनादि ससार परिपाटीका छेद करनेमें उसी प्रकार असमर्थ होता है जैसे कम अक्षरोंवाला मन्त्र वाञ्छित कायकी सिद्धिमें अकार्यकारी होता है।

निशकित गुण हमारी मनोभूमिको मृदुता प्रदान करता है। निःकाक्षित और निर्विचिकित्सा उन्मत्तसे राग द्वेषका उन्मूलन करने हैं, अमूढ-दृष्टित्वसे मोहका परिहास होता है। शेष चार गुण हमारे व्यक्तित्वको शुचिता, सस्कार और आत्म-मयिकी ओर ले जाते हैं। तभी हमारा जीवन शून्य रहित हो जाता है, भय रहित हो जाता है। सकलेश मुक्त हो जाता है। मिथ्या शून्य जानेसे भूतकालका अनादिमें लगा हुआ मल विसर्जित हो जाता है, माया शून्यके अभावमें वर्तमान जीवन प्रामाणिक और पवित्रता युक्त हो जाता है और निदान शून्य जानेसे भविष्यके अनुबन्ध तथा आसक्तिर्या टूटती है। इस प्रकार समकितकी निधि प्राप्त होते ही जीवके भूत, भविष्य और वर्तमान-तीनोंमें पवित्रता आ जाती है।

### सम्यग्दृष्टि जीवकी प्रवृत्ति

समकितके उत्पादक भावों और गुणोंकी उपरोक्त चर्चा, यह बात स्पष्ट है कि सम्यग्दर्शन प्राप्त होते ही जीवको एक साथ अनेक गंभीर अनुपम निधियाँ प्राप्त हो जाती हैं, जिनके आधार पर उसकी बाह्य और अन्तर, दोनों प्रकारकी प्रवृत्तियोंमें बड़े परिवर्तन प्रारम्भ हो जाते हैं। समयरूप चारित्र्य भले ही अभी उसने धारण नहीं किया हो, परन्तु अब तककी सारी यद्वा-तद्वा प्रवृत्तियों और चपलताओंको त्यागकर,

वह अविलम्ब ही एक विवेकपूर्ण जीवन शैलीसे बँध जाता है। उसकी मानसिक स्थिति इस ससारमे कुछ ऐसी हो जाती है, जैसी स्थिति वाग्दान् या सगाईके बाद कन्याकी अपने पितृगृहमे हो जाती है। सगाईके दिनसे बिदाके क्षणो तक वह कन्या, अपने जन्म गृहमे रहती है, हर्ष-विषाद, प्यार-प्रीति, भोजन-पान, धरा-उठाई—सब करती है, पर सगाईका सगुन चढते ही, उमे अपने वर्तमान परिकरमे एक परायेपनका बोध होने लगता है। अब उसे अपना घर कहीं और दिखाई देता है। कल और आजकी उसकी प्रवृत्तिमे स्पष्ट अंतर है। इसी प्रकार सम्यग्दृष्टि जीवकी प्रवृत्ति भी भिन्न ही हो जाती है। समार, शरीर और भोगोमें परायेपनकी, और स्वसम्पदाओमें अपनेपनकी धारणा, उसमे बडे परिवर्तन ला देती है।

करणानुयोगकी कसौटीपर परखें, तो समकित प्राप्त होते ही, इस जीवको अनादिकालसे निरन्तर बँधने वाली, कर्म प्रकृतियोमेंसे इकतालीस प्रकृतियोका बन्ध रुक जाता है<sup>३</sup>। इसका हेतु यही है कि इन्हें बाँधने वाले परिणाम और क्रिया-कलाप उस जीवकी परिणतिमेसे तिरोहित हो जाते हैं। इसे निकषपर परखकर यदि हम देखें तो हमे स्पष्ट पता लग जाता है कि असयम दशाके रहते हुए भी, समकितवान जीवकी प्रवृत्तिमे बहुत परिष्कार हो जाता है। उमके मन, बचन, कार्यकी परिणति, पहिलेसे एकदम भिन्न हो जाती है।

उदाहरणके लिए, नीच-नोत्र कर्मका बन्ध सम्यग्दृष्टि जीवको नहीं होता। इसका अर्थ हुआ कि परनिन्दा, आत्मप्रशंसा, तथा दूसरोके सद्गुणोका आच्छादन और असद्का उद्भावन और अपने असद्का आच्छादन व मद्का उद्भावन उसके द्वारा नहीं होगा। विचारनेकी बात है कि इतने सूक्ष्म और सवेदनात्मक परिष्कार उमकी विचार पद्धतिका अंग बन जाते हैं, तब उसकी प्रवृत्तिमे मकल्पी हिंसा, क्रूरता और दुष्ट अभिप्रायकी बात शेष रह जाये, यह कहा तक स भव है? ऐसा ही आकलन अन्य कर्म-प्रकृतियोके सम्बन्धमें करनेपर हमे सम्यग्दृष्टि जीवकी परिवर्तित परिणतिका सही अनुमान हो सकता है।

### सम्यग्दर्शनके प्रकार

स्वामित्वकी अपेक्षामे, अथवा सहचारी अन्य गुणोके परिणमनकी अपेक्षासे, सम्यग्दृष्टि जीवकी अनेक श्रेणियाँ होती हैं। मोटे रूपमें इन्हें चौथेमे लेकर दशमें गुणस्थान तक सात श्रेणियोमे बाँटा गया है। भगवान् कुन्दकुन्द समयमारमे द्रव्यानुयोगकी मुख्यतासे व्याख्या कर रहे थे, उनका श्रोता समुदाय, रत्नत्रय-धारी माधु ममुदाय ही था, इसलिये वहाँ उन्होने प्रायः उन्ही उत्तम पात्रोके अनुसार बातकी है। सम्यग्दृष्टि या ज्ञानीके लिए कुन्दकुन्द द्वारा प्रयुक्त महानतापूर्ण विशेषणोके प्रभामण्डलमे, जब हम अपना प्रतिबिम्ब देखते हैं, तब अपनी वर्तमान दशाका परिष्कार करके, तदनुरूप उत्कर्षकी ओर अग्रसर होनेकी बजाय, हम अपनी वर्तमान उदयाभिभूत, विकारी परिणतिमे ही, उन सारी महानताओका स्वामित्व अपनेमे देखने लगते हैं। उस प्रभामण्डलको अपने चहुँ ओर ढूँढने लगते हैं, देखने लगते हैं या समझने लगते हैं। बस, यही भ्रम हमारे भीतर बहुत सी खुश-फुफ्फुमीको उत्पन्न कर देता है।

भगवान् कुन्दकुन्दका उपदेश तो चक्रवर्तीका लड्डू है। जिसमे इसके पचानेकी क्षमता नहीं होगी, खाते ही उमके बौरा जानेमे कोई शका नहीं है। कविबर बनारसीदासजीके साथ यही हुआ। वे जन्मत श्वेताम्बर थे। उन्होने जब बिना किसी प्रारम्भिक अध्ययन-मननके समयसार उठा लिया, जैसा उसमे लिखा है, वैसा ही एकान्त रूपसे समझ लिया, तो जो दशा उनकी हुई, सो अर्द्धकथानकमे दर्ज है। आज भी हममेंसे अनेकोके साथ यही हो रहा है। अन्तर केवल इतना है कि स्वीकार कर सके, इतनी मरलता और इसका परिमार्जन कर सके इतना विवेक, ऐसा माहस, बनारसीदासजीके पास था, हमारे पास नहीं है।

भगवान् कुन्दकुन्दने तो प्रायः सौ टक्का कुन्दन ही अपनी दृष्टिमें रखकर हर जगह बात की है। उनका ज्ञानी तो पूर्व निराश्रय, वीतरागी, अवचक और निष्कम्प परिणति वाला है (समयसार गया १६६) इनके हार्दको प्रगट करनेके लिए जयमेन आचार्यने सम्यग्दर्शनको 'सराग' और 'वीतराग'—इन दो प्रकारोंमें विभक्त करके चौथेसे छठवे गुणस्थानके जीवोंको—जो बुद्धिपूर्वक रागादि रूप परिणतिमें प्रवृत्त हैं—सराग सम्यग्दृष्टि कहा। और सातवे तथा उससे उपरके गुणस्थानोंके जीवोंको, जहाँ बुद्धिपूर्वक रागादिरूप परिणतिका सर्वथा अभाव है—वीतराग सम्यग्दृष्टि कहा। इस प्रसंगमें उन्होंने एक मार्गदर्शन और हमें दिया कि समयमार पढन समय सम्यग्दृष्टि या ज्ञानीका अर्थ मुख्यतः वीतराग सम्यग्दृष्टि ही करना चाहिये।

पूज्यपाद स्वामीने प्रथम सवेगादिककी अभिव्यक्ति लक्षणवाला 'सराग सम्यग्दर्शन' और आत्माकी विशुद्धि मात्रको 'वीतराग सम्यग्दर्शन' कहा है। राजवार्तिकमें अकलक देवने, मातो प्रकृतियोंके आत्यंतिक क्षय होन पर प्रगट होनेवालों, आत्मविशुद्धिको 'वीतराग सम्यग्दर्शन' माना है। समयसारके टीकाकार त्रिगुप्तिरूप अवस्थाको ही वीतराग सम्यग्दर्शनकी मज्ञा देने हैं। समयसार तात्पर्यवृत्तिमें, जयमेनाचार्यने अशुभ कर्मके कत्तपिनेको छोड़नेवालेको 'सराग सम्यग्दृष्टि' तथा शुभ और सब प्रकारके कर्मोंके कत्तपिनेको छोड़कर निश्चय चारित्रिकी अविनाश्रुत दशाको 'वीतराग सम्यग्दर्शन' कहा है (गाथा ९७)।

दूसरी ओर, पञ्चाध्यायीकार ग्रन्थके दूसरे अध्याय (श्लोक ८२५-३१) में कहते हैं कि 'सम्यग्दर्शनमें जो 'सराग' 'वीतराग' आदि भेद देखता है, वह मिथ्यादृष्टि है,' परन्तु उन्होंने ग्रन्थमें सम्यक्त्वका विशद विवेचन करते हुए नाना अपेक्षाओंमें अपनी बात समझाई है।

सम्यग्दर्शनके विविध लक्षणोंका समन्वय करते हुए डा० पन्नालाल माहिल्याचार्यने रत्नकरण्ड श्रावकाचारकी भूमिकामें उसके पाँच लक्षण माने हैं

१ परमाय देव-शास्त्र-गुरुकी प्रतीति, २ तत्त्वार्थ श्रद्धान, ३ स्व-पर श्रद्धान। ४ आत्माका श्रद्धान ५ मात प्रकृतियोंके उपशम, क्षयोपशम अथवा क्षयसे प्राप्त श्रद्धागुणकी निर्मल परिणति।

उनका यह कथन विशेष मननीय है कि—इन पाँच लक्षणोंमें पाँचवाँ लक्षण जो करणानुयोगका सम्यग्दर्शन है, वही साध्य है। शेष चार उसके साधन हैं। जहाँ इन चारोंको सम्यग्दर्शन कहा है, वहाँ कारणमें कार्यका उपचार ही समझना चाहिये।

**सम्यक्त्वके साथ चारित्रिकी व्याप्ति**

आचार्योंकी स्थापित परम्परामें सम्यग्दर्शनकी चारित्रिकी साथ विषम व्याप्ति स्वीकार की गई है। इसी कारण चौथे गुणस्थानवर्ति, अविरत सम्यग्दृष्टि जीवको, न तो रत्नत्रयधारी माना गया है, और न ही उसे मोक्षमार्गकी उपलब्धि मानी गई है। आचार्योंने सधमाचरण चारित्रिकी तीन भेद किये हैं—देश चारित्र, सकलचारित्र और यथाख्यातचारित्र। पाँचवाँ गुणस्थान ही चारित्रिका प्रथम सोपान कहा गया है। वहीमें जीवको मोक्षमार्गका एकदेश प्रारम्भ होता है।

कुन्दकुन्दकी चारित्रपाहुडकी आठवीं गाथाके महारंमें, स्वरूपाचरण चारित्रिकी मगति, चौथे गुणस्थानमें बैठनेका प्रयत्न, कुछ विद्वानोंने किया है, परन्तु भगवानकी मल शब्दावलीमें 'सम्यक्त्वचरण चारित्र' शब्द आया है, स्वरूपाचरण नहीं। संस्कृत टीकाकार श्रुतमागर सूरिने 'यच्चरति यत्प्रतिपालयति यति' लिखकर, उस सम्यक्त्वचरण चारित्रिकी सुनियोगे लिए साध्य बताकर, स्पष्ट ही चौथे गुणस्थानमें उसकी सभावनाका निषेध कर दिया है। अगली गाथाकी टीकामें भी उन्होंने 'य सूरय' शब्द रखकर

अपनी बात स्पष्ट कर दी है। पण्डित राजमलजीके पूर्व, अर्थात् आजमे चारसौ वर्ष पहिले तक, स्वरूपाचरण नामका जैन आगममें कही कोई उल्लेख भी नहीं था। पञ्चाध्यायीकार प० राजमलजीने अनन्तानुबन्धीके अभावमें, चतुर्थ गुणस्थानवर्तों सम्यग्दृष्टिको भी, चारो गतियोमें पाये जाने वाले स्वरूपाचरण चारित्रका सर्वप्रथम विधान किया है। उन्होंने प्रारम्भसे ही दर्शन-ज्ञान-चारित्रको अविनाभावी होनेसे अखण्ड ही स्वीकार किया है<sup>१</sup>। इसीके ही सहारेसे पण्डित टोडरमलजीने चौथे गुणस्थानमें स्वरूपाचरण चारित्रकी व्यवस्था दी है। एक जगह उनका कथन है—‘तहाँ जिनका उदय तैं आत्मा कै सम्यक्त्व न होय, स्वरूपाचरण चारित्र न होय सकै, ते अनन्तानुबन्धी कषाय हैं’<sup>२</sup>। तथा अन्य स्थान पर उन्होंने लिखा है—‘बहुरी इम मिथ्याचारित्र बिषे स्वरूपाचरण रूप चारित्रका अभाव हैं’<sup>३</sup>।

प० गोपालदासजी बरैयाने चारित्रगुणके मूलतः स्वरूपाचरण और सयमाचरण—ऐसे दो भेद करके, फिर सयमाचरणके तीन भेद किये हैं<sup>४</sup>। उन्होंने पर मै इष्टानिष्ट निवृत्तिपूर्वक निज स्वरूपमें प्रवृत्ति हो इसका लक्षण बताया है। इस प्रकार उन्होंने चारित्रको तीनकी जगह चार भेदोंमें बाँटा है।

पण्डित दीलतरामजीने छहढालाम देश-चारित्रके साथ भी स्वरूपाचरणका विधान नहीं किया, बरन् मकल-चारित्रके वर्णनके बाद, निर्विकल्प दशामे ही उसका विधान मुनियोंके वर्णनमें किया है<sup>५</sup>।

यह स्वरूपाचरण चारित्र जो भी हो, पर यह वह तत्त्व नहीं है जिसे हम रत्नत्रयका एक अंग कह सके। भले ही यह चौथे गुणस्थानमें सम्यक्त्वक साथ ही उत्पन्न होकर, अविनाभाव रूपसे रहता है, पर चारित्र गुणकी निमलतामें आत्माको जो विशिष्ट उपलब्धियाँ होती हैं, उनका शतांश भी प्रकट करानेकी शक्ति इस स्वरूपाचरणमें नहीं है। यह तो सम्यक्त्वकी ही एक विशेषतारूप विकास है। पण्डित मखनलाल जीने भी इस स्थितिको स्पष्ट करते हुए लिखा है<sup>६</sup>—

‘सम्यग्ज्ञान होने पर यह नियम नहीं है कि चारित्र भी हो। चौथे गुणस्थानमें सम्यग्ज्ञान भी हो जाता है परन्तु सम्यक्चारित्ररूप सयम बड़ा नहीं है। अर्थात् सम्यग्ज्ञानके होनेपर सम्यक्चारित्र हो भी, अथवा नहीं भी हो, नियम नहीं है’<sup>७</sup>। पण्डित टोडरमलजीने भी स्वरूपाचरणकी असमर्थता और मोक्षमार्गमें सयमाचरणकी अनिवार्यता स्वीकार करते हुए लिखा है, ‘तातैं अनन्तानुबन्धीके गएँ किछू कषायनिकी मन्दता तो हो है, परन्तु ऐसी मन्दता न होय जाऊँ कि कोई चारित्र नाम पावै। यद्यपि परमार्थ तैं कषायका घटना चारित्रका अंग है, तथापि व्यवहार तैं जहाँ ऐसा कषायनिका घटना होय जाऊँ श्रावकधर्म वा मुनिधर्मका अंगीकार होय, तहाँ ही चारित्र नाम पावै है’<sup>८</sup>।

इतना ही नहीं, पण्डितजीने यह भी स्पष्टतया निर्दिष्ट कर दिया है कि सयमरूप चारित्रकी साधना किये बिना जीवको मोक्षमार्ग बनता ही नहीं है। उन्होंने स्वतः प्रश्न उठाया—‘जो असयत सम्यग्दृष्टि कै ती चारित्र नाही, बाकै मोक्षमार्ग भया है कि न भया है। ताका समाधान—

१ पञ्चाध्यायी, अध्याय २, श्लोक ७६४, ६७।

२ मोक्षमार्ग प्रकाशक (हिन्दी ग्रन्थरत्नाकर कार्यालय, प्रथमावृत्ति मन् १०११), अध्याय २, पृष्ठ ५५।

३ मोक्षमार्ग प्रकाशक, वही, अध्याय ४, पृष्ठ १९९।

४ गुरु गोपालदास बरैया स्मृतिग्रन्थ, पृष्ठ १३९।

५ छहढाला, दीलतराम।

६ पञ्चाध्यायी, अध्याय २ श्लोक ७६७ का भावार्थ।

७ मोक्षमार्ग प्रकाशक, वही, अध्याय ९, पृष्ठ ४८४।

‘मोक्षमार्ग बाँके होसी, यह तो नियम भया । तातै उपचार तै बाँके मोक्षमार्ग भया भी कहिये । परमार्थ तै सम्यक् चारित्र भएँ ही मोक्षमार्ग हो है । अमयत सम्यग्दृष्टि के वीतराग भावरूप मोक्ष-मार्गका श्रद्धान भया, तातै बाँकी उपचार तै मोक्षमार्ग कहिये, परमाथ तै वीतराग भावरूप परिणमे ही मोक्षमार्ग होसी । बहुरि प्रवचनसार विषे भी तीनोंकी एकाग्रता भएँ ही मोक्षमार्ग कहा ह । तातै यह जानना तत्त्व श्रद्धान बिना तौ रागादि घटाएँ मोक्षमार्ग नाही, अर रागादि घटाए बिना तत्त्व-श्रद्धान-ज्ञान तै भी मोक्षमार्ग नाही । तीनों मिलै साक्षात् मोक्षमार्ग हो ह<sup>१</sup> ।

इस प्रकार सम्यग्दर्शनके माथमे स्वरूपाचरण चारित्र और मयमाचरण चारित्रकी सगतिको दृष्टिमे रखनेसे विरोध या विवादका निराकरण हो जाता ह ।

## शुद्धोपयोग

उपयोगके अशुभ, शुभ और शुद्ध, ऐसे तीन भेद करने समय, आचार्योंने मातवे गुणस्थानमे ही शुद्धोपयोगका अस्तित्व माना है । छठवे गुणस्थान तक शभ और चौथेमे नीचे, मिथ्यात्वके सद्भावमे, अशुभ उपयोगकी ही चर्चा है । आचार्य जयसेनने प्रवचनसारकी तात्पर्यवृत्तिमे पहिले दूसरे तथा तीसरे गुणस्थानोमे तारतम्यमे घटता हुआ अशभ उपयोग बताया है । चौथे, पाँचवे तथा छठवे गुणस्थानोमे तारतम्यमे बढ़ता हुआ शुभ उपयोग कहा है, और मातवेमे लेकर बारहवे तक छह गुणस्थानोमे तारतम्यमे बढ़ता हुआ शुद्ध उपयोग लिखा है । तेरहवे एव चौदहवे गुणस्थानोको शुद्धोपयोगका फल निरूपित किया है<sup>२</sup> ।

अमृतचन्द्र आचार्योंने भी प्रवचनसारकी टीकामे, परद्रव्य मयोग कारणमे होनेवाले जीवके समस्त उपयोगको, अशुद्ध कोटिमे लेकर, विशुद्धि-सक्लेश रूप उपरागके वशीभूत, उमे शुभ और अशुभ नाम दिया है । उन्होने दर्शनमोह और चारित्रमोह दम प्रकार समस्त मोहनीय कर्मकी उदय दशामे, जीवको अशुभ उपयोगी और क्षयोपशम दशामे शुभोपयोगी कहा है । आचार्योंने शुद्धोपयोगका विधान परद्रव्यानुवृत्तिके अभावमे, अशुद्ध उपयोगसे विमुक्त होकर, मात्र स्वद्रव्यके आश्रय रूप अवस्थामे किया है<sup>३</sup> । गुणस्थान परिपाटीसे बिठाने पर अमृतचन्द्राचार्य और जिनसेनाचार्यकी उपरान्त, दोनों व्यवस्थाएँ एक रूप ही विधान प्रस्तुत करती पाई जाती है ।

आचार्य नेमिचन्द्र सिद्धान्तिदेवकी बृहद्द्रव्यसंग्रहकी टीकामे ब्रह्मदेवने भी इसी प्रकार प्रथम तीन गुणस्थानोमे परम्परासे शुद्धोपयोगका सायक रूप शुभोपयोग और अनन्तर जघन्य, मध्यम, उत्कृष्ट भेदमे युक्त एकदेश शुद्धनयके आलम्बन रूप शुद्धोपयोग निरूपित किया है<sup>४</sup> । इस प्रकार गुणस्थान परिपाटीमे मिथ्यादृष्टि जीवको शुभ उपयोगका और सम्यग्दृष्टि का मातवे गुणस्थानमे पूर्व शुद्धोपयोगका विधान आचार्योंने कही भी नहीं किया ।

१० टोहगमनजीने मिथ्यादृष्टि जीवका भी शुभ उपयोगका विधान करते हुए एक जगह लिखा है—  
‘शुभोपयोग तै स्वर्गादि होय, वा भली वासना तै वा भला निमित्त तै कमका स्थिति अनुभाग घटि जाय,

१ वही, अध्याय ९, पृष्ठ ४४८ ।

२ प्रवचनसार, अध्याय, १ गाथा ९ (तात्पर्यवृत्ति टीका) ।

३, प्रवचनसार, अध्याय, २ गाथा ६४-६७ (आत्मख्याति टीका) ।

४, बृहद् द्रव्य-संग्रह, गाथा ३४ की संस्कृत टीका ।

तो सम्यक्त्वादिकी भी प्राप्ति हो जाय' ।<sup>१</sup> इसी बातको एक अन्य प्रसंगमें वे लिखते हैं—'तातै मिथ्यादृष्टि-का शुभोपयोग तो शुद्धोपयोगको कारण नाही' ।<sup>२</sup>

सातवें गुणस्थानसे नीचे चौथे आदिमें शुद्धोपयोगका विधान पण्डितजीके कुछेक स्थलोसे प्रगट माना जाता है । जैसे उन्होंने कहा—'ऐसे यह बात सिद्ध भई—जहां शुद्धोपयोग होता जान, तहाँ तो शुभ कार्य-का निषेध ही ह, अर जहाँ अशुभोपयोग होता जान' तहाँ शुभ की उपाय करि अशीकार करना युक्त है ।<sup>३</sup>

परन्तु प० टोडरमलजी भी उपयोगको आचार्य प्रणीत, उपरोक्त करणानुयोग सम्मत शास्त्रोक्त व्यवस्थाका ही विधान वास्तवमें करना चाहते थे । ऊपरके उद्धरणोंमें जो कुछ भी उन्होंने कहा है वह उपयोगकी नहीं, योगकी स्थिति है । यहाँ उनका तात्पर्य जीवके परिणामोंसे नहीं, बरन् उनके मन-वचन-कायकी प्रवृत्तिसे है । त्रियोगकी ऐसी शुभ प्रवृत्ति उनका लक्ष्य है, जिसके बलपर अभव्य मिथ्यादृष्टि जीव भी स्वर्गमें नवमें ग्रैवेयक तककी पात्रता प्राप्त कर लेता है । अपनी विवक्षाको पण्डितजी ग्रन्थमें आगे चलकर स्पष्ट करना चाहते थे । एक जगह उन्होंने लिखा है—“करणानुयोग विषे ती रागादि रहित शुद्धोपयोग, यथाख्यात चाग्रि भाँ होय, मो मोहका नाश भाँ स्वयमेव होगा ।” नीचर्ला अवस्थावाला शुद्धोपयोग माधन कैसे करें । अर द्रव्यानुयोग विषे शुद्धोपयोग करने ही का मुख्य उपदेश है, तातै यहाँ छदमस्थ जिस काल विषे बुद्धि-गोचर भक्ति आदि व हिंसा आदि कार्य रूप परिणामनिको छुडाय, आत्मानु-भवनादि कार्यनि विषे प्रवर्ते तिमकाल ताको शुद्ध उपयोगी कहिये । यद्यपि यहाँ केवल-ज्ञान गोचर सूक्ष्म रागादिक है तथापि ताकी विवक्षा यहाँ न कही अपनी बुद्धि-गोचर रागादि 'ओडे, तिम अपक्षा याको शुद्धा-पयोगी कहा । ऐसी ही स्व-पर श्रद्धानादिक अये सम्यक्त्वादिक कह मो बुद्धि-गोचर अपेक्षा निरूपण है । सूक्ष्म भावनिकी अपेक्षा, गणस्थानादि विषे सम्यक्त्वादिका निरूपण करणानुयोग विषे पाइये है ।<sup>४</sup>

इस प्रकार पण्डितजीके कथनका निराकरण स्वयं उनके ही कथनसे हो जाता है । वास्तवमें निचली दशामें शुद्धोपयोगका विधान पण्डितजीने कही किया ही नहीं है । सर्वत्र उनका कथन योगोपर ही घटित होता है । भक्ति आदि शुभ तथा हिंसादिक अशुभ कार्यों परसे ही उन्होंने शुभ-अशुभ उपयोगका विधान किया है । उदयगत परिणामोंकी अपेक्षा उनका निरूपण ही नहीं ।

पण्डित जगन्मोहनलालजीन, अपने ग्रन्थ 'अध्यात्म अमृतकलश' में शुद्धोपयोगकी व्युत्पत्ति-मूलक व्याख्या तीन प्रकारसे करके आगम उमकी विधिपूर्वक सगति बिठाई है ।<sup>५</sup>

१—'शुद्धे आत्मनि य उपयोग स शुद्धोपयोग' ऐसा शुद्धोपयोग चौथे गुणस्थानसे आत्म-चिन्तनके क्षणोंमें माना जा सकता है ।

२—'शुद्धश्चामी उपयोग रागादिविरहित स शुद्धोपयोग' ऐसे शुद्धोपयोगकी स्थिति, सातवें गुण-स्थानसे ही प्रारम्भ हो सकेगी ।

१ मोक्षमार्ग प्रकाशक हिन्दी ग्रन्थ रत्नाकर कार्यालय (प्रथमावृत्ति-१९११), अध्याय-सात, पृष्ठ २९० ।

२ वही, अध्याय-सात, पृष्ठ ३६२ ।

३ वही, अध्याय-सात, पृष्ठ २९१ ।

४ मोक्षमार्ग प्रकाशक, वही, अध्याय-८, पृष्ठ ४०५ ।

५ अध्यात्मकलश, जगन्मोहनलाल शास्त्री ।

३—'शुद्ध' पूर्णज्ञानरूप उपयोग स शुद्धोपयोग 'जीवका शुद्ध, पूर्णज्ञानरूप उपयोग, सो शुद्धोपयोग है। यह परिभाषा स्यारहवे-बारवें गुणस्थानमे ही सार्थक होगी, उसके पूर्व नही।

इस प्रकार बिचार कर देखा जाये तो आवाय प्रणीत आगमिक व्यवस्था ही सर्वत्र ठीक बैठती है। उसके विपरीत जहाँ, जो कहा गया है, वह किसी न किसी विशेष विवक्षाकी दृष्टिसे ही कहा गया है। उस विशेष विवक्षाको दृष्टिमे लाये बिना उस कथनका सही अर्थ समझ नेमे भ्रम हो सकता है।

## स्वानुभूति

हमारे पास 'स्व' का या 'पर' का, जो भी ज्ञान है, उसे हम चार कोटियोमे बाँट सकते हैं—सूचना, ज्ञान, विश्वास और अनुभव (इन्फार्मेशन, नालेज, बिलीफ एव एक्मपीरियेन्स)।

(अ) साधारण, ऊपरी सतही या काम चलाऊ ज्ञान, चाहे वह कितना ही पुष्कल और चारवाक् सुशोभित क्यों न हो, सूचना, या 'इन्फार्मेशन' को कोटिमे आता है।

(ब) गहरे स्तरका, तुलनात्मक अध्ययन और मननमे यत्न, पूर्वापर सम्बन्ध और कार्य-कारण विवेककी निष्पत्ति पर कमा हुआ, अतिव्याप्ति, अव्याप्ति, अमम्भव आदि सभी दूषणोमे रहित यही ज्ञान जब तलस्पर्शी होता हुआ, विधि-निषेधोकी खराद पर चढ़कर आभा प्राप्त करेगा, तब उसे ज्ञान या 'नालेज' की सजा मिलेगी।

(स) अभीप्सित वस्तु यही है, ऐसी ही है, इतनी ही है और इसके अतिरिक्त कुछ नहीं है, इससे 'कमो-बेश' भी नहीं है तथा इसके विपरीत भी नहीं है, ऐसी अडिग-आस्था अपने ज्ञान पर जब हमारे मनमे स्थापित हो जाये, तब उसी आस्थाका नाम विश्वास या 'बिलीफ' है।

(द) ज्ञानमे जानी हुई वस्तुकी प्रक्रियाको स्वयं प्रयोग द्वारा देखना, उसके रसका आस्वादन करना या एक बार उसमेमे होकर गुजरना ही अनुभव है। इसी दशाको 'एक्मपीरियेन्स' भी कहते हैं। यहाँ ध्यान रखने की बात है कि यह अनुभव भी स्वानुभूति नहीं है। मात्र हमारा ज्ञानकी प्रयोग-सिद्ध अनुमोदनाका ही नाम यहाँ अनुभव है।

उदाहरणके लिए सुनीता एक लेडी डाक्टर है। प्रसव और प्रसव-सम्बन्धी निदान-चिकित्साकी विशेष योग्यता और डिग्री विदग्ध लैकन आई है। उसकी डिग्रियोमे हमारे मन पर उसकी सूचना ज्ञान और विश्वासकी छाप तो पड़ सकती है परन्तु जहाँ तक उसका अनुभवकी बात है वहाँ हमारा मन उसकी योग्यताको स्वीकार करनेके लिए तैयार नहीं होगा। दो चार वर्ष अस्पतालमे काम करके जब डा० सुनीता अपनी देख-रेखमे मी-पचाम प्रसव कराकर दस-बीस आपरेशन करके और दो-चार सौ महिलाओकी निदान-चिकित्सा आदि करके अपनी विज्ञता एवं कुशलताका प्रभाव अर्जित कर लेगी तभी हम उसे अनुभवी लेडी डाक्टरके रूपमे स्वीकार करेगे। मजेकी बात यह है कि डा० सुनीताका यह प्रसव-अनुभव भी ज्ञानका उप-रोक्त चौथा प्रकार ही है। हम उसे अनुभव या एक्मपीरियेन्स कहेंगे परन्तु स्वानुभव या स्वानुभूति नहीं कह सकते। प्रसवका स्वानुभव डा० सुनीताको उमी दिन प्राप्त होगा जिस दिन वह भी माँ बनकर स्वतः प्रसव की वेदना और मातृत्वकी गरिमाका अनुभव करेगी।

इसी प्रकार ज्ञान आगन्धन करता हुआ साधक भी, पचास्तिकाय, षट् द्रव्य, सप्त तत्त्व और नौ पदार्थों के सम्बन्धमे पढ़ता है, सुनता है, जानता है, उस पर विश्वास करता है और कई बार प्रयोगके द्वारा उसका अनुभव भी करता है। विशेषकर स्व-आत्माको लेकर वह अपने अर्जित ज्ञानके नाना विकल्पो द्वारा



अपने आपको शरीरादिसे पृथक्, और कषायादि विकारोंसे भी पृथक्, देखने जाननेका प्रयत्न करता है। इसे ही सामान्यतः अनुभव कहा जाता है। इस प्रक्रियामें कभी तो अपनी वर्तमान, कषाय-सम्पृक्त, उदयाभिभूत, आत्मपरिणतिको देखकर—“इसमें जिज्ञासा करने वाला, जानने देखने वाला जो तत्त्व है, वही मैं हूँ, ऐसे विधिपरक विकल्पो द्वारा तथा कभी यह उपजने-विनशने वाला शरीर मैं नहीं हूँ। ये रागादि विकारी भाव मेरी परिणति होते हुए भी पर निमित्तजन्य और उत्पन्नध्वसी होनेके कारण पर ही हैं, मैं नहीं हूँ” ऐसे निषेधपरक विकल्पोके द्वारा साधक अपनी आत्माका अनुभव करता है। यहाँ सजेकी बात यह है कि इस निचली दशामें साधकका यह अनुभव भी ज्ञानकी उपरोक्त, चौथी स्थिति मात्र ही है। शास्त्रोक्त शुद्धात्मानुभूति अथवा स्वानुभूतिके साथ ‘अनुभव’ की कोई संगति नहीं है।

आत्मा-अनात्माका ज्ञान चाहे जितना पुष्कल हो जाये उसके चिन्तनमें नाना विकल्पोका सहारा लेकर चाहे हम जितना गहरे डूब जायें किन्तु हमारी यह सारी प्रक्रिया जानने, देखने और अनुभव करनेके पर्यायवाची नामोंसँ जानी जाने वाली ज्ञानकी विकल्पात्मक परिणति ही होगी। परन्तु शुद्धात्मानुभूति विकल्पोके द्वारा उपलब्ध हो जाय ऐसा कोई उपाय है नहीं।

ऐसी ‘स्वानुभूति’ की सही परिभाषा तो तभी घटित होगी जब मन, वचन, काव्यके व्यापारों पर अकुशल लगाकर त्रिगुप्तिपूर्वक तीन कषायोंके झझावातमें मुरझित हमारी ज्ञान-ज्योति नयी और विकल्पोसँ ऊपर उठकर ज्ञानमें प्रतिष्ठित हाती हुई निष्कम्प होकर प्रकाशित हो। यह स्थिति अध्यात्म भाषाक अनुसार समस्त क्रियाओंको तिरोहित करके जब हम अकेली ज्ञप्तिक्रियामें सलग्न होंगे तब बनेगी। आगम भाषाके अनुसार तीन कषायोंके अभावमें सज्जलनके मदोदयके समय त्रिगुप्तिपूर्वक तीनों योगोंकी सम्यक् संयोजना करने हुए कषायोंका बुद्धिपूर्वक व्यापार एकदम रोक कर जब हम निर्विकल्प समाधिको उपलब्ध होंगे तब ही हमारी आत्मामें स्वानुभूति प्रत्यक्ष होगी।

इस प्रकार, इस स्वानुभूतिका सम्यग्दर्शनके साथ अन्वय-व्यतिरेक पूर्वक अविनाभावो सम्बन्ध नहीं बँठाता। सम्यग्दृष्टि जीव स्वानुभूतिसँ युक्त और स्वानुभूतिमें रहित भी पाया जा सकता है। स्वानुभूतिकी उपलब्धि होगी, तो सम्यग्दृष्टिको ही, पर यह भी निर्धारित है कि किसी जीवको किसी भी समय अन्तर्मुखमें अधिक कालके लिए इसकी उपलब्धि कभी हो नहीं सकेगी। यह स्वानुभूति मोक्षमार्गी जीवको ही होती है। साक्षमार्ग सम्यग्दर्शन ज्ञान चारित्रिको एकताका नाम है। ‘सम्यक्चारित्र्य’ त्यगरूप अवस्था बननेपर सयमी जीवको ही प्राप्त होता है। चौथे गुणस्थानमें क्षायिक सम्यग्दृष्टि जीवको भी सम्यक्चारित्र्यसे रहित ही कहा गया है। वह वहाँ असयमी ही है। बीतराग भावके बिना शुद्धात्मानुभूतिकी उत्पत्ति असम्भव है। वस्तुमें शक्ति रूपसे विहित भावी पर्यायका, ज्ञानके द्वारा जान लेना अलग बात है, और उस पर्यायके प्रकट हो जानेपर उसका साक्षात्कार करना एक बिल्कुल अलग बात है। एक अनगढ़ पाषाणखण्डको देखकर शिल्पी उसमें भगवान्की प्रतिमा बनानेकी सम्भावनाओंका आकलन कर लेता है। वह वास्तवमें उस चट्टानमें अपनी कल्पित कलाकृतिका, जिसे उसने अभी गढ़ा नहीं है, दर्शन ही कर लेता है। वह तो यह भी कह सकता है कि प्रतिमा तो इस पाषाणमें है ही, मुझे प्रतिमाका निर्माण नहीं करना है। मुझे तो केवल उस प्रतिमाके अग्र-प्रत्यगोपरमें अनावश्यक पत्थर छीलकर हटा देना है, ताकि आप भी उस मनोहारी छविका दर्शन कर सकें।

शिल्पीकी यह बात एक दृष्टिसे ठीक भी है, परन्तु चट्टानके भीतर प्रतिमाके दर्शनकी उसकी यह कल्पना, शिल्पीके ज्ञानका ही ताला-बाना है, अनुभवका नहीं। इसका कारण बहुत आसान है। भूत, भविष्यन् और वर्तमानकी पर्यायोंको जाननेकी क्षमता, ज्ञानमें तो है, अनुभवमें नहीं। अनुभवकी सीमा रेखा तो वर्तमान प्रकट पर्यायके साथ बँधी है। अनगढ़ चट्टानके भीतर प्रतिमाकी छविका दर्शन करता हुआ भी शिल्पी

यथा चट्टानकी पूजा-अर्चना करके प्रभु-पूजनका आनन्द और सन्तोष प्राप्त कर सकता है ? इसी प्रकार वस्तु-स्वरूपको ठीक-ठीक समझता हुआ भी सम्यग्दृष्टि जीव, अपनी विकाररूप परिणति और उदयाभिभूत आत्माम, अपने भीतर शक्ति रूपसे पड़े हुये, सिद्ध ममान शुद्ध, बुद्ध, निर्मल निराकार, निरजन आत्माका दर्शन करता है, परन्तु यह उसके विलक्षण ज्ञान हो का फल है, अनुभवका नहीं। उसकी आस्थाने यह बात अङ्गि रूपसे पड़ी हुई है कि मेरा स्वरूप, मेरा शुद्ध द्रव्य ऐसा ही है, परन्तु अभी वर्तमानमें उसका अशुद्ध तथा विकारी परिणमन हो रहा है। विकारोको हटा देनेपर मेरी भी ऐसी ही शुद्ध-पर्याय प्रगट हो जायेगी, जैसी सिद्ध भगवान्की हो गई है।

समयसारके टीकाकार जयसेनाचार्यने इसी प्रकार स्वानुभूतिको निश्चय, अभेद-रन्त्रयके साथ ही स्वीकार किया है। अतः उसकी उपलब्धि सप्तम गुणस्थानमें और उसके ऊपर ही उन्होंने स्वीकार की है। उनके शब्द हैं—‘शुद्धात्मसुखानुभूतिरूप स्वसर्वेदनज्ञान बीतरागमिति। इदं व्याख्यानं स्वसर्वेदनव्याख्यान-काले सर्वत्र ज्ञातव्यम्’।<sup>१</sup>

पण्डित राजमलजीने पञ्चाध्यायीमें स्वानुभूतिको मतिज्ञानके भेदमें लिया है। उन्होंने सम्यग्दर्शनकी प्राप्ति के साथ ही, स्वानुभूत्यावरण कर्मके क्षयोपशमपूर्वक ही, सम्यग्ज्ञानका अस्तित्व माना है। उसका स्पष्ट निर्देश है कि—‘यह आत्मानुभूति, आत्माका ज्ञान विशेष है, और वह ज्ञान विशेष, सम्यग्दर्शनके साथ अन्वय और व्यतिरेक दोनोंसे अविनाभाव रखता है। सम्यक्त्व और स्वानुभूतिका सहभावीपना है, तो यह कहा जा सकता है कि स्वानुभूति ही सम्यक्त्व है, परन्तु वहाँ स्वानुभूतिको ही सम्यक्त्व कह दिया गया है।’<sup>२</sup>

पण्डितजीने चूँकि स्वानुभूतिका स्वानुभूत्यावरणके क्षयोपशममें प्रकट होने वाली ज्ञानकी पर्याय माना है, इसीलिए उन्होंने सम्यग्दृष्टि जीवमें, निरन्तर, सदाकाल, स्वानुभूतिका अस्तित्व मानत हुए भी उसे लब्धि-उपयोगात्मक स्वीकार किया है। उनकी व्याख्याके अनुसार स्वानुभूतिको सम्यक्त्वके साथ लब्धि रूपसे सम व्याप्ति होत हुए भी, स्वानुभूतिकी उपयोगात्मक दशाके साथ सम्यक्त्वकी विषय व्याप्ति ही बनती है। स्वानुभूति उपयोगमें निरन्तर नहीं रहती।<sup>३</sup>

वास्तवमें, बुद्धिपूर्वक रागद्वेषकी परिणति और शुद्धात्मानुभूति एक साथ किसी जीवको हो जाय, बात सम्भवमें नहीं आती। पञ्चाध्यायीकारने भी चतुर्थ आदि गुणस्थानोको जघन्य पद लिखा है। आचार्य ज्ञानसागर महाराजने तो आत्मोपलब्धिके तीन भेद बताये हैं—(१) आगमिक आत्मोपलब्धि, (२) मानसिक आत्मोपलब्धि, (३) केवलात्मोपलब्धि। जहाँ आगमिक आत्मोपलब्धि होती है वहाँ शुद्धात्माके विषयका श्रद्धान होता है पर तदनुकूल आचरण नहीं रहता। अग्यात्म शैलीमें उसे सम्यग्दृष्टि नहीं कहत तथापि आगमिक उसे शुद्धात्माके श्रद्धानसे सम्यग्दृष्टि कहत है। ‘‘शुद्धात्मा तो उसे भी जागी है, अतः वह भी सम्यग्दृष्टि है।’’ अप्रमत्त साधुके मानसिक स्वात्मोपलब्धि स्वीकार की गई है। केवल ज्ञान हो जान पर प्रत्यक्षरूपसे आत्माकी प्राप्ति केवल आत्मोपलब्धि है।<sup>४</sup>

आत्मानुभूतिका सीधा सम्बन्ध मर और निर्जरा जोड़ा जाना चाहिये। वही उसका अभीष्ट है। निर्जरा राग-व्यापार घटने पर ही प्राप्त होती है। पण्डित टोडरमलजीने इस सम्बन्धमें लिखा है—‘‘बहुवि-

१ समयसार, गाथा ९५ की तात्पर्यवृत्ति टीका।

२ पञ्चाध्यायी, अ-२, श्लोक ४०२-३।

३ वही, श्लोक ४०४।

४ समयसार, गाथा २८९, तात्पर्यवृत्तिकी हिन्दी टीका, पृ० २४२।

चौथा गुणस्थानविषय कोई अपने स्वरूपका चितवन करै है, ताकै भी आश्रय बध अधिक है, वा गुण श्रेणी निर्जरा नाही है । पचम षष्ठम गुणस्थानविषय आहार-विहारादि क्रिया होतै, पर द्रव्य चितवनतै भी, आश्रय बध थोरा हो है वा गुणश्रेणी निर्जरा हुआ करै है । तातै स्वद्रव्य परद्रव्यका चितवन तै निर्जरा बध नाहो । रागादिघटे निर्जरा है, रागादिक भये बध है ।<sup>१</sup>

यही निराश्रय सवर-निर्जरा सम्यग्दर्शनका फल है । ग्रथो और ग्रथकारोके कथन देख-सुनकर, उनपर समतापूर्वक, युक्ति, आगम और अनुमानका सहारा लेकर, उनकी विवक्षाएँ समझनेका प्रयत्न करना चाहिए । विवेकके साथ अपने भीतर समताभाव जगानका प्रयास करना चाहिए । इसी पुरुषार्थका 'मोक्षमार्ग' बतात हुये पण्डितजीने बड़े सरल शब्दोमे उसकी संक्षिप्त व्याख्या की है ।

'तातै बहुत कहा कहिये, जैसे रागादि मिटावनेका श्रद्धान होय, सो ही श्रद्धान सम्यग्दर्शन है । बहुरि जैसे रागादि मिटावनेका जानना हाय, सो ही जानना सम्यग्ज्ञान ह । बहुरि जैसे रागादि मिटै, सो ही आचरण सम्यक् चारित्र्य है । ऐसा ही मोक्षमार्ग मानना योग्य है ।'<sup>२</sup>



१ मोक्षमार्ग प्रकाशक, वही, अ-७, पृ० २९७ ।

२ वही, पृ० ३० ।

# Refutation of Western Materialism on the Basis of Jaina Philosophy

Muni Mahendra Kumar B Sc (Hons)

Materialism is found expounded in the Western philosophy right from the period of the ancient Greek philosophers upto the present age. Here we do not intend to go into discussion of its historical evolution and the minor differences in its various forms. We shall only try to discuss it in general and compare it with the Jaina view.

*Definition of Matter*.—Lenin gives the following definition of matter. "We ask, is a man given objective reality when he sees something red or feels something hard etc. or not? If you hold that it is given, a philosophical concept is needed for this objective reality, and this concept has been worked out long, long ago. This concept is matter. Matter is a philosophical category designating the objective reality which is given to man by his sensations, and which is copied, photographed and reflected by our sensations, while existing independently of them."<sup>1</sup> This definition of matter comes very close to the Jaina definition of *pudgala* viz. "*pudgala* is that which possesses in itself the qualities of touch, taste, odour and colour." Even though the Jaina philosophy denies the possibility of perception<sup>2</sup> of the ultimate atoms (*paramānu*) of matter through sensory means, it accepts the quality of *mūrtatva*, being objectively existent even in a *paramānu*. Also both the materialism and the Jaina philosophy recognise matter as an objective reality. In the words of Lenin, 'the sole property of matter, with whose recognition Philosophical Materialism is bound up, is the property of being an objective reality, of existing outside our mind.'<sup>3</sup>

*Reality of Soul*.—Whereas materialism and the Jaina philosophy hold similar views regarding the reality of matter, they differ from each other regarding the reality of soul. According to the Jaina metaphysical view, all the five *astikāyas* including soul are ultimate realities, whereas according to materialism, only the matter is the ultimate reality, while reality of soul is denied. There is, however, a difference between the old materialism and the modern dialectical or scientific materialism. Whereas the former considers soul or consciousness to be identical with matter,<sup>4</sup> the latter holds an opposite view. Dialectical materialism as well as epiphenomenalism consider mind to be different from matter, all the same mind is not attributed a status of an ultimate reality. In contrast to this, the Jaina philosophy asserts an independent existence of soul.

*Refutation of Materialism*.—There are three important arguments adduced in proof of materialism.

- (i) The Methodological Argument,
- (ii) The Mechanical Argument,
- (iii) The Cosmological Argument<sup>5</sup>

We shall try to examine critically these arguments one by one.

*The Methodological Argument* —Bahm<sup>6</sup> says that the assumption of an immaterial psychical substance which is persistent, independent and distinct from the body is prescientific and unscientific. Whoever holds such view is still on the level of the nature-people, who conceive every process as the act of an invisible demon. Experience reveals nothing more than the body and its organs. Everything which this organism does, and which transpires within it, must be conceived as the functions of its organs. The assumption of a psychical substance is a metaphysical dogma which is at once superfluous and untenable and which exact science must eliminate entirely.

This argument readily wilts upon examining from epistemological and psychological points of view. For the assertion that knowledge is essentially a characteristic of soul (or a psychical reality) is not a metaphysical dogma but an epistemological fact. That only "living beings" are capable of "knowing" is an empirical fact and at once serves as a criterion for distinguishing "life" from "matter". The whole process of "knowledge" cannot be fully explained merely on physiological basis. Hence, a "psychical reality" is an empirical necessity. Also, all the psychical processes such as thinking, experiencing, remembering, feeling and willing are unexplainable on mere physiological or material definitions. Thus, we have to assume a psychical substance distinct from the body, and as such, this assumption is neither unscientific nor contradictory to experience, as alleged by the above argument.

The materialists try to endorse the methodological argument on the following line of reasoning:

"At any rate experience never reveals any psychical substance distinct from the psychical processes, which must be regarded as substrate of our thinking, feelings, and willing. It is characteristic of psychical processes that they always appear to us only as occurrences, as effects in which there is no room for a substantial substrate. If however, in spite of this fact we speak of a soul or mind, our authority for this mode of speech really lies in what we have previously described fundamental apperception. The function of judgement, once evolved, can only appropriate a thought-content in the form of subject and predicate. So long as psychology uses this soul-concept in the same manner as the physicist speaks of magnetism and electricity, where magnetic and electric phenomena are most certainly all that is really given, so long as the soul is only regarded as the subject of psychical processes and is not considered as a self-existent substance, this form of expression cannot be called unscientific. As soon, however, as we assume a psychical substance apart from the body, having independent existence and even continuity of existence after death, we are then going beyond evidence given in psychical experience. Every substance, however, no matter how thoroughly everything materialises, is eliminated from it, is still always represented to the mind under a material aspect. Everything which persists must, by the very necessity of our ways of thinking, occupy space and hence be material. The assumption of a soul-substance, which materialism so strenuously and indeed so justly rejects, therefore, finally leads to materialism."<sup>7</sup>

This reasoning is, however, erroneous in itself. It follows from the above statement that the materialist is at least ready to recon the existence of psychical processes. Now it is as simple as anything to deduce the existence of a psychical reality from the psychical processes. For, the modern physics has shown that experience never reveals any physical substances distinct from the physical processes, and still it is only these processes which give the materialists (and other realists) a clue to the objectively real existence of matter. In the same way, if psychical reality is deduced from the psychical processes, which are otherwise unexplainable, how it becomes unscientific and contrary to experience?

There is another flaw in the above reasoning. It is argued that everything which persists must, by the very necessity of our ways of thinking, occupy space and hence be material. This statement can be divided into two parts: (a) that, which persists must occupy space, and (b) that which occupies space is material. Deduction of (a) is based on the very necessity of our ways of thinking. This is acceptable.<sup>8</sup> But how (b) is deduced? Extension in space does not necessarily mean materiality. Hence it would be wrong to conclude that psychical reality is material. The fact is that psychical reality does occupy space, but it is not material.

Further, materialism is, in the words of W. Jerusalem, proved to be unscientific thus: "Strict scientific method, which aims to confine itself to the description of facts, teaches us that there is something given in our ordinary experiences as well as in our most profound emotions, which is essentially distinct from everything perceivable by sense, from everything material."<sup>9</sup>

Again it may be added here that materialism is insufficient to explain the phenomena of extra-sensory perception, clairvoyance, telepathy, memory of previous births, etc. Numerous instances of such phenomena have certainly been known to have taken place and the parapsychologists all over the world are busy now-a-days with their investigations on these events. Especially the cases of memory of previous lives which is termed as extra-cerebral memory invariably confirm the existence of the psychical reality distinct from body having independent existence and even continuing to exist after death.<sup>10</sup>

Thus the methodological argument completely falls to the grounds.

**2. The Mechanical Argument** The main argument put forward by the materialists to sustain their view is based on the law of the conservation of matter and energy (or mattergy).<sup>11</sup> According to this law, the total amount of matter and energy (or mattergy) always remains constant, it can neither be increased nor diminished. All becoming consists only of the transmutation of energy into different forms. Now, the materialists contend that if we assume a psychical substance (mind or consciousness) as something distinct from body and non physical, the above law gets violated. For, if the life-energy, which is found to get increased as a result of the reactions of the physical substance (such as food, water, heat) is different from the physical energy, it

would mean that the energy in the form of increased life-energy is newly created (for it being non-physical it cannot be considered to be the transmutation of physical energy). Again if the non—physical mind causes the physiological motion, (such as contraction of muscles) through its own initiative, it would mean that new energy is created in the form of the physiological motion (for the resultant energy being physical, it cannot be considered as the transmutation of non-physical energy). Thus, the above assumption contradicts the principle of the conservation of mattergy and it is therefore to be rejected as unscientific.<sup>12</sup>

Now this argument of the materialists can be disproved thus.<sup>13</sup> The application and validity of the principle of the conservation of mattergy is limited to physical and chemical processes. But this law is utterly inadequate for the explanation of vital processes. The centralized organisation of all organic being, the remarkable adaptation of all parts to a common purpose, all this cannot be explained in physico-chemical terms. As a matter of fact, the mechanical argument is not an argument, but merely a presupposition. It is only by assuming from the start that every process i.e., vital as well as physical can be explained and described according to the physico-chemical laws, that this protest of the materialists against the violation of the principle of the conservation of mattergy can have any meaning. But if we are guided by the facts, rather than by a definite theory, we must concede that the principle of the constancy of energy contributes absolutely nothing toward simplifying and explaining what really takes place in the sphere of the organic and psychical. The facts which have been established at this point, as well as the present stage of mental evolution, much rather require an entirely different principle of explanation. As a matter of fact, this is conceded by noted scientists. As Wundt<sup>14</sup> has shown, there is kind of creative synthesis active here, whose nature and governing principles still require more careful investigation. The mechanical argument loses its force the moment we relinquish the materialist presupposition and abide by the most unassailable facts of our own experience.

Further, when we examine the above argument in the light of the Jaina Philosophy, we at once get convinced of the former's futility. It may be recalled here that according to the Jaina view

(a) Each of the five *astikayas* constituting the universe is an independent reality

(b) The principle of conservation is contained in the very definition of reality,<sup>15</sup> according to which it is created and destroyed with respect to its modes while it remains constant with respect to its substance. It follows, then, the *pudgala* (mattergy) ever remains *pudgala* and soul ever persists as soul, in spite of the incessant changes in their modes, that is to say, soul never transforms into matter nor matter transforms into soul.

(c) Consequently, there are two independent principles of conservation. The principle of the conservation of *pudgala* and that of the conservation of soul. According to the former, the total amount of *pudgala* (which would include both matter and all kinds of material energy) remains constant, while according to the latter, the spiritual reality (which would include the soul and its energy) never perishes. The former one is the same as the scientific law of the conservation of matter.

Now on the basis of these facts, the above contention of the materialists can easily be refuted. It can be seen that the vital processes are governed by both the soul's energy as well as physiological (physical) energy. The former is inherent in the soul itself while the latter is obtained through transmutation of physical substances (food, water, etc.) into the basic elements of the body (blood, chyme, semen etc.) which subsequently get transformed into the form of physiological energy. Now, in the above argument the term "life-energy" is used in the transmutation of food, etc., but it is clear that the processes involving such a transmutation are essentially *paudgalika* (or we may say matteric). Hence the energy created thus cannot be considered to be different from physical energy. In other words, the soul's energy cannot be created through the transformation of food etc. It is, in fact, inherent in the soul itself. When the vital energy of the body is said to get increased, it means that the physiological processes transmute food, etc. into the basic elements of the body which serve as the sources of the physiological (physical) energy for carrying on the life-processes. Thus, there is no question of creation of new energy and hence, the law of the conservation is not at all contradicted.

Further, in the reverse process, when it is said that the soul causes the physiological movements through its own initiative, it does not mean that new energy is created in the form of physiological motion. Actually the physiological motion is produced through the transmutation of the physiological energy already stored in the body. The soul's energy (or the will-power) inherent in the soul acting as a governing agent causes the transmutation to take place without itself being diminished. Hence, in this case also, there is no contradiction of the law of the conservation and consequently, the materialist's argument becomes untenable.

3 *The Cosmological Argument* —The materialists claim to base this argument on purely scientific facts. The modern scientific theories, according to them, have proved that there was a time when our earth was a glowing gaseous nebulae. At that time, organic life could not have existed upon it, there could have been no human beings and hence no mental activity. It was only after the earth had sufficiently cooled off, and the conditions for the origin of organic life were given, that plant and animal life came into being from which man also was evolved at a later stage. Hence mental life came into existence with organic life and is limited to the presence of its physiological conditions. There is no meaning, therefore, in assuming mind as something distinct from the organism because its origin is connected with the organism and they will certainly perish together" 16



The modern materialists, on the basis of this theory of earth's formation, conclude that 4000 million years<sup>17</sup> ago, when the earth came into existence there was no life, and hence there was no existence of anything like soul or consciousness of mind. It was 2900 millions years after the birth of the earth that life came into existence. The existence of mammals and birds extend over only to 60 million years while that of man only 15 million years. Thus mind is only a very late production. It should therefore be considered only as a qualitative transformation of matter itself, and not as an ultimate reality,

Now the cosmological argument can be shown to be invalid not only on logical basis but on scientific basis too. Modern scientific investigations have made it clear that neither the universe nor "life" is merely confined to the earth<sup>18</sup>. Not only this, but the recent researches tend to show that "life" is older than the "earth". The scientists of Bradford University have found in the meteorites some material identical to the one found in the living cells. Commenting on this recent development, the critic of *The Times of India*<sup>19</sup> observes: "Is there life elsewhere in the universe and was there life before the earth was formed? Sceptics and legend-lovers continue to say 'no' and would want a flying saucer with extra-terrestrials in it taken to their door-step before they would believe any such thing. But they have to think again: new evidence has been gathered which shows that *life did evolve independently of what happened on the earth*. Chemical analysis made at Bradford University shows that material identical with sporopollenin, which can only be formed inside living cell, has been found in meteorites. The usual argument advanced here is that it is a contaminant. But since the chemical forms four percent of the meteorites weight, the local contamination theory fails."

"Sporopollenin is the biological material that forms the outer coating of pollen grains. Ordinary physical processes could not have created it on the planet's surface because in such conditions it is unstable and quickly decomposes. It is also felt that *the theory that life on the earth evolved by natural processes out of a prebiotic soup of inorganic chemicals is not necessarily tenable*. The Bradford Researchers think that the earth was *seeded with life from outside* from another world or worlds." Thus it can be seen that the cosmological argument has got subverted on the scientific basis.

Now we shall try to clinch the cosmological argument on logical basis. It is a matter of common experience that living objects essentially differ from material objects in that former possess "consciousness" whereas the latter does not. Now the law of material cause, which is accepted as a fundamental law in logic, states that the quality which is intrinsically non-existent in a substance cannot be created by any kind of transformation. But the above hypothesis of the qualitative transformation assumes the production of "life" from "matter" which essentially lacks "consciousness". Thus, it is inconsistent with the above law, and hence, it must be rejected as illogical.

Also the materialists leave unanswered the important question such as how and why consciousness was created from matter <sup>20</sup> The eminent writer on the history of the universe, J G Bennett, in his conclusive remarks on the 'Origin' of Life" expresses this thus <sup>21</sup> "The conclusion that we are bound to draw from all these considerations is that the fortuitous origin and evolution of life and human culture on the earth must be rejected as contrary to the well-established laws of probability and thermodynamics

"This is, as is well recognised even by mechanistic biologist, not the only serious difficulty Inert matter is insensitive, life is sensitive When and how did sensitivity arise from insensitivity? Again, man is conscious and entertains ideas of value and purpose Inert matter is unconscious and the whole argument in favour of mechanistic theories is that they do not require any assumptions as to conscious purposes at origin of life, How then could consciousness and purposefulness have arisen in a world from which they were previously totally absent "

Further he writes<sup>22</sup> "The obvious difficulty of believing that sensitivity and consciousness could be produced by chemical reactions of inert matter, has led materialistic and mechanistic scientists to make the assumption that these properties must be associated with all matter and make themselves apparent when living bodies having a high degree of organisation, have evolved Such hypotheses are unsatisfactory inasmuch as they do not account for the transition from the 'atomic' to the 'organic' state of consciousness Thus the cosmological argument is untenable on logical grounds too

Lastly, let us consider the argument in the light of the Jama view The Jama philosophy asserts that all substances including soul and matter have been existent in the universe since ever and will continue to exist till eternity <sup>23</sup> No new soul is ever created in the universe Infinite number of souls go on transmigrating from one life to another Thus birth of a new organism is nothing but transmigration of a soul from its previous life

It is also asserted by the Jama theory that a suitable structure or matter is required to serve as a nucleus (or birth place) for the soul to take birth in The nucleus is called as *Yoni* There are different kinds of *Yonis* for different species The *yonis* may be composed of totally lifeless matter or of bodies of living organisms or of a combination of both <sup>24</sup> Formation of *yonis* takes place by the suitable combination of the ultimate atoms (*paramanus*) or the molecules (*skandhas*) which continually undergo the processes of "fusion" and "fission" throughout the universe

Now the fact ascertained by the scientists that no life existed on the earth for a long time (nearly 3000 million years) after formation of the earth can be explained on the basis of the Jama view as follows

It is highly probable that at the time of formation of the planet earth, the *yonis* were wanting and this condition might have prevailed over for a period of 3000 million years Also it is unlikely that during this period the environment could have been

congenial for sustenance and growth of living organisms. Hence, the earth would have remained devoid of living beings. Later on, when as a result of the natural processes, the *yonis* would have been formed and also, the environment would have become amicable for sustaining life, the souls (already existing in other parts of the universe) would have started to take birth in the *yonis* and thus would have begun "life" on the earth. Thus it can be said that the assertion of the Jaina philosophy that soul and matter are two independent substances having beginningless existence in the universe convincingly explain the origin of life on the earth without either contradicting the scientific facts or contravening the logical principles.

Thus, all the three arguments adduced in proof of materialism are shown to be fallacious as well as inconclusive.

### Reference

- 1 *Materialism and Empirio-criticism*, p. 84
- 2 *Spṛśa-Rasa-Gandha-Varnavān Padgalah*, *Jain Siddhānta Dīpikā* I 11
- 3 *Op cit*, p. 184
- 4 Arch J. Bahm, *Philosophy—An Introduction*, Asia Publishing House, Bombay, 1964, pp. 192
- 5 W. Jerusalem, *An Introduction to Philosophy*, Macmillan, New York, 1926, p. 142
- 6 *Ibid*, p. 142
- 7 *Ibid*, pp. 143-144
- 8 The Jain philosophy, in fact, asserts that extension in space is an inherent quality of all the realities except the space itself (i.e., the ethers, matter and soul)
- 9 *Op cit* p. 145
- 10 The discussion of parapsychological researches in itself is an independent subject and is beyond the scope of the present article. The reader however is referred to various books and journals published on the subject by different institutes of parapsychology.
- 11 In modern science after the discovery of theory of relativity, the two separate laws of the conservation of mass and the conservation of energy have been conglomerated into a single law of the conservation of mass and energy (or mattergy)
- 12 W. Jerusalem, *op cit* pp. 142-143
- 13 *ibid*, pp. 146-147
- 14 Wilhelm Max Wundt (1832-1920), the founder of experimental psychology and author of *Grundzüge der Physiologischen Psychologie*
- 15 *Umaswati Tattvārthsūtra*, chapter 5
- 16 W. Jerusalem, *op cit* p. 143

- 17 J G Benkett *The Dramatic Universe Vol IV*, Hodder Stoughton, London, 1966 pp 120-21
- 18 Coronet, Vol XXVI, No V p 30
- 19 Dated, 30th August, 1969, Bombay
- 20 Cf Bahm, *op cit*, p 203
- 21 *The Dramatic Universe*, Vol IV, pp 113-114
- 22 *ibid*, pp 123
- 23 Many of the cosmological questions cannot be answered without accepting beginningless and endless existence of the fundamental substances
- 24 Umāswatī, Tattwārthsūtra, 2-32

लेखसार

## जैनदर्शन के आधार पर पाश्चात्य भौतिकवाद का निराकरण

मुनिश्री महेन्द्रकुमार, बी० एस्सी० (ऑनर्स)

पाश्चात्य विचारधारा में यूनानी दार्शनिकों के युग से लेकर आज तक जगत् और जीवन के संबंध में भौतिकवाद का ही मुख्यतः आश्रय लिया गया है। इसके अनुसार आत्मा या चेतनत्व की प्रक्रिया भौतिक तत्वों या क्रियाओं का ही एक विकसित रूप माना जाता है। इस सिद्धान्त में तार्किक, यांत्रिक तथा लोकवादी आधार पर शरीर और आत्मा की अभिन्नता प्रतिपादित की जाती है। विद्वान् लेम्बे ने इस लेख में भौतिकवादियों के इन तीनों ही प्रकार के तर्कों को नवीन वैज्ञानिक परामनोविज्ञानी तथा अन्य ग्रहों की संरचना में संबंधित तथ्यों के आधार पर तथा विशिष्ट बौद्धिक तर्कों के सहारे मारहीन प्रमाणित किया है। उन्होंने बताया है कि द्रव्यमान तथा ऊर्जा के संरक्षण के नियम के समान आत्मोर्जा के संरक्षण का नियम भी होना चाहिये क्योंकि शरीर और आत्मा स्वतन्त्र एवं एक-दूसरे में अपरिवर्तनीय द्रव्य हैं। उमास्वाति के द्वारा प्रस्तावित योनियों के आधार पर उन्होंने 'विश्व के उद्भव' के सिद्धान्त को भी जैन दर्शन सम्मत सिद्ध किया है तथा आत्मा के पृथक् अस्तित्व के विरोध में दिये गये तर्कों को अपूर्ण बताया है।

# Uttam Satya

*Dr B S Kulkarni, Dharwar*

*Real aim of man in Jain Religion* Jain religion is one of the ancient religions of the world which explains systematically, logically, scientifically the existence of the universe and the working of "Jiva & Ajiva" "Matters" Jain philosophy can be explained in a simple sentence—the systematic working of "Saptatattva" and "Śāddrawya" and this is the peculiarity and speciality of Jain Philosophy. The "Soul" having "Ananta Jñāna", "Ananta Virya", "Ananta Darśana", and 'Ananta Sukha' is immortal and indestructible. In its pure form, the soul is without the bondage of births and deaths and rests in the "Siddha Śīla" which is at the top of Universe where there is no existence of "Ajeeva Matters" etc., in the form, as the Jain Ācāryas put it, of "knowledge", To be in the "Siddha Śīla" is the main motto of Jivātmā. But because of unavoidable nature of the "Jivātmā" through "Yoga", the "Ātmā" has become "Jivātmā" having come in contact with the 'Ajiva Matters'. Being 'Jivātmā', the soul wanders for innumerable years in this 'Samsāra' and for thousands of years it might have spent without any organs. After this stage and getting organs whether it is one or five, it might have taken births in the four forms and taking these forms the soul might have or might be wandering taking births and deaths in this Universe, but this is not the real nature of the soul. The real aim and object of the soul is, through its manly efforts to cut off the bondage of the 'Karma' and to achieve its original form and to rest in 'Siddhaśīla' being 'Paramātmā', as 'Siddha' or 'Paramātmā' having the above said 'Ananta Catustaya'.

To achieve this goal, the only convenient form is human form. In other forms, the soul only enjoys or suffers mechanically the fruits of 'Śubha Karma' or 'Aśubha Karma' and after completion of the 'Ayukarma', it automatically goes to another form which it deserves, according to its own 'Karma'. In these forms, there is no chance for the soul for human efforts. The human form is achieved by the soul because of its lot of 'Śubhakarma' and it is only in this form the soul has the power of thinking. Because of this thinking power, the soul can think of good and evil and can see the things critically and can come to a conclusion that the only means to lift him towards the path of liberation or salvation is only 'Dharma'.

*Definition of Dharma* When we say 'Dharma', it has become routine to believe that 'Dharma' means to follow some 'Vrata' (Vows), 'Niyamas' and worship of God and to give alms etc. From practical point of view, the Jain religion has encouraged this aspect but to attach one-self to the outward 'Vratas' only, the soul cannot lift

itself towards its real goal. Having understood the secret of this, the Jain Acharyas have tried to preach the common people to enable them to uplift their souls. Revered Umāswamī in his 'Tattvārthasūtra'<sup>1</sup> has pointed out that the real 'Dharma' is one, which is having all the ten aspects told in the verse and following this 'Dharma' the 'Jivātmā' can become 'Paramātmā'. This is the sum and substance of the verse.

The soul in pure form is without any attachment and is in eternal or permanent pleasure. But the man, through his five organs and four 'Kasāyas' forgets his real goal and does not remember the real things to do and takes it for granted that real 'He' means his outward body. He is caught in the illusion and believes that his youth, his wife and children and his property are permanent and will give him pleasure for ever. This means he believes in the things which are not permanent, which do not give him pleasures forever and also which will not lift his soul towards the real goal. This means the man forgets the right and believes the 'False' and being in this condition he suffers in this 'Samsāra'. For the sake of his physical pleasures, to achieve his selfish mottoes, he does not hesitate to deceive, to abuse, to beat, to kill other people or any being and with ego that he is the only hero or the best person, he follows the wrong path to achieve his ends, following the wrong paths. He does not care to tell lies and he becomes a cruel man through anger. All this means that the soul being caught in this 'Samsāra' becomes a victim to 'Kasāyas' untruth and forgets the above said real 'Dharma' having ten aspects. Following this wrong path, this 'Jivātmā' goes round and round in the cycle of births and deaths through the four forms. But the soul wishing for its welfare, it should put itself in the right path and should go on trying to follow the 'Dharma' having ten aspects. This means the man should try to live without giving scope to hurt other beings and follow the non-injurious 'Dharma'. If this effort is continuous, such souls can achieve a place in 'Siddhasila' though after a long long period and taking good number of births and deaths.

Now we can deal only with one aspect, out of the ten aspects of 'Dharma' viz., 'Uttama Satya' (Best Truth).

*Uttama Satya* When talking about truth, the very first question will be the problem of talking that is the capacity of talking. Those beings which cannot talk, there is no problem of truth or untruth. This problem comes only in the beings which are capable of talking. Though the birds and beasts have all the five organs like man and though they understand what we talk, they have no capacity or the fortune to express their thinking or views in terms of words just like man. They do produce voice but that voice does not change into the form of speech. The 'Jaina Acāryas' have divided the 'Karmāṇus' into twenty divisions and have explained their action and effect etc. Out of these 'Karmāṇus' 'Vacanarupakarmāṇu' is also one 'Karmāṇu dravya'. It should be remembered here that 'Karmāṇu dravya' is *matter*. Because of this effect of 'Vacanarūpa Karmāṇu', the voice is produced. The voice thus produced is turned into

words or speech only in the case of human beings. The voice is produced from the bottom of noval on account of 'Vacana Karmānu', because of the special arrangement in the throat of the human beings, comes out in the form of speech or words. In this context, a verse of a Jain poet-Keshiraja, is worthy of mention <sup>2</sup>

The meaning of these verse is that from the 'Prāna vāyu' which works as per the desire of the 'Jivātmā', at the bottom of noval organ, the voice is produced, like a voice from the trumpet (of a long tapering shape of a horn like shape) and its colour is *white* and its action is speech or word. The fact that the poet has called the voice as *matter* having white colour is clear proof that poet and grammarian Keshiraja is a pure Jain and has taken this idea from the works of the Jain Ācāryas. It should be remembered that the speech itself has become the main important medium for the development and progress of human civilization and culture. 'Śabda' or speech-when taken in view of the nature of the soul, is pure and straight. That is why Truth is described as one of the 'Dharma' of the soul by the Jain Ācāryas. In this context, divine voice produced by the Tirthankaras may be remembered or mentioned here. To explain this fact, a common experience may be given here. If we observe the innocent children who have not understood the deceit, crookedness, selfishness etc., of the world, we see that those children always speak the truth, not only the truth but the naked truth, whatever that they have felt or whatever they have seen. As we all know, children usually are described as Gods or on par with Gods in this world. As one English author has said 'The heaven is full of children'. In one word, we may say that 'God is Truth, Truth is God'.

In following the Truth, which is 'Dharma' of the 'Ātmā', lies the welfare of soul, but as explained above, the mundane soul being after the 'Kasāyas' and having become a victim to selfishness, lust etc., loses the right path and right knowledge and turns to the other ways to fulfil his physical pleasures and falls into the ocean of sin. To gain his ends, to fulfil his desires, the man diverts himself from the Truth and would be caught in the clutches of untruth or falsehood and thus he teases others and destroys them and also destroys himself.

As we all know, that we become victims to the bad habits easily and we find it difficult to cultivate good habits. This is what we see and experience in the day to day life. When a bad habit is continued, it becomes very difficult to escape from its bondage. In the same manner, when once a man starts telling lies, it becomes his habit and he goes on telling lies without any discrimination between his own people or otherwise. He starts without any sense of shame to insult elders or youngsters and goes on using loose talks without caring for the person or situation. He starts telling lies which create shocks and starts moving with ego and boasting himself as if, he were an unparalleled man and for his little benefit, he does not mind to tell lies which may destroy the lives of others. Thus speaking lies in various ways, he becomes a nuisance and due to his harsh and disagreeable talks, he becomes a means to harm a good number of human beings and beings in general. But he does not succeed for a long time. At last,

he is exposed and becomes a disgraceful and not worthy of belief in the society and his position becomes precarious. We all know the proverb that to tell lies is a painful thing and does not bring pleasure. The Jain Acharyas, who have studied minutely the various aspects of human mind have described the various ways of telling lies. When we study this, we will be surprised at the vast knowledge of the 'Ācāryas' in knowing the human mind. On knowing the bad side of the untruth, our minds tremble and automatically we will intend to come to the right path.

After seeing the bad result of telling lies, now we can try to see the effect of telling the Truth. The famous story of king 'Hariscandra', who tried his best to maintain his truthfulness though he had not only to suffer a lot of misery but also had to sell his wife, son and himself. He proved that 'Truth is God, God is Truth'. The truthful person achieves his own welfare as well as the welfare of others and becomes worthy of belief and he is loved and almost worshipped by the people. Mahatma Gandhi, who is rightly called the Father of the Nation and who brought Independence to our Motherland, was an ardent follower of 'Truth' and 'Nonviolence'.

One should speak truth, but sometimes speaking truth may bring some danger in certain cases. That is why, we should try to speak truth in such a way that it should not bring any violence, trouble and shock. That is why it is said 'Satyam brūyāt priyam bruyāt'. We can see a small example here. A Doctor examines a patient and finds that the patient is on the verge of breathing his last. Should the doctor, who understands this fact, tell the patient the naked truth that he would die within a short period? If the doctor tells the truth, the patient might die on the spot. Under such circumstances, a doctor should treat the patient without telling lies to make money but at the same time with patience, he should give treatment to the patient leaving the patient to his own fate.

Another example-suppose a hunter is chasing a deer, when he is running after the deer, he loses the sight of the deer and asks a man about the deer. The man knows in which direction the deer has gone. In this case, what that man should do? If he tells the truth, he will be responsible for the death of the deer. If he tells the wrong direction, he will be responsible for having told a lie. Then what that man should do? There are people who argue that there is no sin, if a lie is told to save a life. But by telling a lie there will be the flow of bad Karma in the soul. Under such circumstances, the only way left for an intelligent man is to keep mum, though he might get abuse from the hunter. There is a proverb in Kannada that 'A marriage should be performed even telling Ten lies'. There is no harm to perform a marriage. But the marriage performed based on the falsehood, if it brings misery to the two souls, what is the benefit of such a marriage and who is responsible for this misery and sin? So it is always better to tell the truth and even telling the truth should be with caution and should bring pleasure to other beings. The words of the person who speaks



truth are lovable and are like nectar. The persons who listen to such words of a truthful person, not only they enjoy but also get inspiration in their lives.

A story occurring in the 'literature' may be described here in short in this context. Once a Jain monk was preaching 'Dharma' to laymen. A thief who listened to the preaching requested the monk to give him also a vow. The monk said, 'You leave your business of stealing.' The thief said that it was the only means for his livelihood and denied to leave it. Then the monk said, 'you take the vow of talking the Truth.' The thief agreed. One day the thief started to steal in the palace. On the way, the guard asked him 'Who are you and where are you going?' 'I am a thief, I am going to the palace to steal', the thief said. A person who is entering the palace to steal, how can he tell this with such a courage? He might be related to the king. Thinking in this line, the guard allowed the thief to enter the palace. The thief stole the ornaments in the palace and left it. Next day, when a search was made to find out the thief, this very thief was caught in a forest with all the ornaments. When he was questioned, he told with courage, that the ornaments belonged to the palace and he had stolen them. Looking at the courage and the manner in which the thief told the truth, the soldiers of the palace, with a notion that he must be a relative of the palace, did not arrest him. Looking at himself, the thief thought his escape was only due to the Truth. So, he knew the importance of the truth and afterwards, not only he left his wrong path but also he took up to the right path and in due course became a liberated soul.

Lastly, we conclude this article, quoting the ideas of the famous Kannada poet Ranna (10th Century) in this behalf as described in his 'Ajitanātha Purāṇa'.<sup>3</sup> Poet Ranna says that there are four categories of people. First one—They talk lovable words and the result of them is also lovable. Second category—Their talk is harsh, but the result is lovable. Third category is their talk is lovable but the result is poisonous. Fourth-category is—Their talk is harsh and the result is also harsh and shocking.

Out of these four categories, there is lot of danger to the society from the people belonging to the third and fourth categories. So, poet Ranna has cautioned to be careful about such people. People belonging to the second category may be all right but what we should try to achieve is to belong to the first category. Their lies the usefulness of the life. The proverb in Kannada 'The person who knows how to talk and what to talk brings the Jewels and the person who does not know how to talk and what to talk brings the quarrel'.<sup>4</sup> Remembering this proverb, we should try to 'Talk' with full control over the tongue, words which bring pleasure to the people and thus try to make our lives useful and pleasant both in this world and in, the so called, the other world.

The truth being the one aspect of the soul, the persons who follow up 'Satya Dharma', such souls do become 'Suddhātmā' and ultimately 'Paramātmā'. There seems no doubt in believing this principle which is preached by the 'Paramātmās' themselves 'Satyam Vada, Dharmam Cara'.

## References

- 1 Umaswati Tattwasthsūtra, Chapter 9
2. Keshiraj Sabdamani darpana Pithikā Sandhi, Mangalore, poem 1  
 “अनुकूल पवननिन् जी ।  
 वनिष्टदिम् नाभिमूलदोल् रुदुलेय पा ॥  
 गिनवोल् शब्दद्वय्यं ।  
 जमयिसुगुम् श्वेतमदर कार्य शब्दम् ॥”
- 3 Ranna Ajitanāthpurāṇa (ed Ramanayacharya), Mysore, 1910, pp 162

साराश

## उत्तम सत्य

### डॉ० बी० एस० कुलकर्णी, कन्नड शोध संस्थान, धारवाड़

जैनधर्म एक प्राचीन धर्म है । इसमें छह द्रव्य और सात तत्त्वोंकी प्रक्रियामें लोककी व्याख्या की गई है । इसमें आत्माको अनन्तचतुष्टयी बताया गया है । यही आत्मा लोकान्त में सिद्धशिला पर विराजता है । लेकिन ससारी आत्माकी गति विचित्र है । वह अनादि कालमें चारों गतियोंमें भटक रहा है । उसका उद्देश्य यह है कि वह अपने शुभ प्रयत्नों से कर्म-बन्धोंमें विलग होकर अनन्तचतुष्टयी रूपको प्राप्तकर परम सुखको प्राप्त करे और सिद्धशिला पर विराजे । अपनी बुद्धि के कारण मनुष्य सभी प्राणियोंमें श्रेष्ठ है और वही अपने प्रयत्नोंसे यह लक्ष्य प्राप्त कर सकता है । उसकी लक्ष्य प्राप्ति केवल धर्ममें ही हो सकती है ।

सामान्यतः धर्मको व्रतों और नियमोंके रूपमें माना जाता है । लेकिन केवल इन बाह्य रूपोंमें ही कर्मबंध दूर नहीं होता । इसके लिए धर्मके मन-वचन-काय परिमार्जक उत्तम क्षमादिक दश रूपोंका पालन आवश्यक है । इसमें उत्तम सत्य भी एक है । सत्यका सम्बन्ध विचारों और वचनों या भाषामें संबंधित है । फलतः यह प्रक्रिया केवल मनुष्य जातिसं सम्बन्धित है । मानवकी भाषा वचनरूप कर्माणुओंके कारण होती है । ये वचन कर्माणु द्रव्य होते हैं और सफेद (नीरग) होते हैं । सत्यको आत्माका धर्म बताया गया है । भगवान्‌की वाणी दिव्य ध्वनि' कही गयी है । इन प्रकरणोंमें शब्द शुद्ध और सरल होते हैं । ये बच्चोंके समान सत्य होते हैं । लेकिन हमारी मनुष्यके शब्दोंमें यह शुद्धता कहाँ ? वह तो कषायोंके चक्रमें सत्य शब्द भूल गया है । सत्यको इस-इस प्रकार बालना चाहिये जिसमें दूसरोंको कष्ट न हो । विषम परिस्थितियोंमें मौन ही श्रेयस्कर है । लेखकने महापुरुषोंकी कथासे इस तथ्यका प्रमाणित किया है । लेखकने रत्न कविके अनुसार चार प्रकारके मनुष्योंका भी निरूपण किया है प्रिय-प्रिय, कट-प्रिय, प्रिय-कट, कटु-कटु । हमें अन्तिम दो कोटियों के मनुष्योंसे सावधान रहना चाहिये और स्वयंको प्रथम कोटिका बननेका यत्न करना चाहिये । इसके लिए शुद्ध सत्य बोलनेका अभ्यास करना चाहिये । सत्य ही धर्म है, यह 'सत्य वद, धर्म चर' से भी प्रकट होता है । सत्यमें आत्मा परमात्मा बनता है ।

## जैनधर्मका उद्गम क्षेत्र-मगध

प्रो० कृष्णदत्त वाजपेयी, सागर (म०प्र०)

भारतके आद्यैतिहासिक कालमें मगध क्षेत्रकी प्रायः अवमानना दृष्टिगोचर होती है। वैदिक आर्योंने मगधकी अपेक्षा पञ्चनन्द देश तथा उसके आगे मध्यदेशको वरीयता प्रदान की। वैदिक सूक्तोंमें उन क्षेत्रोंके विषयमें सम्मानका भाव प्राप्त होता है। वहाँके पर्वतों, नदियों, जनपदों तथा नगरोंके उल्लेख इस बातको सूचित करते हैं कि ई० पू० सातवीं शतीतक भारतका उत्तर-पश्चिमी क्षेत्र तथा मध्यदेश पुण्यभूमिके रूपमें मान्य थे।

वैदिक विचार परम्परा मगध क्षेत्रमें वैदिक कालके पश्चात् पहुँची। काशी तथा अङ्गके पूर्ववाले भू-भागमें स्थानीय स्वतन्त्र परम्परार्यो विकसित थी। यह क्षेत्र मध्यप्रदेशमें अमरकण्टकमें लेकर वस्तरतकके भू-भागकी अपेक्षा सांस्कृतिक दृष्टिमें अधिक उन्नत था। स्वतन्त्र चिन्तनके फलस्वरूप वहाँ आर्य परम्पराके प्रतिकूल अनेक विचार पल्लवित हो चुके थे। परवर्ती वैदिक साहित्यमें मगधके निवामियोंकी कीकट, व्रात्य आदि शब्दोंमें सम्बोधित किया गया।

मगधका एक प्रसिद्ध आर्य ऐतिहासिक शासक जरासन्ध हुआ। महाभारत तथा कतिपय पुराणोंमें इस प्रतापी शासकके बारेमें विस्तृत विवरण उपलब्ध है। आर्य सस्कृतिके अनुयायी राजाओंसे जरासन्धकी विचारधारा अलग थी। राजनीतिक क्षेत्रमें जरासन्धकी यह विद्रोही परम्परा ऐतिहासिक कालमें भी देखनेकी मिली है।

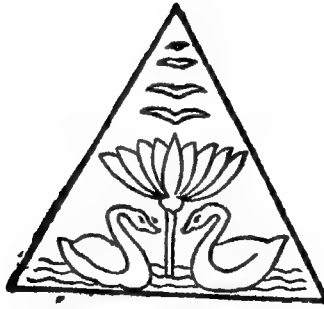
ई० पू० सातवीं शतीके बाद मगध क्षेत्रका आर्थिक एवं राजनीतिक विकास हुआ। व्यवसाय तथा व्यापारकी वृद्धिके फलस्वरूप मगधके अनेक नगर समृद्ध हो गये। इसका प्रभाव प्रशासन तथा अनेक सांस्कृतिक क्षेत्रोंपर पड़ा। शाक्य, लिच्छवि, मल्ल आदि गणोंने शक्तिशाली गणतन्त्र शासन व्यवस्था चलायी। जनक, याज्ञवल्क्य, मंथेयी आदि प्रसिद्ध स्वतन्त्रचेता उनके पहले हो चुके थे। उनकी विचार परम्परा ऐतिहासिक कालमें भी मगध क्षेत्रपर व्याप्त रही। ई० पू० छठी शतीमें भगवान् महावीर तथा गौतम बुद्धका आविर्भाव हुआ। उनका मुख्य कार्यक्षेत्र मगध ही रहा। इन दोनों महानुभावोंके अतिरिक्त अन्य स्वतन्त्र विचारशील व्यक्तियोंमें पुराण कण्वप, अजित केशकबली, प्रबुद्ध कात्यायन, आलारकालाम, रुद्रकरामपुत्र, मकवल्लिगोशाल आदिके नाम उल्लेखनीय हैं। इन सभीने अपनी बुद्धि और ज्ञानके अनुसार पृथक्-पृथक् मतोंकी स्थापना की। मकवल्लिगोशाल, आजीवक सम्प्रदायके जन्मदाता हुए। गया तथा उसके आसपासका क्षेत्र स्वतन्त्र तार्किक विचारोंका मुख्य केन्द्र बना। मिद्धार्थको वही सम्यक्ज्ञानकी प्राप्ति हुई। फिर गौतम बुद्धके रूपमें उन्होंने एक नये धर्मको प्रारम्भ किया।

महावीर स्वामीके पहलेके अनेक जैन तीर्थंकरोंके जन्म, ज्ञान प्राप्ति तथा निर्वाण स्थल मगध क्षेत्रमें ही हैं। इस भू-भागमें विहारोंके अत्यधिक सख्यामें ही जानेसे यह क्षेत्र बिहार कहलाया। बौद्धोंके अतिरिक्त, जैनोके भी सधाराम राजगृह, पाटलिपुत्र, गया तथा अन्य अनेक स्थलोंमें प्रतिष्ठित हुए। महावीर स्वामीने मगधकी प्रचलित लोक भाषामें अपने प्रवचन दिये। यह मागधी भाषा धीरे-धीरे अधिकांश भारतको राजभाषा बन गयी। मौर्य सम्राट अशोकने इसी भाषामें अपनी राजाज्ञायें लिखायीं। परवर्ती लेखोंमें एक दीर्घ कालतक इसी भाषाका उपयोग होता रहा।

कौटिल्यके अर्थशास्त्रसे विदित होता है कि उसके पहले सत्रह प्रमुख आचार्य हो चुके थे जिन्होंने धर्म तथा राजनय आदि विषयो पर अपने स्वतन्त्र मत स्थापित किये गये थे। प्रतीत होता है कि इनमेंसे अधिकांश आचार्य मगधके ही थे।

महावीर स्वामीके मन्देशका प्रचार जैन आचार्य परम्पराने विशुद्ध रूपमें किया। गुप्त शासन कालमें मुख्य राजधानी मगधके पाटलिपुत्र नगरमें रही। गुप्तकालके शासकोंने प्राकृतके स्थान पर संस्कृतको राजभाषा बनाया। जैनाचार्यों तथा अन्य लेखकोंने समयकी माँगके अनुरूप अपनी रचनाओंका माध्यम संस्कृतको बनाया। इसी प्रकार, ब्राह्मी लिपिको देशकी मुख्य लिपि बनानेका सौभाग्य प्राप्त हुआ।

जैनाचार्योंके अलावा मगध क्षेत्रके समृद्ध जैन श्रेष्ठियोंने जैन धर्मके विस्तारमें महत्वपूर्ण योगदान दिया। अनेक श्रेष्ठि महोदधि (बगालकी खाड़ी)के मार्गसे दक्षिण-पूर्व एशियाके देशोंमें व्यापारके लिए जाने लगे। विदेशोंसे अर्जित धनका विनियोग उन्होंने दशके विभिन्न भागोंमें जैनधर्मके प्रसार हेतु किया। उन जैन व्यापारियोंका दृष्टिकोण राष्ट्रवादी था। राष्ट्रकी राजनीतिक, आर्थिक तथा सांस्कृतिक उन्नतिको उन्होंने अपने धर्मका अङ्ग मान लिया था।



## **खण्ड ३ :: Section 3**

**साहित्य**  
**Literature**

## जैन आगम साहित्य

साध्वी कनकश्री

जैन साहित्य आगम और आगमेतर— इन दो भागोंमें विभक्त है। जैन वाङ्मय का प्राचीन भाग आगम कहलाता है।

आगम साहित्य चार विभागोंमें विभक्त है— १ अग २ उपाग ३ छेद और ४ मूल। आगम-साहित्यका यह वर्गीकरण प्राचीन नहीं है। इसका प्राचीन वर्गीकरण अग-प्रविष्ट और अग-बाह्यके रूपमें उपलब्ध होता है।

अग-प्रविष्ट साहित्य महावीरके प्रमुख-शिष्य गणधरो द्वारा रचित होनेके कारण सर्वाधिक मौलिक और प्रामाणिक माना जाता है

अर्हत अपने अनन्त ज्ञान और अनन्त दर्शनके आलोकमें विश्व-दर्शन कर भृत्य को उद्भासित करते हैं और गणधर शासन-हितके लिए उसे सूत्र रूपमें गूँथते हैं। वह विशाल ग्रन्थ-राशि सूत्र या आगमके नामसे पुकारी जाती है।<sup>१</sup>

अमितज्ञानी केवली तप, नियम और ज्ञानके वृक्ष पर आरूढ़ होकर भव्य जनको प्रबोध देने हेतु ज्ञान की वर्षा करते हैं और गणधर अपने बुद्धिमय पटमें उस सम्पूर्ण ज्ञान-वर्षाको ग्रहण कर लेते हैं। इस प्रकार वे तीर्थ-हितकी दृष्टिमें तीर्थकरकी वाणीको सूत्ररूपमें गूँथते हैं।<sup>२</sup> यही गणधर सन्दृब्ध साहित्य-राशि अग प्रविष्ट कहलाती है। स्थविरोने जिम साहित्यकी रचना की वह अनग-प्रविष्ट है। द्वादशांगी अग-प्रविष्ट है। उसके अतिरिक्त सम्पूर्ण साहित्य अनग-प्रविष्ट है। ऐसा भी माना जाता है कि गणधरोंके प्रश्न पर भगवान्ने त्रिपदी-उत्पाद, व्यय और ध्रुव्य का उपदेश दिया। उसके आधार पर जो साहित्य रचा गया, वह अग-प्रविष्ट कहलाया और भगवान्के मुक्त व्याकरणके आधार पर जो साहित्य रचा गया, वह अनग-प्रविष्ट कहलाया।<sup>३</sup>

दिगम्बर साहित्यमें आगमोंके ये दो ही विभाग उपलब्ध होते हैं—अग-प्रविष्ट और अग-बाह्य।<sup>४</sup> अनग प्रविष्टके नामोंमें अवश्य अन्तर है।

१ आ नि ९२— अत्थ भासइ अरहा, सुत्त गथति गणहरा निउण।

सासणस्म दियद्वाण, तओ सुत्त पवत्तई ॥

२ आ० नि० ८९-९० — तव नियमणाणरूक्ख आरूढो केवली अमियनाणी।

तो मुयइ नाणवुट्ठि भवियज्जण विवोहणद्वाण ॥

त बुद्धिमण्ण पडेण गणहरा गिण्हिउ निरवमेस।

तित्थयर भासियाइ गथन्ति तओपवयणद्वा ॥

३ विशेषावश्यक भाष्य, ५७०—गणहर धेरककवा आगमा मुक्क दागरणतो वा।

धुव चल विमेसतो वा अगाणगेसु नाणत्त ॥

४ तत्त्वार्थसूत्र, १-२० ( श्रुतमागरीय वृत्ति )

श्वेताम्बर परम्परामे भी प्राचीन विभाग यही रहा है। स्थानाग, नन्दी आदिमे यही उल्लेख है। आगम विच्छेद कालमे पूर्वो और अगोके जो निर्युहण या शेषाश बाकी रहे उन्हे पृथक् सज्ञाएँ मिली।

### अग-प्रविष्ट

अग प्रविष्ट का स्वरूप सदा सब तीर्थवर्गोके समयमे नियत होता है। इसे द्वादशागी या गणिपिटक भी कहते हैं। जैसा कि द्वादशागी नामस ही स्पष्ट है। अग-साहित्य बारह विभागो या ग्रन्थोमे विभक्त है, जो इस प्रकार है—

१ आचाराग	२ सूत्रकृताग
३ स्थानाग	४ समवायाग
५ भगवती	६ ज्ञाताधर्मकथा
७ उपासकदशा	८ अन्तकृदशा
९ अनुत्तरोपपातिकदशा	१० प्रश्न-व्याकरण
११ विपाकश्रुत	१२ दष्टिवाद

दृष्टिवाद वर्तमानमे अनुपलब्ध है।

### अनग-प्रविष्ट

अनग-प्रविष्ट साहित्य तीन भागो विभक्त है—उपाग, मूल, और छेद-सूत्र। अनग-प्रविष्ट साहित्य नियत नहीं होता।

### उपाग

उपाग साहित्य का पल्लवन स्थविर-आचार्योंने अग-साहित्यके आधार पर ही किया था, ऐसा उसके नाम और सख्या-साम्यमे प्रतीत होता है।

उपाग बारह है—

१ औपपातिक	२ राजप्रश्नीय
३ जीवाभिगम	४ प्रज्ञापना
५ जम्बूद्वीप प्रज्ञप्ति	६ स्यप्रज्ञप्ति
७ चन्द्रप्रज्ञप्ति	८ निरयावलिका
९ कल्पवर्तसिका	१० पुष्पिका
११ पुष्पचूलिका	१२ वणि-दशा

अग-प्रविष्टके बारहवें अग—दष्टिवादके लप्त हो जाने पर भी उसका उपाग "वृष्णिदशा कैसे मुर-क्षित रह गया, यह भी शोध-विद्वानोके लिए विचारणीय प्रश्न है।

### मूल चार है

दशवैकालिक, उत्तराध्ययन, अनुयोगद्वार और नन्दी।

### छेद सूत्र चार है

निशीथ, व्यवहार, बृहत्कल्प और दशाश्रुतस्कन्ध।

## कर्तृत्व

जैन-परम्परामें अर्हत् प्रोक्त, गणधर-सूत्रित, प्रत्येक बुद्ध सूत्रित, और स्थावर रचित वागमयको प्रमाण-भूत माना है ।<sup>१</sup> अतः आगम-वाङ्मयकी कर्तृताका श्रेय उन्हीं महनीय व्यक्तित्वों का उपलब्ध होता है ।

अङ्ग-साहित्यके अर्थके उदगाता स्वयं तीर्थंकर हैं और उनके सूत्रयिता हैं प्रज्ञापुरुष गणधर ।

शेष साहित्य प्रवाहित हुआ है चतुर्दशपूर्वी, दशपूर्वी और प्रत्येक बुद्ध आचार्यों और मुनियोंके मनीषा हिमालयसे ।<sup>२</sup> आचार्य बट्टकेरने भी गणधर कथित, प्रत्येकबुद्ध कथित, श्रुतकेवली कथित और अभिन्नदश-पूर्वी कथित सूत्रों को प्रमाण माना है ।<sup>३</sup>

इस दृष्टिसे हम इस तथ्य तक पहुँचते हैं कि वर्तमान अग प्रविष्ट साहित्य के उदगाता हैं, स्वयं भगवान् महावीर और रचयिता हैं उनके अनन्तर शिष्य आचार्य सुधर्मा ।

अनग-प्रविष्ट साहित्य कर्तृत्वकी दृष्टिसे दो भागमें बँट जाता है—कुछेक आगम स्थविरो द्वारा रचित है और कुछ द्वादशागोसे निर्युद्ध—उद्धृत है ।

## रचनाकाल

जैसाकि पहले बताया जा चुका है, अग-साहित्यकी रचना गणधर करत है और उपलब्ध अग गणधर सुधर्मकी वाचनाके है । सुधर्मा स्वामी भगवान् महावीरके अनन्तर शिष्य होनेके कारण उनके समकालीन थे । इसलिए वर्तमान अङ्ग साहित्यका रचनाकाल ई० पू० छठी शताब्दी सिद्ध होता है ।

अग-बाह्य साहित्य भी एक कर्तृक नहीं है, इसलिए उनकी एक सामयिकताकी तो कल्पना भी नहीं की जा सकती । फिर भी आगमोंके काल—निर्णयकी दृष्टिसे हमारे पास एक ठोस आधार है । वह यह है कि श्वेताम्बर परम्परामें सर्वमान्य बत्तीस सूत्रोंका व्यवस्थित सकलन आचार्य देवद्विगणीके सान्निध्यमें सम्पन्न हुआ था । उनका समय है ईसाकी चौथी शताब्दी । अतः आगम-सकलनकी दृष्टिसे आगमोंका रचनाकाल यही उपयुक्त ठहरता है । वैसे ईस्वी पूर्व छठी शताब्दीसे ईस्वी चौथी शताब्दी तकका समय आगम रचनाकाल माना जा सकता है । दिगम्बर परम्पराके अनुसार बीर निर्वाणके ६८३ वर्षके पश्चात् आगमोंका मौलिक-स्वरूप नष्ट हो गया । अतः उसे वर्तमानमें उपलब्ध आगम साहित्यकी प्रामाणिकता मान्य नहीं है ।

दिगम्बर आम्नायमें आगम लोपके पश्चात् जो साहित्य रचा गया उसमें सर्वोपरि महत्त्व षट् खण्डागम और कषायप्राभृतका है ।

जब पूर्वों और अगोंके वचन-खुचे अशोक की भी लुप्त होनेकी सम्भावना स्पष्ट दिखाई देने लगी तब आचार्य धरसेन ( विक्रम दूसरी शताब्दी ) ने अपने दो प्राज्ञ शिष्यों—भूतबली और पुष्पदन्तको श्रुताभ्यास कराया । इन दोनोंने षट्खण्डागमकी रचनाकी । लगभग इसी समयमें आचार्य गुणधरने कषाय-प्राभृतकी रचनाकी । ये पूर्वोंके शेषांश हैं, इसलिए इन्हें पूर्वोंसे उद्धृत माना जाता है । ये ही दिगम्बर परम्पराके आधारभूत ग्रन्थ हैं ।

१ अर्हत्प्रोक्त गणधरदृब्ध प्रत्येकबुद्धदृब्ध च ।

स्थविरप्रथितच तथा, प्रमाणभूत त्रिधा सूत्रम् ॥

२ द्रोणसूरि, ओ नि पृ ३

३ मूलाचार, पृ ८०—सुत गणधरकथिद, तहेव पत्तेय बुद्धकथिद च ।

सुदकेवलिणा कथिद अभिण्णदशपुब्बिकथिद च ॥



श्वेताम्बर मान्यताके अनुसार तीव्र गतिसे ह्यामकी ओर बहती श्रुतस्रोतस्विनीको समय-मय पर होनेवाली आगम-वाचनाओके माध्यमसे बचा लिया गया। फलत नाना परिवर्तनोंके बावजूद भी वर्तमानमे उपलब्ध श्रुताश्रीकी मौलिकता असदिष है। इसी विश्वासके आधार पर श्वेताम्बर मूर्तिपूजक परम्परा ४५ आगम-सूत्रोंको प्रमाणभूत मानती है तथा स्थानकवामी और तेरापथी परम्पराएँ ३२ सूत्रोंको। प्रकीर्णोंके अतिरिक्त ३२ सूत्रोंकी प्रामाणिकतामे तीनों ही परम्पराएँ एक मत हैं। प्रस्तुत निबन्धके माध्यमसे हमे श्वेताम्बर-परम्परा सम्मत इन्ही ३२ आगम ग्रन्थोंको आधार मानकर कुछ चर्चा करनी है।

मैं एक-एक आगम-ग्रन्थका औपचारिक परिचय देनेका प्रयत्न न कर सीधे तथ्योंके प्रागणमे उतर जाना चाहती हूँ। ताकि हम आगम-साहित्यकी प्रदेय-भूमिकाओ पर समग्रतासे विचार कर सकें।

### आगमोंकी भाषा

दूमरोंके साथ सम्पर्क स्थापित करनेका सशक्त माध्यम है भाषा। भाषाका प्रयोजन है, अपने भीतरके जगत्को दूसरोंके भातरी जगत्मे उतार देना। इस दृष्टिमे भाषा एक उपयोगिता है। किन्तु उस समय भाषा मात्र उपयोगिता न रहकर अलङ्कारण और बडप्पनका मानदण्ड बन गई। विद्वान लोग उस संस्कृत भाषामे बोलने लगे, जो जनसाधारणके लिए अगम भाषा थी।

महावीरका लक्ष्य था—सबको जगाना। सबको जगानेके लिए सबके साथ सम्पर्क साधना आवश्यक होता है। मात्र अभिजात्य भाषा या पण्डितोंकी भाषा जन-सामान्यके साथ सम्पर्क स्थापित करनेमे सहयोगी नहीं बन सकती। अतः महावीरने जन भाषाको ही जन-सम्पर्कका माध्यम बनाया। वह थी उस समयकी लोक भाषा-प्राकृत। वह भाषा मगधके आधे भागमे बोली जाती थी, अतः वह अर्द्ध-मागधी भी कहलाती थी<sup>१</sup>। अर्धभागधी उस समयकी प्रतिष्ठित भाषा थी। वह आर्य-भाषा मानी जाती थी। उस भाषाका प्रयोग करनेवाले भाषा-आर्य कहलाते थे।<sup>२</sup>

प्राकृतका अर्थ है—प्रकृति-जनताकी भाषा। भगवान् महावीर जनताके लिए, जनताकी भाषामे बोले थे, अतः वे जनताके जन गण।

प्राकृत भाषामे निबद्ध होते हुए भी जैन आगम साहित्यको भाषाकी दृष्टिसे दो युगोंमे बाँट सकते हैं। ई० पू० ४०० से ई० १०० तकका पहला युग है। इसमे रचित अङ्गोंकी भाषा अर्ध-मागधी है। दूसरा युग ई० १०० से ई० ५०० तकका है। इसमे रचित या नियूढ आगमोंकी भाषा जैन-महाराष्ट्री प्राकृत है।

वैम समकालीन ग्रन्थोंकी प्राकृत भाषामे भी परस्पर पर्याप्त भिन्नता है। जैसे सूत्रकृतागकी भाषा दूसरे ग्रन्थोंकी भाषामे भिन्न ही पड़ जाती है। उसमे ऐसे अनेक शब्द प्रयुक्त हुए हैं, जो व्याकरणके नियमोंसे सिद्ध नहीं होते। इससे सूत्रकृतागकी प्राचीनता सिद्ध होती है। आचाराग प्रथम और द्वितीयकी भाषाका प्रवाह तो एकदम बदल गया है।

### शैली

आगम ग्रन्थोंमे गद्य, पद्य और चम्पू—इन तीनों ही शैलियोंका प्रयोग हुआ है। आचाराग (प्रथम) चम्पू-शैलीका उत्कृष्ट उदाहरण है। फिर भी किमी ग्रन्थमे आदिसे लेकर अन्त तक एक ही शैलीका निर्वाह

१ समवाओ, ३४१

भगव चण अद्धमागदीण भासाण धम्म माइक्खइ।

२ पन्नवणा १।६२

भासारिया जे ण अद्धमागहाण भासाण भासति।

हुआ हो ऐसा नहीं लगता । यहाँ तक कि एक ही ग्रन्थकी शैलीमें विभिन्न स्थलों पर पर्याप्त अन्तर आ गया है । ज्ञाताधर्मकथाके प्रथम अध्ययनको पढ़नेसे लगता है, हम 'कावम्बरी' की गहराईमें गोता लगा रहे हैं ।

आठवें नौवें और सोलहवें अध्ययनमें आजकी उपन्यास शैलीके बीज प्रस्फुटित होते प्रतीत होते हैं । अन्यत्र एकदम साधारण शैली भी अपनायी गयी है ।

गद्य भागके बीच या अन्तमें गद्योक्त अर्थको पद्य-संग्रहमें गूथा गया है । ऐसी शैली उपनिषदोंकी रही है । जैसे प्रश्नोपनिषद्में लिखा है—स एषोऽकलोऽमृतो भवति, तदेव श्लोक

अरा इव रथनाभौ कला यस्मिन् प्रतिष्ठिता । त वेद्य पुरुष वेद (यथा) मा वो मृत्यु परिव्यथा ॥  
( प्रश्नो० ६।५।६ ) तुलना करे—

चउत्थ पय भवइ, भवइ य इत्थ सिलोगो—पेदेइ हियाणुसासण सुस्सूसइ त च पुणो अहिट्ठए ।

नयमाण—भएण मज्जइ, विणयममाहो जाययट्ठोए ॥<sup>१</sup>

अनुष्टुभ् या अन्य वृत्तों वाले अध्ययनोंके अन्तमें भिन्न छन्द वाले श्लोकोंका प्रयोग कर आगम-साहित्यमें महाकाव्य शैलीका भी सस्पर्श हुआ है ।

आगम ग्रन्थोंमें छन्दकी दृष्टिसे "चरण" में अक्षरोंकी न्यूनाधिकता भी उपलब्ध होती है । वैदिक युगमें भी ऐसा होता था । वहाँ जिस चरणमें एक अक्षर कम अधिक हो उसे क्रमशः निचित और भूरिक कहा जाता है<sup>२</sup> तथा जिस चरणमें दो अक्षर कम या अधिक हो उसे क्रमशः विराज और स्वराज्य कहा जाता है ।<sup>३</sup>

## विषय वस्तु और व्याख्या

आचार्य आर्यरक्षितने व्याख्याकी भुविधाके लिये आगम-ग्रन्थोंको चार अनुयोगोंमें विभक्त कर दिया । जैसे—द्रव्यानुयोग, चरणकरणानुयोग, गणितानुयोग और धर्मकथानुयोग<sup>४</sup> । इस वर्गीकरणके पश्चात् अमुक-अमुक आगमोंकी व्याख्या अमुक-अमुक दृष्टिकी प्रधानतासे की जाने लगी । वैसे सम्पूर्ण आगम-वाङ्मय विशुद्ध अध्यात्म-धाराका प्रतिनिधित्व और प्रतिपादन करता है फिर भी उसमें अनेकानेक विषयोंकी पूर्ण स्पष्टता और उन्मुक्तताका साथ प्रस्तुति हुई है । आयुर्वेद, ज्योतिष, भूगोल, खगोल, शिल्प, संगीत, स्वप्न-विद्या, वाद्य-यन्त्र, युद्ध-सामग्री आदि समग्र विषयोंकी पर्याप्त जानकारी हमें आगमोंसे प्राप्त हो सकती है ।

एक ही स्थानागमें कम-से-कम १२०० विषयोंका वर्गीकरण हुआ है । भगवतीसूत्र तो मानो प्राच्य-विद्याओंका आकर ग्रन्थ है । विषय वैविध्यकी दृष्टिसे विद्वानोंने स्थानाग और भगवतीको विश्वकोष जैसा महत्त्व दिया है ।

आगमोंमें ऐसे मावभौम मिद्धान्तोंका प्रतिपादन हुआ है, जो आधुनिक विज्ञान-जगन्में मूलभूत सिद्धान्तोंके रूपमें स्वीकृत है । जहाँ तक मैंने पढ़ा और जाना है, स्थानाग या भगवती जैसे एक ही अगका

१ दशवैकालिक ९।४।२१

२ ऋक् प्रातिशाख्य, पाताल १, "एतन्न्यूनाधिका सेव निबृहूनाधिका भूरिक ।"

३ शौनक ऋक् प्रातिशाख्य, पाताल १७।२—

विराजस्तूत्तरस्याहुर्दाम्या या विषये स्थिता ।

स्वराज्य एव पूर्वस्य या काश्चैन गता ऋच् ॥

४ आवश्यककथा, श्लोक १७४

सागोपाग पन्थीलन कर लेनेसे हजारो विविध प्रतिपाद्योके भेद-प्रभदोका गम्भीर ज्ञान तथा साथ ही भारतीय ज्ञान-गरिमा और सौष्ठवका अन्तरंग परिचय प्राप्त हो सकता है ।

**क्या आगम साहित्य नीरस है ?**

जर्मन विद्वान् डॉ विन्टरनिट्जने लिखा है—“कुछ अपवादोके सिवाय जैनोंके पवित्र-ग्रन्थ धूलकी तरह नीरस, सामान्य और उपदेशात्मक है । सामान्य मनुष्योंकी हम उनमें आज तक भी बहुत कम रुचि पाते हैं । इसलिये वे विशेषज्ञोंके लिये ही महत्वपूर्ण हैं । वे सामान्य पाठकोंकी रुचिका दावा नहीं कर सकते ।”

डॉ विन्टरनिट्जके इस कथनमें आशिक सचाई हो सकती है, पर उनके इन विचारोंमें मैं सर्वथा सहमत नहीं हूँ । क्योंकि वे विशेषज्ञोंके लिये ही महत्वपूर्ण हैं—इन विचारोंका निरसन स्वयं डा विन्टरनिट्जकी अग्रिम पक्तियोंमें हो जाता है । आगे उन्होंने लिखा है—जैनोंने हमेशा यह ध्यान रखा है कि उनका साहित्य जनता तक पहुँचे, इसीलिये उन्होंने मैथिलान्तिक ग्रन्थ व प्राचीन साहित्य प्राकृत-भाषामें लिखा ।<sup>१</sup> अतः वे मात्र विशेषज्ञोंके लिये ही उपयोगी हो, ऐसा नहीं लगता । हाँ प्राकृत भाषाके अध्ययन-अध्यापनकी परम्परा छूट जाने या उसकी लोक-भाषाके रूपमें प्रतिष्ठा न रहनेके कारण सामान्य जनताके लिये वे सुगम या सुज्ञेय नहीं रह सके । लेकिन हर युगके मनीषी आचार्यों और विद्वानोंने विशाल आगम-ग्रन्थोंके प्रतिपाद्यको युग भाषामें प्रस्तुत करनेका सदा प्रयत्न किया है । यगप्रधान आचार्य श्री तुलसीदास जी वाचना प्रमुखत्वमें चल रहे आगम-सम्पादनका उपक्रम उसी शृङ्खलाका एक सुदृढ कड़ी है ।

दूसरी बात है नीरसताकी, लेकिन वस्तु स्थिति यह है कि विषयोंकी विविधताके कारण इन्हें पढ़नेमें रुचि और ज्ञान-दोनों परिपुष्ट होते हैं ।

जैन आगम-साहित्य उपमाओं और दृष्टान्तोंसे भरा पड़ा है । देश, काल, क्षत्र, सभ्यता और सांस्कृतिके अनुरूप अनेक उपमाएँ व दृष्टान्त प्रचलित होते हैं । इनके प्रयोगमें प्रतिपाद्यमें प्राण भर जाते हैं । वह सहज ही हृदयगम हो जाता है । आगम-साहित्यमें गम्भीर अर्थ भी सुबोध और सरस शैलीमें प्रकट हुआ है । इसमें उपमाओं और दृष्टान्तोंका अनन्य योग रहा है । उत्तराध्ययन एक पवित्र धर्मग्रन्थ है । पर उसमें प्रयुक्त उपमाओंकी बहुलताके कारण ऐसा लगता है, यह कोई काव्य-ग्रन्थ है । सम्भव है इसी लिये स्वयं विद्वान् विन्टरनिट्जने इसे श्रमण-काव्य कहा है ।

वे आगे लिखते हैं—जैन-आगमोंमें उदाहरणों और उपमाओंके माध्यममें सिद्धान्तोंकी बात कहनेका अद्वितीय तरीका दृष्टिगत होता है । उनके इस कथनमें पर्याप्त यथार्थताके दर्शन होते हैं । क्योंकि अनेक स्थलों पर ऐसी व्यावहारिक उपमाओंका प्रयोग हुआ है, जिनके माध्यममें वृष्ण विषयमें सजीवता आ गई है । जैसे—“णाहण सरइ बाले, इत्थी वा बुद्धगामिणी ।”<sup>२</sup>

समुद्रमें तीव्र गतिमें दौड़ती हुई जहाजको जिसके विशाल पाल बन्धे हैं, कैसी सजीव और विरल उपमासे उपमित किया गया है—

1 A History of Indian Literature P 466

2 " " " " P 443

३ सूयगडो—३१।१।१६

‘वितत पक्का डब गरुड जुबई ।’<sup>१</sup>

—जैसे कोई गरुड-युवती पख फैलाए भागी जा रही हो ।

दोनों कानोंमें झूलते चमकीले कुण्डल युगलके मध्य स्थित दिव्य आकृतिको वर्णित करते हुए लिखा है—मानो पूनमकी रातमें अग्नि और मङ्गल नक्षत्रोंके बीच नयनानन्द शारदीय चन्द्र उग आया हो ।<sup>२</sup>

ममूदी तूफानमें पताडित उछलती-गिरती और डूबती-नैरती नौकाका उत्प्रेक्षाओंके माध्यममें कितना सजीव चित्र खींचा गया है “ज्ञाना”के नौवें अध्ययनमें—

“भयकर समुद्री तूफानके कारण नौका ऊपर उछलती है और एक झटकेके साथ पुन नीचे गिरती है, जैसे करतलसे आहत गेद बार-बार पत्थरके आगनमें उछलती-गिरती है । ऊपर उछलती हुई वह ऐसी लगती है जैसे विद्या-मिद्ध कोई विद्याधर-कन्या हो और नीचे गिरती हुई वह ऐसी लगती है, जैसे विद्या-भ्रष्ट कोई विद्याधर बाला आकाशमें गिर रही हो । तेजी से इधर-उधर दौड़ती हुई वह ऐसी लग रही है, मानो गरुडकी तेज गतिमें भयभीत कोई नाग-कन्या इधर-उधर दौड़ रही हो । तीव्र-गतिमें आगे बढ़ती वह ऐसी लगती है, मानो जनताके कोलाहलसे घबराकर कोई अश्व-किशोरी स्थान-भ्रष्ट हो, भागी जा रही हो । गाठों टपकते जल कणोंमें वह ऐसी लगती है मानो कोई नवोद्घात पतिके वियोगमें आमू बहा रही हो । क्षणभरकी स्थिरतामें वह ऐसी लगती है, मानो कोई योग-परिव्राजिका दूसरोंको ठगनेके लिये कपटपूर्ण ध्यान कर रही हो ।”<sup>३</sup>

अस्तु, जहाँ तक मैं मोचती हूँ आगम-साहित्यके प्रति यदि हमारा दृष्टिकोण सम्यक् हो जाता है तो कोई कारण नहीं, उसकी रमात्मकता और लयात्मकतामें भी हमें नीरसता या विमर्शितियोंकी प्रतीति हो ।

जैसा कि पूर्वमें बताया जा चुका है, जैन-आगम विशुद्ध अध्यात्म-शास्त्र है । अध्यात्मकी यात्रा पर यात्रायित व्यक्ति इनका अनुशीलन कर चैतन्य जागरण—सम्यक्त्वसे लेकर मोक्षप्राप्ति तककी समग्र प्रक्रिया जान-समझ सकता है । फिर भी वर्तमानके सन्दर्भमें यदि हम पूर्व मान्यताओं और प्रतिबद्धताओं से ऊपर उठकर व्यापक दृष्टिमें आगमों का अध्ययन-अनुशीलन करें तो पाएंगे कि आधुनिक युगकी सर्वाधिक चर्चित और मान्य सभी ज्ञान-शाखाओं का विकसित और प्रामाणिक आधार हमें यहाँ उपलब्ध होता है ।

शरीर विज्ञान ( Physics )

गतिविज्ञान ( Dynamics )

रसायन-शास्त्र ( Chemistry )

गणित ( Mathematics )

चिकित्सा-विज्ञान ( Biology )

मनोविज्ञान ( Psychology )

परामनोविज्ञान ( Parapsychology )

इन समग्र विषयोंसे सम्बन्धित प्रचुर-सामग्री आगमोंमें बिखरी पड़ी है ।

---

१ ज्ञातार्थमकथा—८।४०

२ “ ” १।५६

३ “ ” ९।१०

मनुष्य के शरीर-निर्माण और व्यक्तित्व निर्माणकी दृष्टिसे माता-पिता का क्या अनुदान रहता है, इस दृष्टिसे ठाण (३-४९४-४९५) द्रष्टव्य है। आगम-ग्रन्थोमे निर्दिष्ट गर्भाधान कृत्रिम गर्भाधान और गर्भसंक्रमणकी प्रक्रियाको जानने वाला व्यक्ति वैज्ञानिक उपलब्धि “परखनली शिशु” पर आश्चर्यचकित नहीं होता।

यह निर्विवाद है कि न्यूटन द्वारा उद्घोषित पृथ्वीके गुरुत्वाकर्षण सिद्धान्तकी प्रस्थापनासे पूरा वैज्ञानिक जगत् उपकृत हुआ है, लेकिन परम वैज्ञानिक भगवान् महावीरने विभिन्न पृथिवियोंके गुरुत्वाकर्षणके प्रभाव क्षेत्रका तथा अन्य पृथिवियोंके निवासियों पर होने वाले उसके प्रभावका प्रतिपादन आज से २५०० वर्ष पहले ही कर दिया था। ( देखें-अङ्गसुत्ताणि भाग २ भगवती सू २।११९ )

इसका अध्ययन अन्तरिक्ष अनुसंधान कार्यमे अपना विशिष्ट महत्त्व रखता है।

जीव विज्ञान, गणित और ज्योतिष-शास्त्र की सामग्री तो आगमोमे भरी पड़ी। साथ ही उस समय का भारतीय रसायन-शास्त्र और चिकित्सा-विज्ञान किननसमृद्ध और विकसित था इसकी भी भरपूर सामग्री उपलब्ध होती है।

मनोविज्ञान और परामनोविज्ञानके बीज तो यत्र-तत्र बिखरे पड़े ही हैं पर अनेकत्र उनका अङ्कुरित पल्लवित और पुष्पित रूप भी देखने मे आता है।

वहा तात्त्विक विषयोंके विश्लेषणके साथ-साथ साहित्यिक और मनोवैज्ञानिक तथ्य भी गम्भीरताके साथ विश्लेषित हुए हैं। इस क्रममे मनुष्य की शाश्वत मनोभूमिकाओ मानवीय वृत्तियों तथा वस्तु सत्यो का मार्मिक उद्घाटन हुआ है।

वृक्ष, फल, वस्त्र आदि व्यावहारिक वस्तुओंके माध्यमसे मनुष्यकी मन स्थितियोंका जैसा सूक्ष्म विश्लेषण आगमोमे हुआ है, वह अन्यत्र दुर्लभ है।

स्वर-विज्ञान और स्वप्न-विज्ञानकी प्रचुर सामग्री प्राप्त होती है। जैसे आज मनोविज्ञान व्यक्तिकी आकृति, लिपि और बोलीके आधार पर उसके व्यक्तित्वका अङ्कन और विश्लेषण करता है, वैसे ही आगमोमे व्यक्तिके रङ्गके आधार पर उसके स्वरकी पहचान बताई है। जैसे—

श्यामा स्त्री मधुर गाती है। काली स्त्री परुष और रूखी गाती है। केशी स्त्री रूखा गीत गाती है। काणी स्त्री विलम्बित गीत गाती है। अन्धी स्त्री द्रुत गीत गाती है। पिगला स्त्री विस्वर गीत गाती है।

अनुयोगद्वारमे भी व्यक्तिकी ध्वनि और उनके घोषके आधार पर उसके व्यक्तित्वका बहुत ही सुन्दर विश्लेषण किया गया है।

शब्द विज्ञानकी दृष्टिसे ठाण ( १० के २,३,४,५ ) सूत्र विशेष मननीय है। जिनमे दस प्रकारके शब्द, दस प्रकारके अतीतके इन्द्रिय-विषय, दस प्रकारके वर्तमानके इन्द्रिय-विषय तथा दस प्रकारके अनागत इन्द्रिय-विषयोंका वर्णन है। ये इस बातकी ओर सङ्केत करते हैं कि जो भी शब्द बोला जाता है, उसकी तरङ्गें आकाशोय रिकार्डमे अङ्कित हो जाती हैं। इसके आधार पर भविष्यमे उन तरङ्गोंके माध्यममे उच्चारित शब्दोंका सङ्कलन किया जा सकता है।

जैन-आगमोका कथा-साहित्य भी समृद्ध है। ज्ञाताधर्मकथा, उपासकदशा, अन्तकृद्दशा, अनुत्तरोपपातिकदशा और विपाकश्रुत—ये अङ्ग तो विशेषतः कथाओंके माध्यममे ही अपने कथ्यको प्रस्तुत करते हैं। उत्तराध्ययन, राजप्रश्नीय, भगवती आदिमे भी तत्त्व प्रतिपादनके लिए कथाओंका आलम्बन लिया गया है।

१ ठाण ३२२५, २६७

२ ठाण ४।१२ ३४ १०१ १०७

३ ठाण ७।४८

आगमोंकी ये कथाएँ वस्तुतः मनोविज्ञान और परामनोविज्ञानके खोजियोंके लिए एक अमूल्य खजाना सिद्ध हो सकती हैं ।

यद्यपि आगमिक कथाएँ एक-सी शैली, वर्ण्य-विषयकी समानता तथा कल्पना और कलात्मकताके अभावमें पाठकको प्रथम दृष्टिमें बाँध नहीं सकती । उनमें अतिप्राकृतिक तत्त्वोंकी भी भरमार-सी प्रतीत होती है । फिर भी जब-जब तथ्योंकी गहराईमें उतरकर रहस्यकी एक-एक परतको उतारनेका प्रयास होता है तो वे गहरे अर्थों और भावोंका प्रकटन करती हैं । अन्वेषणकी नयी राहें उद्घाटित होती हैं । यद्यपि इनको पढ़नेमें सामान्यतः कोई हृदयस्पर्शी मानवीय सबेदनाएँ उभरती हो, ऐसा नहीं लगता, पर इनमें जो पूर्वजन्म और पुनर्जन्म सम्बन्धी तथ्य उभरते हैं, वे निश्चित ही आजकी मनोविश्लेषणकी प्रक्रियाको पुनर्व्याख्यायित करते हैं । आगमोंकी जन्मान्तरीय कथाएँ मनोवैज्ञानिक अन्वेषणकी दृष्टिसे बहुत ही महत्त्वपूर्ण हैं ।

आजके वैज्ञानिक युगमें, जबकि प्रत्येक चिन्तन या तत्त्व प्रयोग और परीक्षणकी कसौटी पर चढ़कर अपनी मूल्यवत्ता सिद्ध करता है, नयी प्रतिष्ठा अर्जित करता है, वसी स्थिति भी अतिप्राकृतिक तत्त्वोंको मात्र पारंपरिक या काल्पनिक मानकर उपेक्षित नहीं किया जा सकता है । अति-प्राकृतिक Phenomenon को टालना आजके to-date ज्ञान-विज्ञानके परिप्रेक्ष्यमें अवैज्ञानिक ही प्रतीत होता है । क्योंकि आज भौतिक-विज्ञान और मनोविज्ञानके क्षेत्रमें अतिप्राकृतिक घटनाएँ और अतीन्द्रिय अनुभव भी प्रयोग और अनुसंधानके विषय बन चुके हैं । अन्तस्चेतनाके मूल उमकी खोजमें ये अप्राकृतिकमें प्रतीत होनेवाले तत्त्व भी अनिवार्य "डाटा"के रूपमें वैज्ञानिक स्वीकृति प्राप्त कर चुके हैं ।

जैन-कथा-साहित्य विशेषतः भवान्तर कथाओंमें मनोवैज्ञानिक अन्वेषणकी भारी सम्पदा और सम्भावनाएँ सम्निहित हैं । उनकी शैली और शिल्पनकी ओर ध्यान न देकर एक बार मात्र उनके कथ्यका गहराईसे अध्ययन करने पर ज्ञात होता है कि जैन-आगमोंकी कथाएँ चैतन्य-जागरणकी जन्मान्तरगामिनी यात्रामें मार्थक कडियोंके रूपमें ग्राह्य हैं ।

उल्लिखित समग्र दृष्टियोंमें जैन-आगम-साहित्यका अनुशीलन करनेसे विदित होता है कि भारतीय मस्कृतिकी संरचना और भारतीय प्राच्य-विद्याओंके विकसनमें आर्हत वाड्मयका महत्त्वपूर्ण योगदान रहा है ।

आगम साहित्यने जिस तरह उत्तरवर्ती साहित्य और मस्कृतिको समृद्ध और मपुष्ट किया है, उसकी कहानी बहुआयामी और बहुमोपानी है । विषय वैविध्यकी धाराओं-प्रधाराओंमें स्रोतस्वित आगम वाड्मयने भारतीय साहित्यको प्राणवन्त बनाया है और अपनी मौलिक विशेषताओंमें उत्तरवर्ती समग्र साहित्यकी धारा को सुपुष्ट किया है । भगवान् महावीरके उत्तरवर्ती मनोपी आचार्याने प्राकृत, संस्कृत और अपभ्रंशके माध्यमसे भारतीय साहित्यकी जो अद्वितीय व्यक्तित्व-रचनाकी उसका आधारभूत तत्त्व आगम-साहित्य ही रहा है ।

वस्तुतः भारतीय-मस्कृतिके सर्वाङ्गीण अध्ययनके लिए जैन-आगम साहित्यकी सामग्री उपयोगी ही नहीं, अनिवार्य भी है । जैन-आगमोंके अध्ययन तथा जैन-परम्परा का पूर्ण परिचय प्राप्त किए बिना हिन्दी साहित्यका प्रामाणिक इतिहास भी नहीं लिखा जा सकता ।

अस्तु, शोध विद्वानोंसे यह अपेक्षा है कि जैन आगम-साहित्यके बारेमें अपने पूर्व दृष्टिकोणको बदलकर नयी दृष्टि निर्मित करें । वर्तमान को समग्र ज्ञान-विज्ञानकी विधाओंके साथ उनका तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत कर आगम-साहित्यका पुनर्मूल्यांकन करें ।

युगप्रधान आचार्यश्री तुलसीकी वाचनाप्रमुखतामें युवाचार्यश्री महाप्रज्जी द्वारा सम्पादित और जैन विश्व-भारती लाडनूँ द्वारा प्रकाशित या प्रकाशमान आगम-साहित्य निश्चित ही इस दिशामें हमारा पथदर्शन कर सकता है ।

## श्वेत भिक्षु

भोगीलाल जे० साडेसरा, बडौदा (गुजरात)

बम्बई संस्कृत सीरीजसे प्रकाशित पश्चिम भारतीय पञ्चतन्त्रके तन्त्र ३ का श्लोक ७६ निम्न है

नराणा नापितो धूर्त, पक्षिणा वायसस्तथा ।

दष्ट्रीना च शृगालस्तु, श्वेतभिक्षुस्तपस्विनाम् ॥३-७६॥

अर्थात् मनुष्यो में नाई, पक्षियोमें कीआ, दाढ़वाले प्राणियोमें शृगाल, तथा तपस्वियोमें श्वेतभिक्षु धूर्त होता है ।

पञ्चतन्त्रके प्राय सभी अनुवादकोने श्वेत भिक्षुका अर्थ श्वेताम्बर जैन साधु किया है । कुछ वर्ष पूर्व गुजराती साहित्य परिषद्ने पञ्चतन्त्रकी सभी उपलब्ध प्रतियोके पाठोके आधार पर उसका एक उपोद्धात और तुलनात्मक टिप्पणी सहित गुजराती अनुवाद प्रकाशित किया था । उस समय भी मुझे लगा था कि श्वेत भिक्षुका यह अर्थ ठीक नहीं लगता । पश्चिम भारतीय पञ्चतन्त्र प्राय जैन पाठ-परम्परा पर आधारित है, यह बात उपोद्धात (पृ० २६-२९) में बताई गई है । इसीलिए इसमें श्वेताम्बर जैन साधुका उल्लेख आना कठिन ही था ।

हार्बर्ड ओरियन्टल सीरीज द्वारा प्रकाशित पूर्णचन्द्र कृत पञ्चाख्यानके तन्त्र ३ श्लोक ६६ में भी इसीके अनुरूप पाठ दिया गया है

नराणा नापितो धूर्त पक्षिणा चैव वायस ।

चतुष्पदा शृगालस्तु, श्वेतभिक्षुस्तपस्विनाम् ॥३-७७॥

यह पूर्णभद्र खरतरगच्छीय जैन साधु जिनपति मूरिके शिष्य थे । इन्होंने पञ्चतन्त्रका ११९९ में पञ्चाख्यानके रूपमें रूपान्तर किया था ।

अब प्रश्न यह है कि श्वेतभिक्षु शब्दका क्या अर्थ है ?

पञ्चाख्यानकी शब्दसूचीमें उसके सम्पादक डा० हट्टले टाकेलाने बताया है कि याकोबीके मतानुसार श्वेतभिक्षु वह है जिसका उल्लेख हरिभद्रसूत्रिकृत गद्य कथा समराइच्चकहा (आठवीं सदी) में पडरभिक्षु (स०, पाडुर भिक्षु)के रूपमें किया गया है । अपने व्यक्तिगतपत्र व्यवहारमें डा० हट्टलेने डॉ० याकोबीका यही मत पुष्ट किया है । यद्यपि उन्होंने 'समराइच्चकहा'में इस शब्दके उपयोगका निश्चित स्थान नहीं बताया है क्योंकि पञ्चाख्यानका प्रकाशन १९०८ में हुआ था जबकि याकोबी सम्पादित समराइच्चकहा (बिम्बिलयोथेका इण्डिका ग्रन्थाक १६९) का प्रकाशन १९२६ में हुआ । इससे स्पष्ट है कि श्वेत भिक्षु और पडरभिक्षु-दोनों पर्यायवाची शब्द हैं । 'समराइच्चकहा'में पडरभिक्षुका उल्लेख निम्न प्रकारसे किया गया है

दिठ्ठो या जेण पियवयसओ नागदेवो नाम पडरभिक्षू वन्दिओ मविणय । कहवि पञ्चभिन्नाओ भिक्षुणा (पृ० ५५२)

पण्डरभिक्षुओंके विषयमें इसके आगे और भी विवरण मिलता है। “नागदेवेण भणिय। वच्छ, इमं चेव भिक्षुत्तण। पडिस्सुयमणेण। साहिओसे गोरसपरिवज्जणाइओ निययकिरियाकलावो। परिणओ य एयस्स। अइक्कत कइवि दियहा। दिन्ना य से दिक्खा करेइ विहियाणुठ्ठाण” (पृ० ५५३)।

यहाँ प्रथम अवतरणमें उल्लिखित जिस नागदेवने पण्डरभिक्षुके रूपमें दीक्षा ली, उसीके विषयमें यह बताया गया है कि वह इसके पूर्व अपनी वाग्दत्तामें मिलने गया था। इसके बाद उसका आगेका विवरण निम्न है

“वियलियो ज्ञाणासओ उल्लसिओ सिगेहो, ‘समासम समाससत्ति अवमुक्खिया कमडलु पाणिएअ” (पृ० ५५४)।

इन अवतरणोंमें यह पता चलता है कि इन भिक्षुओंके क्रियाकलापमें गोरस आदिका परित्याग सम्मिलित था और ये भिक्षु अपने साथ कमडलु रखते थे। यह वर्णन श्वेताम्बर साधुओंकी चचसि मेल नहीं खाता।

जैन छेदसूत्र निशीथसूत्रकी चूर्णमें (सातवीं सदी) इस बातका स्पष्ट निर्देश है कि पण्डरभिक्षु गोशालकके शिष्य थे। ये महावीरके समकालीन आचार्य गोशालक द्वारा सस्थापित आजीवक सम्प्रदायके थे

आजीवगा गोशालसिस्सा पण्डरभिक्षुआ वि भणति।

(विजयप्रेमसूरजीकी आवृत्ति, ग्रन्थ ४, पृ० ८६५)

जैन आगम-साहित्यमें पण्डरभिक्षुके पर्यायवाचीके रूपमें पण्ड-रङ्ग (संस्कृत-पाण्डुराग, श्वेतवस्त्र) शब्दका प्रयोग मिलता है। महावीर जैन विद्यालय, बम्बई द्वारा प्रकाशित अनुयोग द्वार सूत्रके सूत्र क्रमांक २२८ में निम्न उद्धरण मिलता है

से कि ते पासण्डनामे ? पचविहे पण्णत्ते।

त जहा समणये पण्डरगण भिक्षू, कावलियाण तावसये ॥

इस सूत्रकी चूर्णमें पण्डरङ्गका पर्यायवाची समरक्ख (सरजस्क धूलियुक्त) आता है। मुनिश्री कल्याण विजयजीने अपनी श्रमण भगवान महावीर नामक पुस्तकमें पृ० २८१ पर यह अनुमान लगाया है कि सम्भवत आजीवक नग्न भिक्षु होते थे। वे सम्भवत अपने शरीर पर कोई भस्म या श्वेतधूलि लगाया करते थे। इसीलिए इन्हें पण्डरङ्ग या सररक्ख कहा गया है। अनुयोगद्वार सूत्रके टीकाकार मलधारी हेमचन्द्रने उपरोक्त विवरणकी व्याख्यामें लिखा है कि आजीवक साधु श्रमण ही होते थे और पाण्डुरङ्ग आदि अनेक प्रकारके भिक्षु पाखण्ड या अजैन मतके अनुयायी होत थे। इन्होंने अपनी यह टीका बारहवीं सदीमें लिखी थी। ऐसा प्रतीत होता है कि पाखण्ड विषयक अनेक परम्पराये उनके समय तक समाप्त हो चुकी होगी। लेकिन गोशालकके अनुयायी आजीवक भाग्यसे कहीं दृष्टिगोचर होते होंगे। यह भी सम्भव है कि पण्डरङ्ग शब्दकी व्याख्याके सम्बन्धमें मलधारी हेमचन्द्रके मनमें कुछ भ्रान्ति रही हो। लेकिन यहाँ हमारे लिए महत्वकी बात यह है कि उन्होंने पण्डरङ्ग को पाखण्ड या अजैन माना है।

जैन आगम ग्रन्थोंके ओघनियुक्तिके भाष्यमें भी पण्डुरङ्ग शब्दका उपयोग मिलता है। जब कोई जैन साधु चातुर्मासके लिए किसी ग्राम-नगरमें प्रवेश करता है, तब उस समयके अपशकुनोंके सम्बन्धमें ग्रन्थकारने लिखा है

चक्कयरम्मि भमाडो, भुक्कामारो य पण्डुरगमि।

तच्चिन्नअ रहिरपडन, बोडिअमसिये धुव मरण ॥



अर्थात् यदि ग्राम प्रवेशके समय कोई चक्रधर भिक्षु सामने मिले, तो चातुर्मासमे भ्रमण करना पड़ेगा, पांडुरङ्ग भिक्षु मिले, तो भुखमरो भागनी पड़ेगी, बौद्ध भिक्षु मिले तो रक्तपात सहन करना पड़ेगा और दिगम्बर या अश्वेत भिक्षु मिलने पर निश्चित रूपसे मरण होगा ।

इसी प्रकार यह भी महत्वपूर्ण है कि पालि साहित्यमे भी पण्डरङ्ग परिव्राजकका उल्लेख मिलता है । इस तथ्यकी ओर मेरा ध्यान प्रो० पी० वी० वापटने आकृष्ट किया है । इससे भी यह स्पष्ट होता है कि श्वेत भिक्षु श्वेताम्बर जैन साधु नहीं ह । इसके समर्थनमे अनेक प्रमाण दिये जा सकते हैं । उदाहरणार्थ, दीपवसमे बताया गया है कि सच्चे बौद्ध भिक्षुओका तो सत्कार किया जाता है जबकि पण्डरङ्ग भिक्षुओके मत्कारमे क्षीणता आई है

पहीन-लाभ-सकारा तित्थिया पुथुलद्धिका ।

पडरगा जटिला च निगठाऽचेलकादिका ॥

अर्थात् जिन विविध विचारधाराओक तीर्थकरोंके मत्कारमे क्षीणता आई है, उनमें पण्डरङ्ग, जटाजूट-धारी, निग्रन्थ या अचेलक तीर्थकर आदि समाहित हैं ।

विनयपिटककी टीका समन्तपासादिकांम यह स्पष्ट लिखा है कि पण्डरङ्ग परिव्राजक ब्राह्मण-परम्पराके थे । समन्तपासादिकाकी एक टीका, सारत्थदीपनीमे इस विषयकी व्याख्यामे लिखा है कि पडरग परिव्राजक ब्राह्मण जातिके होते हैं । यह दर्शनके लिए ही ब्राह्मण जातीय पासंडान नामसे उनका उल्लेख किया गया है । यहाँ पण्डरङ्ग आदिका ही पाखण्ड कहा गया है क्योंकि ये सब पाखण्डका जाल फैलाने हैं ।

धम्मपद अट्ठकथामे 'पडरग पव्वज्ज पव्वजित्वा' पद आया है । इसका अर्थ ही यह है कि पण्डरङ्ग भिक्षुको बौद्ध भिक्षुकी दीक्षा दी जाती थी ।

उपरोक्त सबमे यह स्पष्ट है कि पञ्चतन्त्रके ३७६ श्लोकोमे श्वेतभिक्षु शब्दका अर्थ श्वेताम्बर साधु नहीं है । ये श्वेत भिक्षु अर्जुन सम्प्रदायके भिक्षु होते थे जिन्हें पण्डरभिक्षु, पण्डरङ्ग, पण्डुरङ्ग और पण्डरङ्ग परिव्राजक कहा जाता था । पालि साहित्यमे पण्डरङ्गको ब्राह्मण जातीय पाखण्ड कहा गया है जबकि निशीथचूणिके समान प्राचीन जैन ग्रन्थोमे पण्डरङ्गको आजीवक बताया गया है । इसमे क्या सत्य है, यह एक पृथक् अनुसन्धानका विषय है । पण्डरङ्ग श्वेतभिक्षु आजीवक थे या ब्राह्मण जातीय थे, इसका निणयके लिए विशेष प्रमाणोंकी आवश्यकता है ।



## ‘पद्मपुराण’ और ‘मानस’ के राम

डा० लक्ष्मीनारायण दुबे

जैनाचार्य रविपेण कृत ‘पद्मपुराण’ का जैन साहित्यमे वही स्थान हे जो कि हिन्दी साहित्यमे ‘राम-चरितमानस’ का । ‘पद्मपुराण’ सन् ६७८ ई० मे लिखा गया जब कि ‘रामचरितमानस’ सन् १५७४-७७ के मध्य । सम्राट् हर्ष तथा हर्षोत्तरकालीन परिस्थितियाँ ही रविपेणके समयके परिवेशका निर्माण करती है । हर्षने ४८ वर्ष तक शासन किया था । उनकी मृत्यु सन् ६४८ मे हुई थी । रविपेणके समयमे ह्युआन-चुआंग एव इत्सिंग नामक यात्रियोंने हमारे देशकी यात्रा की थी और अपने महत्वपूर्ण वृत्तांत लिखे थे । तुलसीदास ( सन् १५३२-१६२३ ) के समयमे अकबर और जहाँगीर सम्राट् थे ।

आचार्य रविपेण तथा गोस्वामी तुलसीदास दोनों ही रामचरितकी गरिमाका गायन करते हैं । दोनों रामकथाकारोंको अपनी प्रणति प्रेषित की है । दोनों ही रामाख्यानको प्रश्न अथवा शकामे स्थापित करते हैं । दोनोंकी महत्त्वपूर्ण कृतियोंमे साम्यकी अपेक्षा वैषम्यके प्रावधानोंका आधिक्य है । दोनों आदिकवि बान्मीकि के प्रति ऋणी हैं ।

दोनों रचनाकारोंका दशन एक-दूसरेका विरोधी है । एक वेदान्तिक है तो दूसरा वेदोंके प्रति परम निष्ठावान् । रविपेण जहा रामका महापुरुषमानत हुए अपने कर्मके द्वारा मोक्ष प्राप्त करनेवाले भव्य प्राणीके रूपमे निरूपित करते हैं तुलसी वहा उन्हें मर्यादापुरुषोत्तमके साथ ही साथ परब्रह्म निरूपित करते हैं जिन्होंने धर्मके रक्षार्थ अवतार ग्रहण किया । दोनोंके दृष्टिकोणोंमे मूलभूत अन्तर होनेके कारण दोनोंकी कथाओंमे भी पर्याप्त अन्तर आ गया है । रविपेण अष्टम बलभद्र रामके चरित्रको वर्णित करके जैनधर्मकी चतनाको पाठकों तक सम्प्रेषित करना चाहते हैं परन्तु तुलसी विधि हरि सम्भु नचावन हारे’ पर ब्रह्मरूप श्रीगणका चरित्र-नायन करके राम-भक्तिका परमोन्नयन करने हैं । रामकथाको जो उदात्त स्थिति तथा गरिमा तुलसीने दी, वह रविपेणमे सम्भव नहा हो सकी । तुलसीने मर्यादाका पालन किया है परन्तु रविपेण कही-कही कामादीपन स्थितिको जन्म देने हैं ।

दोनों कृतियोंके नायक श्रीराम हैं । ‘पद्मपुराण’मे उनका नाम पद्म भी है । रविपेणके राम नौहजार गनियोंके स्वामी तथा माहाभिभूत हैं परन्तु तुलसीके राम एक पत्नीव्रतधारी, तपस्वी और मोहभञ्जक हैं ।

दोनों रामके व्यक्तित्वको अत्यन्त आकर्षक, मार्मिक तथा प्रभावोत्पादक रूपमे उपस्थित किया है । दोनोंने रामको शक्तिके भण्डार और शीलके अनुलनीय निधानके रूपमे प्रस्तुत तथा चित्रित किया है । ‘पद्म-पुराण’मे तपोवनकी स्त्रियाँ राम-लक्ष्मणको देखकर मतवाली हो जाती हैं परन्तु ‘मानस’की ग्रामवनिताएँ मुग्धावस्थाका वरण करती हैं । ‘पद्मपुराण’ या ‘पद्मचरित’मे रावणका वध रामके हाथों न होकर लक्ष्मणके द्वारा होता है क्योंकि जैन मान्यतानुसार नारायणके हाथों प्रतिनारायणका वध होता है, बलदेवके हाथों नहीं । राम बलदेव हैं, लक्ष्मण नारायण और रावण प्रतिनारायण । इसी कारणसे ‘पद्मपुराण’मे रामका चरित्र लक्ष्मणके समक्ष दबा-सा प्रतीत होता है ।

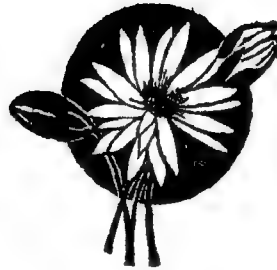
शूर्पणखाकी नाक काटना, बालिकों छिपकर मारना आदि कार्य ‘मानस’के राम करते हैं परन्तु ‘पद्म-पुराण’के राम इनसे स्पष्टतया बचे रहनेके कारण, परवर्ती आलोचनाके पात्र नहीं बन सके । ‘पद्मपुराण’की

भाँति 'मानस'में भीताकी अग्नि-परीक्षाका परवर्ती प्रसङ्ग आगे नहीं बढ़ पाया। रविषेणके राम अन्तमें केवली होते हैं अब कि तुलसीके रामका अन्त आख्यानमें समाविष्ट नहीं हो पाया।

तुलसीकी रामकथाके कतिपय पात्र यथा मथुरा, शवरी, अनसूया, सम्पाति, वसिष्ठ, विश्वामित्र, गिव, निषाद, काकभुशुण्डि और सुलोचनाको रविषेणने नगण्य स्थिति प्रदान कर दी है। दोनोंने ही श्रेष्ठ तथा साहित्यिक सस्कृत तथा अवधी भाषाकी निदर्शना की है। वीर रमके वर्णनमें रविषेण तुलसीसे आगे हैं। 'पद्मपुराण'में 'मानस'से दुगुनेसे भी अधिक छन्दोका उपयोग हुआ है। रविषेणने कतिपय छन्दोको स्वयं निर्मित किया है।

दोनों ही मानव हिताथ धर्मका विधान करते हैं। 'पद्मपुराण'में भारतके सुख-शांति-वैभवकी समन्वित सस्कृतिका वास्तविक चित्र है और 'मानस'में आदर्शनिष्ठ सस्कृतिका।

'नानापुराणनिगमागमसम्मत यद्रामायणे निगदितं क्वचिदन्यथाऽपि'के आधारपर यह अनुमान है कि शायद तुलसीने 'पद्मपुराण'को भी देखा हो। यह तो नहीं कहा जा सकता कि रविषेणने तुलसीको प्रभावित किया था परन्तु, चूँकि, जैन कवि बनारसीदाम उनके परिचित मित्र थे, अतएव, उनके माध्यमसे तुलसीने 'पद्मपुराण'की कतिपय उक्तियाँ सुनी या पढ़ी हो। तुलसीपर जैनधर्मका कोई प्रभाव नहीं पड़ा।



## जैन धार्मिक साहित्यमें उपमान और उपमेय

डॉ० अमिताभकुमार, खिमलासा, सागर, म० प्र०

स्थूल जगत्के पदार्थोंके उदाहरणोंके माध्यमसे गम्भीर, गूढ़ या आध्यात्मिक जगत्के तथ्योंको बोध-गम्य बनानेकी परम्परा अति प्राचीन है। साहित्य जगत्के लिए यह प्रक्रिया जहाँ साहित्यकारके गम्भीर अनुभव, परीक्षण और चिन्तनका भान कराती है, वहीं यह साहित्यमें रोचकता और लालित्य भी उत्पन्न करती है। इस प्रक्रियाको साहित्यका अलङ्कारण माना जाता है। अलङ्कारपूर्ण साहित्यमें कालिदासका नाम अग्रणी माना जाता है, 'उपमा कालिदासस्य'। साहित्यके क्षेत्रमें इस अलङ्कारिकताकी पर्याप्त विवेचना और समीक्षा होती रही है। ऐसा प्रतीत होता है जैसे भाषा और भावोंका अलङ्कारण साहित्यके क्षेत्रमें ही सीमित मान लिया गया हो। वस्तुतः यह तथ्य नहीं है। विभिन्न धर्मग्रन्थोंके अवलोकनसे यह पता चलता है कि उनमें भी अध्यात्मके सिद्धान्तों और तत्त्वोंकी रोचक व्याख्या इसी माध्यमसे की जाती है। सामान्यतः यहाँ गूढ़ सिद्धान्त या तथ्य उपमेय कहा जाता है और जिस उदाहरणसे उसका विवरण समझाया जाता है उसकी तुलना की जाती है, वह उपमान या उपमा कहा जाता है। धार्मिक तत्त्वोंके व्याख्यानमें प्रायः उपमाका ही उपयोग किया जाता है। इसके अतिरिक्त भी अन्य अनेक साहित्यिक अलङ्कार होते हैं पर उनका उपयोग धार्मिक साहित्यमें विरल ही होता है। इस लघु लेखमें मैंने जैनोके एक प्राचीन धार्मिक ग्रन्थके उपमान-उपमेयोंका संक्षिप्त विवरण देनेका प्रयत्न किया है जिसमें यह भी बताया गया है कि विभिन्न उपमानोंके आधारपर उपमेयोंके किन गुणोंका अनुमान लगता है और ये उपमान आध्यात्मिक तत्त्वोंको समझानेके लिये कितने उपयुक्त हैं। धार्मिक साहित्यमें इनके विस्तार व विकासकी प्रक्रियाका अध्ययन और विवेचन एक रोचक अध्ययन क्षेत्र प्रमाणित हो सकता है।

### धार्मिक ग्रन्थका चयन अष्ट पाहुड

जैन ग्रन्थोंमें आचार्य कुन्दकुन्दके ग्रन्थ पर्याप्त प्राचीन माने जाते हैं। ये ईसाकी पहली सदीमें लिखे गये थे। यह कहा जाता है कि उत्तम पद चाहनेवालोंको इन ग्रन्थोंका सूक्ष्म एवं गहन अध्ययन करना चाहिये। पूज्य वर्णों जी प्रायः समयसार पर ही प्रवचन करते थे। पिछले कुछ वर्षोंसे समयसारने भिन्न-भिन्न मतवादोंको जन्म दिया है और प्रत्यक्षतः समाजके विष्टुल्लित करना प्रारम्भ किया है। यह कितने दुर्भाग्यकी बात है कि जिस ग्रन्थमें आत्माको परमात्मा बनानेकी प्रक्रियाको तत्त्वस्पर्शी निरूपण किया गया हो, वहीं आत्मधार्मिकोंके विष्टुल्लानका कारण बन रहा है। समाजके धर्मगुरुओंको समयसारकी इस व्यथाको दूर करनेका प्रयत्न करना चाहिये।

'समयसार' की इस दयनीय स्थितिके कारण मैंने उसे अपने इस लेखका विषय बनाना उचित नहीं समझा। इसके बदले, उसीके समकक्ष आ० कुन्दकुन्दके एक अन्य ग्रन्थ अष्टपाहुडको मैंने अपने अध्ययनके लिये चुना है। इसका एक महत्त्वपूर्ण कारण यह भी है कि यह अध्यात्मसे सम्बन्धित विभिन्न क्षेत्रोंको समाहित करता है। इसमें निरूपित उपमान-उपमेयोंका विवरण प्रायः सभी धार्मिक एवं आध्यात्मिक मन्तव्योंका समाहरण करता है। सोलहवीं सदीके टीकाकार श्रुतसागर सूरिके समयमें इसके छह प्राभूत ही

उपलब्ध रहे होंगे। पर बादमें दो प्राभृत ( लिंग और शील प्राभृत ) और उपलब्ध हो गये, फलत यह अष्टप्राभृत अष्ट पाहुण्ड हो गया। इसीलिये अन्तिम दो प्राभृतों पर श्रुतसागरने टीका नहीं लिखी।

इस टीकाके पर्याप्त उत्तरवर्ती होनेके कारण यह प्रायः समस्त उपमेयो और उपमानोका समाहार करते हुए लिखी गई है। इसलिये यह हमारे अध्ययनकी दृष्टिमें अत्यन्त उपयोगी है। इन उपमानों और उपमेयोका उपयोग अन्य अनेक ग्रन्थोंमें भी मिलता है। इस टीकायुक्त अष्ट पाहुण्डका हिन्दीमें अनूदित एक संस्करण महावीरजी संस्थानमें प्रकाशित किया गया है। यही संस्करण इस लेखका आधार है।

### विभिन्न प्रकारके उपमेय

धार्मिक तथ्योंके वर्णनमें प्रायः चार दर्जनमें अधिक उपमेयोका उपयोग होता है। इनका विवरण सारणी १ में दिया गया है। इन उपमेयोंके अन्तर्गत धर्म-कर्म, सम्यक्त्व, ज्ञान, आत्मा और जीव, सत्मा, मोक्ष, राग, तप, विषय और पाप आदि समाहित होते हैं। सारणीमें यह भी प्रकट है कि कर्म, सम्यक्त्व, ज्ञान, सत्मा, शरीर, विषय, राग, मुनि और तप जैसे महत्त्वपूर्ण उपमेयोंके लिये अनेक उपमानोंका उपयोग किया गया है। यही नहीं, अनेक उपमेयोंके लिये भी एक ही उपमानका उपयोग किया गया है। उदाहरणार्थ, आत्मा और कर्म-दोनोका उपमान राजा है। इसी प्रकार धर्म, मोक्ष, सत्मा पनर्जन्म, रत्नत्रयके लिये वृक्षको उपमान बनाया गया है। इसमें यह प्रकट होता है कि अनेक उपमेयोंके लिये एक उपमानका उपयोग विशेष विशेष गुणोंके महत्त्वको प्रदर्शित करता है। यही नहीं, इस तथ्य को सामान्य ही मानना चाहिये कि प्रत्येक उपमेयके लिये प्रधान उपमानका विशिष्ट गुण ही समीचीन अर्थका द्योतन करता है। उपमानके सभी गुण उपमेय पर अनुप्रयुक्त नहीं होते। फिर भी अनेक उपमानोंके कारण सामान्य भ्रान्त, द्विविधा तथा विपर्यास होता है। क्योंकि वे तथ्योंके महत्त्वको उतनी सूक्ष्मता तक ग्रहण नहीं कर पाते जितना अभीष्ट है।

### विविध प्रकारके उपमान

सारणी २ में प्रदर्शित अनेक उपमानोंकी सूचीको देखने पर प्रकट होता है कि प्रायः पाँचमें अधिक दर्जन उपमान धार्मिक तत्त्वोंको समझानेके लिए प्रयुक्त किये गये हैं। समग्रतः इन्हें पाँच कोटियोंमें वर्गीकृत किया जाता है। इनमें अनेक उपमान प्राकृतिक वस्तुय और घटनायें हैं। अनेक उपमान सामान्य वस्तुओंके रूपमें हैं। ग्रह और धातुतत्त्वोंने भी कुछ उपमानोंका रूप लिया है। कुछ उपमान भावात्मक अनुभूतियों भी हैं। इन उपमानोंके आधार पर विभिन्न धार्मिक उपमेयोका विवरण मजाना वास्तवमें एक मनोरंजक बौद्धिक व्यायाम होगा। इन उपमानोंकी विविधतामें एक तथ्य तो स्पष्ट होता ही है कि जेनाचार्य उत्कृष्ट कोटिके प्रकृति निरीक्षक थे। वे अनेक प्रकारकी प्राकृतिक घटनाओं एवं वस्तुओंके विशेष विशेष गुणोंका ज्ञान रखते थे। सारणी ३ में उन्हें संक्षेपित किया गया है। इनके माध्यम से मानवज्ञानिक रूप से आध्यात्मिक तत्त्वोंकी गूढ़ताका महज बोधगम्य बनानेकी कशमें पारङ्गत थे। इस विवरणमें हम केवल तीन बहु-उपमानी उपमेयों पर विचार कर कुछ उपपत्तियाँ प्रस्तुत करेंगे।

### सत्माके उपमान

जैन दर्शनमें दो प्रकारके जीव बताये गये हैं—सत्सारी, दृश्य जगत्के निवासी और मुक्त-अदृश्य लोकके निवासी। सत्सारी जीवोंके जीवनका चरम लक्ष्य दृश्य लोकको छोड़कर अदृश्य लोकमें पहुँचना बताया गया है। इसीलिये अदृश्य लोकको लक्ष्मी, प्रिया या राजमहलके उपमानोंमें निरूपित किया गया है। निश्चित ही, ये तीनों उपमान सामाजिक जगत्के लिये आकर्षण हैं। ये अतिभ्रम, अर्थापार्जन एवं प्राकृतिक विशिष्टताओंके कारण प्राप्त होते हैं। सत्सारी जीवका सामान्य जीवन ही इनके चारों

और घूमता है। इनकी प्राप्ति जीवनमें एक विशेष प्रकार की सार्थकताका आभास करती है। इन्हें पुष्प और पूर्वजन्मका फल बताया जाता है। जब ये वस्तुये ससारमें ही मिल सकती हैं, तब अदृश्य लोककी क्या आवश्यकता? इसलिये अदृश्य लोकको ससारसे विलक्षण होना ही चाहिये। यह बताया गया है कि इस लोकमें चिर-स्थायित्व है, जबकि ससार अपने जन्म-मृत्युके कारण क्षणस्थायी है। यद्यपि ये उपमान भी चिरस्थायी नहीं, पर इनके स्थायी रूपसे मिलनेकी कल्पनामें एक विशेष सन्तोष व सुखकी अनुभूति सहज ही होती है। इसका कारण यह है कि इस जीवनमें इन वस्तुओंसे प्राप्त होनेवाले क्षणिक सुखोंसे हम परिचित हैं। ये हमें सदैव क्रियाशील एवं गतिशील बनाये रखते हैं। फलतः अदृश्य लोक या मुक्तिके इन उपमानोंसे हमें उनके भौतिक अस्थायित्वके गुणकी ओर नहीं, अपितु उनके सौन्दर्य, उनके प्रति अनुरक्ति और उनसे प्राप्त होने वाले सहज एवं महिमामण्डित सुखके गुणकी ओर विशेष ध्यान देना चाहिये। इसलिये मुक्तिकी तुलनामें ससारके लिये ऐसे उपमान दिये गये हैं जिनमें सुखानुभूति नहीं होती। इन उपमानोंकी सख्या सात है। ससार सताप है। सताप शब्द सुनते ही दुःखका भाव होता है। ससारको समुद्र भी बताया गया है। यह अगाध होता है, गहन होता है और असीम होता है। उसको पार करना कठिन होता है। केवलज्ञानी जन ही इस समुद्रको पार कर सकते हैं। यह उपमान ससारकी असीमता, गहनता और उससे पार होनेकी जटिलताका बोध कराता है। यहाँ समुद्रसे रत्नोंकी प्राप्तिको कोई महत्त्व नहीं दिया गया है क्योंकि यह सुखकर प्रतीतिका मूल है। फलतः समुद्रका नाम सुनते ही जो एक विशेष प्रकारकी अचञ्चिकर अनुभूति होती है, वह ससारका प्रतीक है। समुद्रमें भँवर, तूफान आदि भी उठते हैं। ये भी कष्टकर होते हैं। शान्त समुद्रसे तो एक बार बचा भी जा सकता है पर भँवर व तूफानोंसे निकलना और भी दुष्कर है। भँवर और तूफानोंकी विकरालता एवं जटिलताकी कल्पना ही की जा सकती है। भँवरके उपमानमें ससारकी विकरालता प्रकट होती है।

ससारके लिये वन, वृक्ष, लता और अङ्कुर उपमानोंका भी उपयोग किया गया है। वस्तुतः ये प्राकृतिक पदार्थ हैं। इनकी हरियाली एवं नवजीवन देखते ही बनते हैं। बहुतेरे महापुरुषोंने अनेक वनों और वृक्षोंको अपने विहारसे पवित्र किया है और उनके तले बोधि प्राप्त की है। वृक्ष और वन सन्यासके आयतन हैं। ये हमारे जीवनके रक्षक हैं। ये हमें बरसात लाते हैं। औषधियाँ, खाद्य और आवास देते हैं। इस प्रकार वन और वृक्ष हमारे लिये पर्याप्त सुखकर अनुभूतिके साधन हैं। सम्भवतः, ससार भी हमें अनेक प्रकारसे ऐसी अनुभूति करता है। लेकिन इस अनुभूति के साथ वनमें विकरालता भी होती है। उसमें जङ्गली जानवर, अत्यन्त कटीले वृक्ष और लताएँ होती हैं। इसमें शत्रुओं और डाकुओंकी भी सम्भावना है। एक बार वनमें प्रविष्ट होने पर उससे निकलना बड़ा कठिन होता है क्योंकि वहाँ प्रशस्त पथ नहीं होता। अनेक पगडण्डियाँ होती हैं और मनुष्य भूलभुलैयामें फँस जाता है। वनोका यह कुरूप ही ससारके उपमानके रूपमें प्रकट किया गया है। बाह्य आकर्षण और किञ्चित् बाह्य सुखानुभूतिकी कामनासे उसके अन्दर प्रवेश करना एक ऐसे चक्रमें फँसना है जहाँ दिशाबोध न हो। वस्तुतः ये प्राकृतिक और सघन वन हैं जहाँ यह स्थिति स्वाभाविक हो सकती है। आजके मानव निर्मित वनोंमें ऐसी स्थिति नहीं होती। लेकिन ससार-रूपी वनमें तो कर्मरूपी शत्रु सदैव रहते हैं। इन्हें जीतनेके लिये ज्ञान, भावना, क्षमा, ध्यान एवं चरित्ररूपी शस्त्रोंका उपयोग करना पड़ता है।

ससारको वृक्षकी उपमा भी दी गई है। वृक्षकी जड़ें तो सूक्ष्म, अदृश्य और दूर-दूर तक फैली रहती हैं। वे उसकी भीतरी शक्तिकी प्रतीक हैं। वृक्षका तना भी मजबूतीका द्योतक है। वृक्षका ऊपरी रूप उसके विस्तार और शोभाका द्योतक है। इसी प्रकार ससारके आकर्षणकी शक्ति प्रचण्ड होती है और उसमें

आकर्षण भी असीम होता है। इस ससाररूपी वृक्षको ध्यानरूपी कुठारसे ही छेदा जा सकता है। ससार-रूपी वृक्षकी छाया सामान्य एव धके हुये मनुष्यको जो शान्ति देती है, वह यहाँ अभिप्रेत नहीं है। वस्तुतः यह शान्ति ही इसका आकर्षण है। अदृश्य लोकमें इसमें अधिक एव चिरस्थायी शान्ति होती है। अतः उसे ही जीवनका लक्ष्य माना गया है।

ससारको अङ्कुर और लताकी उपमा भी दी गई है। वास्तवमें, ये दोनों ही जीवनकी मधुरताके प्रतीक हैं। लेकिन ऐसा माना जाता है कि समारमें बने रहनेके दो कारण होते हैं—कर्म और मोह। कर्म-बीजमें ससार अङ्कुर उत्पन्न होता है और मोहबीजसे समार लता उत्पन्न होती है। ऐसा भी माना जाता है कि कर्मबीज और मोहबीजके नष्ट होने पर समाररूपी अङ्कुर और लता उत्पन्न ही न हो सकेगी। पर यदि ये उत्पन्न हो ही गये, तो इन्हें भावनारूप कुदाली या ध्यानरूपी अग्निमें नष्ट करनेका यत्न करना चाहिये। यदि जैनधर्म भावप्रधान है, तो अङ्कुरों और लताओंको नष्ट करनेका उपदेश अहिंसक दृष्टिके विपरीत जाता है। सम्भवतः यही कारण है कि इन अङ्कुरों और लताओंको मूलतः नष्ट करनेका साहस एक लाखमेंसे लगभग पन्द्रह व्यक्ति ही जुटा पाते हैं। ये अपने उद्देश्यमें कितने सफल होते हैं, यह इसलिये नहीं कहा जा सकता कि पञ्चम और षष्ठ कालमें मुक्ति योग्य क्षमता आगम निषिद्ध है। फिर भी, यह मानना चाहिये कि समारके इन उपमानोंमें इसकी ऐसी दुःखमयता व्यक्त नहीं होती जैसी अनेक प्रवचनों और ग्रन्थोंकी व्याख्याओंमें पाई जाती है। लेकिन समारका उत्तम मुखका स्थान भी कैसा कहा जा सकता है ?

### शरीरके उपमान

आत्मिक उत्थानकी प्रक्रियाको विकसित करनेके लिये यह आवश्यक है कि वर्तमान जीवन और उसके आधारभूत शरीरके प्रति घृणा उत्पन्न की जावे। इस दृष्टिमें शास्त्रोंमें शरीरके विवरण में अत्यन्त अरुचिकर भाषाका उपयोग किया गया है। इसे अनेक मूल पदार्थोंसे भरा तथा अशुचि बताया है। इसे घट, कुटी और झोपड़ीकी उपमा देते हुए बताया है कि इसमें सूचक वस्तुओंकी अपेक्षा घृणा योग्य वस्तुयें भरी हुई हैं। इसकी उत्पत्ति हिंसक माध्यमोंमें हुई है। इसके एक-एक अङ्गलमें १६ रोग होते हैं और मृत्युरूपी हाथी इस पर सदैव चर करता रहता है। शरीरक माध्यममें मनुष्य महा-दुःखमय विषय सुखमें फँसा रहता है। सामान्य शरीर जीवित अवस्थामें शवके समान गर्हणीय है। यह हमारे मारे कण्टोका मूल है। अतः इसे परिग्रहके समान छोड़ देना चाहिये। एक ओर जहाँ शरीरको घृणास्पद बताया गया है, वहीं दूसरी ओर उसे धर्म माधनका अङ्ग भी बताया गया है। वस्तुतः, शरीरकी जितनी निन्दा की गई है, उतना वह है नहीं, इसलिये सदियोंमें मुखरित होने वाली महापुरुषोंकी पवित्र वाणियों सामान्य जनके कान छूती हुई चली आ रही है और हमारा जीवन तथा हमारा सुखमय बननेके बदले दुःख-बहुल वनता-मा दीखता है। यदि शरीरके प्रति इतनी गर्हणीयताका उपदेश न दिया गया होता और उसे व्यक्ति और समाजकी प्रगति करनेकी क्षमताके माध्यममें वर्णित किया गया होता, तो शायद हमारा समाज अधिक उन्नत नैतिक बरातल पर होता। शरीर सम्बन्धी उपमानोंमें तो यह निष्कर्ष निकलता है कि जिस प्रकार घट, झोपड़ी, कुटी और परिग्रह हमारे जीवनमें अनेक प्रकारमें उपकारी होते हैं, उसी प्रकार हमारा शरीर भी हमारे लिये तथा मानव-जातिके लिये अनेक प्रकारके सुखमय विकासमें सहायक है। इसमें बरी अपवित्र वस्तुयें तो प्रकृति स्वयं निकालती रहती है और इसे शुद्ध जीवनदायी रुधिरसे भरती रहती है। स्वस्थ शरीरमें ही स्वस्थ विचार और प्रवृत्तियाँ सम्भव हैं। इसलिये हमें इन उपमानोंके आधार पर

शरीरके विषयमे कुछ उदार दृष्टिसे विचार कर अपना जीवन उन्नत करना चाहिये ।

### तपके उपमान

आध्यात्मिक जीवनके विकासके लिये सामान्य जीवनमे तपका बड़ा महत्त्व है । तप एक अग्नि है जो हमारे बाहरी और भीतरी तन्त्रका सोनेके समान शुद्ध बनाती है । उपवास आदि बाह्यतप हमारे शरीर तन्त्रको स्वस्थ एवं स्वच्छ बनाये रखते हैं । आलोचना, प्रतिक्रमण आदि हमारे अतरंगमे ऐसे गुणोंका विकास करते हैं जो स्वस्थ और विकसशील समाजकी सुखमयताको बढ़ाते हैं । इन दोनों ही प्रकारकी प्रक्रियाओंसे जीवनमे एक विशेष प्रकारका स्फूर्ति, सजीवता एवं आनन्दकी अनुभूति होती है । ऐसे आनन्दकायक तत्त्वको रत्न कहा जाना उपयुक्त ही है । तपस्वी जीवन व्यक्ति-शोधक तो है ही, यह हमारे सामाजिक वातावरणको भी शुद्ध करता है । इसे सूपा और धोकन्नी भी बताया गया है । इसका अर्थ यही है कि जैसे ये उपकरण अशुद्ध वस्तुओंको शुद्ध करनेमे काम आती हैं ( सूपासे धान्यसे तुष दूर किया जाता है, धोकनीमे अशुद्ध लोहेमे किट्टिम निकालकर शुद्ध लोहा प्राप्त किया जाता है ), उसी प्रकार तप भी एक साधन है जो हमारी अशुद्ध प्रवृत्तियोंको नियंत्रित करता है और हमें शुभ प्रवृत्तियोंका ओर प्रेरित करता है । यदि हम मानवकी विभिन्न प्रवृत्तियोंको कममिद्वान्तके आधार पर कर्म कण माने, तो हमारी तपस्वी वृत्ति हमारे अस्मिककर्म कर्म कणोंको धोकनीके समान जला सकती है अथवा सूपाके समान उड़ा सकती है । इस आधार पर तपके चारों ही उपमान उनके गुणोंको व्याख्या करने हैं । इसके विपरीत, ससार और शरीरके उपमान हमें दोनोंमे ही घृणा करने को प्रेरणा देते हैं । वस्तुतः यदि ससार और शरीर न रहे, तो तपका अस्मिन्त्व ही कहा होगा ।

इस प्रकार विभिन्न उपमेयोंके लिये प्रयुक्त उपमानोंको समीक्षित करने पर यह ज्ञात होता है कि सामाजिक क्षेत्रमे सम्बन्धित सभी उपमेयोंके उपमानोंमे एक विशिष्ट प्रकारकी वृत्तिका आभास होता है । उमलिय समाजने इनको स्वीकार नहीं कर पाया है । कबोरने इस स्थितिको देखकर ही कहा था कि मेरी बात कोई नहीं सुनता । वास्तवमे, बहुतरे उपमान तो बीसवीं सदीके विवेकी समाजमे अत्यन्त ही उपेक्षणीय लगते हैं । स्त्रीको नागिन, राग और स्नेहको पिशाच, युवावस्थाको गहन ताल, गृहस्थको तपे हुए लोहेका गोला, अभव्यको उल्लू इत्यादि कहना सम्बन्धित उपमेयोंकी उपयोगिताके प्रति उपेक्षावृत्ति जगाना है । यह समाजके विकासके लिये हितकर वृत्ति नहीं है ।

इसके विपरीत, धर्म और मुक्तिका वल्लभा, सम्यक्त्वको रत्न, वैराग्य आदिको सम्पदा, रत्नत्रयको बोधवृक्ष, नैयावृत्यको मगोबर, ज्ञानको सूर्य आदिके उपमान अनेक प्रकारसे उपयुक्त हैं पर चूँकि सामान्य जन तो दृश्य जगत्से ही प्रभावित रहता है, अतः उसने उपमेयोंके बदले उपमानोंकी ही आराधना प्रारम्भ कर दी है । वह जीवन मूल्योंको प्रस्फुटित करने वाले उपमेयोंको भूल ही गया । यह वर्तमान समाज के लिये कितनी विडम्बना स्थिति है कि जहाँ हमें रहना है, उसे उपेक्षणीय बना ले और जहाँ हमें रहनेकी कल्पनात्मक लालमा जगाई जा रही है, उसे सब कुछ मान ले । इस स्थितिसे ही मानव सदासे द्विविधामे रहा है । बीसवीं सदीके धर्मगुरुओं तथा तत्त्वज्ञानियोंसे यह आशा की जाती है कि वे इस द्विविधाजनक स्थितिमे समुचित मार्ग दर्शन करेंगे ।

## सारणी १ धार्मिक उपमेय और उपमान

उपमेय	उपमान
१ धर्म	वृक्ष, महल, लक्ष्मी, चक्र



२	आत्मा	राजा, स्फटिकमणि, नमककी डली, ऊर्जा
		तिलमे तेल, दूधमे घी, काष्ठमे अग्नि
३.	जीव	चाक, शिल्पिक, लोहा
४	कर्म	कीट, विष, चक्र, बीज, शत्रु मल, वज्र, इधन, रज, जजीर, राजा
५	सम्यक्त्व	रत्न, जल, कोरा घडा, सूर्योदय, लक्ष्मी, चिन्तामणिमाणिक्यकिरण,
		मेरुपर्वत, हाथ, जड, नीव
६	सम्यक्ज्ञान	जल, धन, सूर्य, शस्त्र, रथ, कुदाली,
७.	ज्ञानी	स्वर्ण, कीचडमे मोना, श्वेतगख
८	समार	वन, लता, अकुर, मागर, सताप, भेंवर, वृक्ष
९	शरीर	घट, परिग्रह, शव, झोपडी, कुटी
१०	पुष्प	पैर
११	मोक्ष	महल, प्रिया
१२	कषाय	योद्धा-शत्रु
१३	पाप	कलक, धूलि, अन्धकार
१४	स्त्री	वृक्षोका मघनवन, नागिन
१५	यौवन	गहन ताल
१६	विषय	सुख, विष, विषपुष्प, समुद्र, गन्नेका छिलका
१७	बुद्धि	नौका
१८	जरा, मरण	व्याधि, वेदना
१९	ध्यान	दीपक, कुठार
२०	माया	महालता
२१	मोह	महावृक्ष
२२	राग	वायु, झञ्झावात, पिशाच
२३	रोग	अग्नि
२४	पुनर्जन्म	वृक्ष
२५	भक्ति	तेल
२६	मृत्यु	हाथी, अग्नि
२७	वैराग्य	सपदा
२८	चरित्र	जल, खड्ग, अग्नि
२९	भावना	कुदाली
३०	सयम	सग्राम
३१	मुनि	चन्द्र, भ्रमर, कुलपर्वत, समुद्र, आकाश
३२	गृहस्थ	तपे हुए लोहे का गोला ।
३३	अज्ञानी	कीचडमे पडा हुआ लोहा
३४	मिथ्यात्व	कन्दमूल, मल, अन्धकार, मलिन बस्त्र
३५	तप	अग्नि, सूपा, जीवन, समुद्रके रत्न, धौंकनी

३६ क्षमा	तलवार
३७ वैयावृत्य	सरोवर
३८ रत्न त्रय	बोधिवृक्ष
३९ आस्त्र	तैल
४० जिनवचन	औषध
४१ कर्मबन्ध	तरुणी स्त्री-पुरुषसयोग
४२ कर्मके विविध रूप	आहारके विविध पाक
४३ कर्म बन्ध पाक	पके फलका गिरना
४४ इन्द्रिय	द्वार
४५ अभय जीव	उल्लू
४६ समता सुख	मछलियाँ
४७ कोमलता	मालती पुष्प
४८ ओष्ठ	बिबफल
४९ नेत्र	कमल
५० चरण	कमल
५१ मुख	चन्द्र
५२ शास्त्र, जिनवचन	औषधि, अमृत, महासागर

## सारणी २. विभिन्न उपमानोंका वर्गीकरण

### १ प्राकृतिक वस्तुएँ और घटनाएँ

जल	सरोवर, गहन ताल
वृक्ष, बोधिवृक्ष, महावृक्ष	झावात
लता, महालता	मवर
अङ्कुर	समुद्र
कमल	रत्न
वन, मघनवन	स्फटिकमणि
विषपुष्प	वज्र
कन्दमूल	मेरुपर्वत
विष	श्वेतशस्त्र
	अन्धकार

### ३ धातुएँ

नाग  
वज्र  
सुवर्ण  
लोह

### ४ भावात्मक उपमान

व्याधि  
वेदना  
सुख

### २ सामान्य वस्तुएँ

मल	शिल्पिक
कीच, कीट	चाक
ईधन	सूपा
तैल	धौकनी
महल	दीपक
लक्ष्मी, प्रिया	चक्र
कुटी, झोपड़ी	घन, सम्पत्ति
विषकुम्भ	नागिन
राजा	कुठार
योद्धा, शत्रु	शास्त्र, कुदाली
नौका	

### ५ ग्रह

सूर्य  
चन्द्र  
पिशाच

### छिलका

घट  
विविधमणि  
नमक, क्रिस्टल

### सारणी ३. धार्मिक तत्त्वोंके लिये उपमान

उपमान	गुण	उपमेय
१ जल	प्रवाह व प्रक्षालन गुण	सम्यक् दर्शन, ज्ञान, चरित्र
२ वृक्ष वन, मघन वन लता, महालता	प्राकृतिक आकर्षण, विशालता प्राकृतिक आकर्षण, भुलभुलैया परजीविता	धर्म, माह, पुनर्जन्म, समार समार, स्त्री समार, माया
३ समुद्र	अनन्त विस्तार, गहराई, रत्न	समार, मुनि, विषय
४ रत्न	शोभा, बहुमूल्यता, कठोरता	तप, सम्यक्त्व
५ स्फटिकमणि, माणिक्य, नमक	चिन्तामणि, शुद्धता, क्रिस्टल	बहुमूल्यता
६ शत्रु	युद्ध करना, जीतना	कर्म, कपाय
७ महल	निवास स्थान, विस्तार मौन्द्य	धर्म, मोक्ष
८ लक्ष्मी, प्रिया	चाहनेकी इच्छा, मौन्द्य, अनुरक्ति	धर्म, मो
९ राजा	सामर्थ्य	कर्म आत्मा
१० शस्त्र, कुदाली तलवार, खड्ग	छेदन, भेदन, शत्रु-दलन	ज्ञान, भावना, क्षमा, ध्यान चरित्र
११ विष, विषपुष्प	विषाक्तता, बाधक	कर्म, विषय
१२ धूलि, मल, रज, कीट कलङ्क	सूक्ष्मता, चिपकनेकी क्षमता निराकरणीयता	कर्म, मिथ्यात्व, पाप
१३ अन्धकार	अदृश्यता	मिथ्यात्व, पाप
१४ अग्नि	जलाना, जलना, ऊर्जा सर्वभक्षण	रोग, मृत्यु, चरित्र, तप
१५ ईंधन	जलानेका गुण	कर्म
१६ तेल	स्निग्धता	भक्ति, आस्रव

## कवि पद्मानन्दका वैराग्य-शतक

डा० प्रभुदयालु अग्निहोत्री, भोपाल, म० प्र०

पद्मानन्द श्रेष्ठ जैन कवि थे। उनका वैराग्यशतक सुप्रसिद्ध न होते हुए भी मस्कृतके मुक्तक शतक-काव्योकी परम्परामें उत्कृष्ट स्थान रखता है।

प्राचीन वैदिक लोकोका लगाव सप्त और शत इन दो सख्याओकी ओर अधिक था। सहिताओमें सप्तच्छन्दोमि, सप्तर्षय, सप्तरश्मि, सप्तहोतार, सप्त परिधि जैसे बहुतसे सप्तपदवाले नामोके साथ शतक्रतु, शतकाण्ड, शतपथ और शतशारद जैसे ढेरसे शतपूर्वक सज्ञा-शब्द प्राप्त होते हैं। ऐमा लगता है कि ये सख्याये माहित्यमें समादृत हो गयी थी और समाजमें भी उनको विशेषता दी जाती थी। विवाहकी सप्तपदी, मैत्रीकी सप्तपदीनता, लोकोकी सप्त मख्या, धृतराष्ट्रके सौ पुत्रोकी कल्पना, 'शत वद मालिख' जैसी कहावने ये सब इसी बातकी पोषक हैं। आधुनिक हिन्दी भाषा तकमें यह बात कहावतोके रूपमें देखी जा सकती है। इसीलिये भगवद्गीता, दुर्गासप्तशती, गार्हपत्यसप्तमई और आर्यासप्तशतीमें यदि इन दोनों सख्याओ का समुच्चय मिलता है तो कोई आश्चर्यकी बात नहीं। इनके अनुकरण पर हिन्दीमें बेहारी मतमई और मतिराम सप्तमई जैसी उत्तम कृतिया प्रकाशमें आयो। सप्त और शतके बाद यदि कोई अन्य सख्या अधिक लोकप्रिय थी तो वह थी त्रि (तीन)। वैदिक सहिताओमें ही नहीं, धर्म और दर्शनके क्षेत्रमें भी यह सख्या बहुत प्रिय हुई। माहित्यकी त्रिशतियाँ इसीका परिणाम हैं। भर्तृहरिकी शतकत्रयी, पण्डितराजकी विलासत्रयी (भामिनी-विलास) आदि इसके उदाहरण हैं।

काव्यके क्षेत्रमें शतकोका प्रारम्भ अमरुशतकके साथ हुआ। बादमें तो शृंगार-शतकोकी परम्परा ही चल निकली। बहुतसे दूत-काव्य भी वस्तुतः शतक काव्य ही हैं। इस पद्धतिकी रचनाओमें कुसुमदेवका दृष्टांत-कलिका शतक, कामराज दीक्षितकी शृंगारकलिका त्रिशती, मूक कविके शतक-पंचक, वीरेश्वरका अन्योक्तिशतक, नरहरि, जनार्दन भट्ट, वनराज एव रुद्रभट्टादिके शृंगार-शतकोके अतिरिक्त स्तोत्र, भाव, नीति, उपदेश, अन्योक्ति और काव्यभूषण जैसे विषयो पर दर्ज नो मुक्तक शतक काव्य मिलते हैं, यहाँ तक कि खड्ग-शतक भी।

शतक काव्योकी परम्परामें वैराग्य-शतकोका विशिष्ट स्थान है। अप्स्य दीक्षित, धनद एव जनार्दन भट्ट जैसे अनेक कवियोने वैराग्य-शतककी रचना की। यो तो सोमप्रभाचार्यकी सूक्तिमुक्तावली, जम्बूगुरुका जिनशतक, गुमानो कविका उपदेशशतक आदि भी इसी कोटिकी रचनाये हैं। फिर भी वैराग्यशतक नामसे जो मस्कृत काव्य उपलब्ध होते हैं उनमें पद्मानन्दका वैराग्यशतक शुद्ध साहित्यिक दृष्टिसे भी महत्त्वपूर्ण रचना है। वैराग्यपरक काव्योमें जैन कवियोकी देनका यो भी विशिष्ट स्थान है। वैदिक-पौराणिक परम्पराके कवि प्राय नीति, शृंगार और वैराग्यकी त्रयीको साथ लेकर चले हैं। उनकी दृष्टिमें कुमार, युवा और जरठ वयके लिये पृथक् पृथक् काव्यकी आवश्यकता थी। ये कवि गृहस्थ थे और जैसा कि वैदिक परम्परामें रहा है, गृहस्थाश्रमको जीवनका केन्द्र-बिन्दु मानकर चले हैं। इसलिये वैराग्य-काव्य लिखते हुए भी वे नीति और शृंगारमें अधिक डूबते दिखायी देते हैं। भर्तृहरि इसके अपवाद हैं। इन कवियोने वैराग्यपरक रचनाये प्राय अन्तिम वय में की जो वैराग्यपरक कम और भक्तिपरक अधिक है। जैन कवियोका पथ इसमें भिन्न रहा

है। जैन कवि सामान्यतया साधु या मुनि थे, घर-बारसे विमुक्त उनका सवर्ष मानसिक था। वे मार, मन और इन्द्रियोके लौल्यके विरुद्ध सक्रिय सवर्षमें रत थे। इसीलिये उनकी वैराग्योक्तियोंमें अधिक तन्मयता और ईमानदारी परिलक्षित होती है। जैन कवियोंका वैराग्यवर्णन कोरा बौद्धिक विलास नहीं है। यह उनकी साधनाका एक प्रमुख अंग है और पद्मानन्द इसी साधनाके कवि है।

कवि पद्मानन्द नागपुर या उसके समीपस्थ किसी स्थानके रहने वाले थे। इनके पिता श्रेष्ठी श्री धनदेव ने अपने गुरु श्री जिनवल्लभके उपदेशोसे प्रेरित होकर नागपुरमें श्री नेमिनाथका मन्दिर बनवाया था। निश्चित ही ये श्रेष्ठ विद्वान् भी रहे होंगे। स्वयं उन्होंने कहा है—

सिक्त श्रीजिनवल्लभस्य सुगुरो शान्तोपदेशामृतै,  
श्रीमन्नागपुरे चकार सदन श्रीनेमिनाथस्य य।  
श्रेष्ठी श्रीधनदेव इत्यभिधया ख्यातश्च यस्याङ्गज -  
पद्मानन्दशत व्यधत् सुधियामानन्द-सपत्तये।

उनका काल १७वीं शती ईसवीके बादका जान पड़ता है। वे शाकिनी आदि तान्त्रिक शब्दोंसे परिचित हैं। उन्होंने जयदेव, भर्तृहरि और पण्डितराजको पढ़ा था और इन पर उक्त कवियोंकी यत्र-तत्र छाया भी है। शतकके अन्तमें वे कहते हैं कि जो आनन्द मेरे शतकको सुनने में है, वह न तो पूर्णन्दमुखीके मुख में है, न चन्द्रबिम्बके उदय में है, न चन्दनके लेप में है और न अगूरका रस पीने में है —

सपूर्णन्दमुखीमुखे न च न च श्वेताशुबिम्बोदये,  
श्रीखण्डद्वलेपने न च न च द्राक्षारसास्वादने।  
आनन्द स सखे न च क्वचिदसौ किंभूरिभिर्भाषितै,  
पद्मानन्दशते श्रुते किल मया य स्वादित स्वेच्छया।

पण्डितराज जगन्नाथने कृष्णभक्तिके विषयमें भी यही बात कही थी—

मृद्रीका रसिता सिता समक्षिता स्फीत निपीत पय,  
स्वयीं तेन सुधाप्यधायि कतिधा रम्भाधर खण्डित।  
सत्य ब्रूहि मदीय जीव भवता भूयो भवे भ्राम्यता,  
कृष्णेत्यक्षरयोरय मधुरिमोद्गार क्वचिल्लक्षित ॥ शा० वि० ७

पण्डितराज बड़े काव्यशिल्पी थे। इसलिये उनके रचनास्तरका ऊँचा होना स्वाभाविक है। फिर भी एक अन्तर तो स्पष्ट है कि पद्मानन्दकी 'रम्भाधर' में रुचि नहीं है। यह अन्तर, जैसा कि ऊपर कहा है, वैष्णव और जैन कवियोंमें सर्वत्र मिलेगा।

शतकके प्रारम्भमें पद्मानन्दने जिनपतिकी स्तुति की है जिनके लिए त्रिलोकी करतल पर लुठित मुक्ताके समान तो हैं ही, वे हाम, विलाम और त्राससे तीनोंके रसमोसे मुक्त है। वह उन योगियोंकी वन्दना करते हैं जिन्होंने अपने विवेकके बज्जसे कोपादि पर्वतोंको चूर-चूर कर डाला है, योगाभ्यासके परशुसे मोहके वृक्षोंको काट दिया है, और समयके मिद्ध-मग्नसे तीव्र कामज्वरको बाँध दिया है। वह उन साधुओंके सम्मुख प्रणत हैं जिन्होंने अतुल प्रेमाचित प्रेयसीको शाकिनीके समान एवं प्राण-समा लक्ष्मीको सर्पिणीके सदृश छोड़ दिया है और जो चित्रागवाक्षराजि वाले महलका उपभोग बल्मीकके समान करते हैं। वह उस महापुरुषको बड़ा मानते हैं जो पर-निन्दामें मूक, पर नारीक देखनेमें अंध, और परधनके हरणमें पगु है। इनके मतमें माध्यस्थ्य वृत्तिसे रहनेवाला ही योगी और प्रणम्य है और यह माध्यस्थ्य वृत्ति है—आक्रोशसे पीडित न

होना, चाटुकारितासे प्रसन्न न होना, दुःखसे त्रासित न होना, सुख पर मुग्ध न होना, स्त्री रूपसे आनन्दित न होना और मरे इवानमे भी वृणा न करना । वडे तुन्दर ढगमे उन्होने योगीकी पहचान स्पष्ट की है

मित्रे रज्यति नैव, नैव पिशुने वैरातुरो जायते,  
भोगे लुभ्यति नैव, नैव तपमि क्लेश समालम्बते ।  
रत्ने रज्यति नैव, नैव दृषदि प्रद्वेषमापद्यते,  
येषा शुद्धहृदा सदैव हृदय, ते योगिनो योगिन ॥

अर्थात् सच्चे योगी वे हैं जिनका शुद्ध हृदय मित्रको पाकर उल्लसित और पिशुनको पाकर वैरातुर नहीं होता । भोगमे लुभ और तपमे क्लेशित नहीं होता और जो रत्नमे अनुगति और पथरमे द्वेष भाव नहीं प्रदर्शित करता ।

पद्मानन्दने प्रारम्भके श्लोकोमें जो उपर्युक्त बातें कही हैं, वे प्रायः वे ही हैं जिन्हें सभी भारतीय साधक कहते आ रहे थे । फिर भी, पद्मानन्दके कहनेके ढगमें नवीनता है । उसमें उनका अपनापन झलकता है और जहाँ उन्होंने रूपकका आश्रय लिया है, वहाँ मौलिकताका भी । 'न च न च', 'नैव नैव' 'मम मम' के प्रयोगका उन्हें शोक है । उन्होंने एक अर्थको व्यक्तित्व के लिए भिन्न-भिन्न क्रियाओका आश्रय लिया है और आवृत्तिसे बचनेकी चेष्टा की है । यथा दूयते, बाध्यते, विद्वेष्यते, वैरातुरो जायते, क्लेश समालम्बते एवं प्रद्वेषमापद्यते और इसी प्रकार—समानन्यते, सम्प्रीयते, नन्दति, लुभ्यति आदि ।

प्राचीन मुनियो, साधुओ और विरागियोने—चाहे वे किसी पन्थके अनुयायी रहे हो—समान रूपसे नारीकी निन्दा की है । भाषाके कवियोमे कबोर तो सबसे आगे हैं । किन्तु इसका कारण नारीके प्रति हेय दृष्टि नहीं है । किसी भी मुनि या कविने माता, बहिन और पुत्रीके प्रति अश्रद्ध भाव नहीं व्यक्त किया । बात यह है कि साधन पथ पर अग्रसर होते हुए व्यक्तिको दो ही आन्तरिक शत्रुओसे सर्वाधिक जूझना पड़ता है और वे हैं अर्थ और काम । अर्थ तृष्णा और लाभको अर्थात् परिग्रहको जन्म देता है । घर छोड़कर वनमे कुटी बनानेवाले वहाँ भी गृहस्थकी तरह सम्पत्ति जोड़ने लग जाते हैं । इसीलिए कविने कहा था—

जोगी दुलिया जगम दुलिया तापस के दुख दूना ।

आशा तृष्णा सब घर व्यापै कोइ महल नहि सूना ॥

और काम तो किसीको नहीं छोड़ता । स्वयं अनग रहकर भी वह साधकके अग-अगको मथित करता है चाहे जितना बड़ा विद्वान् हो और प्रयत्नशील भी हो, तो भी इन्द्रियाँ मनको खींच ही ले जाती हैं ऐसा गीतामे कहा है । पुरुषके लिए नारी एवं नारीके लिए पुरुष परस्पर कामके उद्दीपक होते हैं । इसलिए पुरुष कवियोने कामके आकर्षणसे बचनेके लिए नारीके आकर्षक अंगो, हावो-भावो एवं चेष्टाओके प्रति अपने मनमे विरक्ति जाग्रत करनेकी चेष्टा की है । नारी कवि ऐसा नहीं करती क्योंकि पुरुष के प्रति नारीके आकर्षणकी प्रक्रिया भिन्न होती है । अतः वैराग्यके ग्रन्थोमे नारीकी जो निन्दा प्राप्त होती है, वह आपाततः निन्दा दिखती है । वस्तुतः वह अपने दुर्बल मनको बशमे करने एवं कामके प्रति विरक्ति जाग्रत, करनेके लिए एक साधन मात्र है । वह काम-प्रवृत्ति और उसके उद्दीपकोकी निन्दा है किन्तु आश्रयाश्रयि-भावमे नारी-निन्दा प्रतीत होती है । पद्मानन्दने भी सबसे पहले दम-पन्द्रह श्लोकोमे यही किया है । वे कहते हैं—

मध्ये स्वा कृशता कुरङ्गक-दृशो मूनेत्रयोर्वक्रता,  
कौटिल्य चिकुरेषु रागमधरे मान्द्य गति-प्रक्रमे ।  
काठिन्य कुचमण्डले तरलतामक्षोर्निरीक्ष्य स्फुट,  
वैराग्य न भ्रजन्ति मन्दमतय कामातुरा ही नरा ॥

मध्यमें कृशता, नेत्रों और भृकुटियोंमें वक्रता, बालोंमें कुटिलता, ओठोंमें र्वतता, गतिमें मन्दता, कुच-मण्डलमें कठोरता, दृष्टिमें तरलता इतनी सारी अस्वाभाविक बातें स्त्रीमें स्पष्ट दिखती हैं, फिर भी लोगोंका मन उनकी ओरसे नहीं हटता । शंकराचार्यने कहा था—

अगं गलितं पलितं मुण्डं, दशनं विहीनं जातं तुण्डम् ।

वृद्धो याति गृहीत्वा दण्डं, तदपि न मृत्प्राशापिण्डम् ।

और इसी सरल बातको पद्मानन्द साहित्यिक शैलीमें कहत हैं—

पाण्डुत्वं गमितान् कचान् प्रतिहता तारुण्यं पुण्य-श्रियम्,

चक्षुः क्षीणबलं कृतं श्रवणयोर्वीर्यमनुपादितम् ।

स्थानभ्रममवापिताश्च जरया दन्तास्थिमाम-त्त्वचं,

पश्यन्तोऽपि जडा हहा हृदि सदा ध्यायन्ति तां प्रेयसीम् ॥

केश सफेद हो गये, जबानीकी चमक-दमक नष्ट हो गयी, आँखोंकी शक्ति दुर्बल पड़ गयी, कानोंमें बहरापन आ गया, बुढ़ापेके कारण दाँत, माँस और त्वचा सब अपना स्थान छोड़ गये । फिर भी ये मूर्ख हैं कि अपना ध्यान प्रेयसीकी ओरसे नहीं हटाते । और पद्मानन्दकी यह विवृति उन कवियोंके लिये भी है जो जीवन भर आपादमस्तक शृंगारमें ही डूबे रहने हैं ।

एक हाथी है महामिथ्यात्व का । चारों ओरोंका कपाय उसका पाँव है । व्यामोह उसकी भूँड है । राग और द्वेष ये दो उसके बड़े-बड़े दाँत हैं । दुर्बल मार्ग उसका मद है । जो इस मत हाथीको तत्त्व ज्ञानके अकुशकी सहायतासे अपने चातुर्यके द्वारा वशमें कर लेता है, वह तीनों लोकोंको जीत लेता है । कितने सुन्दर और सर्वांगपूर्ण रूपकके द्वारा कविने अपनी बातको प्रस्तुत किया है—

क्रोधाद्युग्रचतुष्कपायचरणो व्यामोहहस्तगव्ये,

रागद्वेषनिशातदीर्घदशनो दुर्बलमरोद्धुर ।

सज्जानाकुशकोशलेन स महामिथ्यात्वदुष्टद्विषो

नीतोऽनवश वशीकृतमिदं तेनैव विवर्जयम् ॥

एक दूसरा परम्परित रूपक देखिये—

सज्जानमूलशाली दर्शनशास्त्रज्ञ येन वृत्ततरु ।

श्रद्धाजलेन मिक्तो मुक्तिफलं तस्य स ददाति ॥

किसी वृक्षको रोपे तो पहले उसकी जड़ें भूमिमें लगती हैं । उस जलसे सींचते हैं । तब उसमें शाखाएँ फूटती हैं और तब फल लगते हैं । सच्चाश्चर्य भी एक वृक्ष है । सत ज्ञान उसका मूल है । दर्शन उसकी शाखाएँ हैं । श्रद्धाका जल उसे सींचता है तब कही कण्ट-मक्तिका फल उसमें लगता है ।

सासारिक विषयोंकी आरम्भ मन हटानेके लिये शरीरको चरम परिणतिको देखना-समझना आवश्यक है । इसमें जीवनकी यथार्थताका भान होता है और माह दूर होकर निःसंगताकी प्राप्ति होती है । इसीलिये सारे सन्तोंने मृत्युके भयावह दृश्य भक्तोंके सामने प्रस्तुत किया है । पद्मानन्दन भी कहा—

भार्यै मयुराकृतिर्मम मम प्रीत्यन्वितोऽयं सुत,

स्वणस्यैव महानिधर्ममममारा बन्धुरो बन्धव ।

रम्यं हर्म्यमिदं ममेत्यमनया व्यामोहितो मायया,

मृत्युं पश्यति नैव दैवहतकं क्रुद्धं पुरुषाग्रिणम् ॥

यह मेरी सुन्दर स्त्री है । यह मेरा प्यारा बेटा है । मानेकी बड़ी राशि मेरे पास है । मेरा भातृ-स्नेही भाई है । यह शानदार महल मेरा अपना है । अभाग्य व्यक्ति इसी मायामें खोया रहता है और सामने

आते हुए क्रुद्ध काल (मृत्यु) को नहीं देखता । और जब मृत्यु पकड़ ले जाती है तो सन्तान, धन, महल कोई साथ नहीं जाता । साथ जाते हैं केवल पुण्य और पाप

नापत्यानि न वित्तानि न सौधानि भवन्त्यहो ।

मृत्युना नीयमानस्य पुण्यपापे पर पुन ॥

मृत्युसे कौन बच सकता है ? रावणने बुढापेको अपनी खाटके पायेमे बाँध रखा था, वह भी चला गया । हनुमान् जो अपनी भुजाओ पर द्रोण पर्वत ही उखाड कर ले आये थे, वे भी चले गये । जिन रामने त्रिलोकीके सबसे बडे वीर रावणको मार डाला था, व भी चले गये । फिर औरोकी तो बात ही क्या ?

बद्धा येन दशाननेन नितरा खट्वैकदेशे जरा,  
द्रोणाद्रिश्च समुद्धतो हनुमता येन स्वदोर्लीलया,  
श्रीरामेण च येन राक्षसपतिस्त्रैलोक्यवीरो हत,  
ते सर्वेऽपि गता क्षय विधिवशात् कान्येषु तद्भो कथा ।

बालक भोजने भी मृजदवके प्रति ऐसी बात कही थी । शकराचार्यने भी बात सीधी-सादी भाषामे कही थी—

बालस्तावन् क्रीडामक्त, तरुणस्तावन् तरुणीरक्त,  
वृद्धस्तावच्चिन्ता-मग्न पारे ब्रह्मणि कोऽपि न लयन ।

कि बचपन खेलमे बीत जाता है यौवन तरुणीने पेममे चला जाता है और बुढापेमे तरह-तरहकी चिन्ताये आ घेरती है । आत्मचिन्तनके लिये समय ही नहीं मिल पाता । यह तथ्य कैसी प्रभावकारी भाषामे प्रस्तुत किया है पद्मानन्द ने

बाल्ये मोहमहान्धकार-गहने मग्नेन मूढात्मना,  
तारुण्ये तरुणी - ममाहत-हृदा भोगैकसंगेच्छुना,  
वृद्धत्वेऽपि जराभिभूतकर्णग्रामेण नि शक्तिना,  
मानुष्य किल दैवत कथमपि प्राप्त हत हा मया ।

जैसे गीतलता और मुगन्धके पूर्ण होनेपर भी सर्पोंके समगर्क कारण चन्दन वृक्ष पान्थके लिए व्यर्थ होता है ऐसे ही कुटिल आचारवाले दुम्हे लोगोके सगम जीवन निष्फल हो जाता है—

श्रीखण्डपादपेनेव कुत स्व जन्म निष्फलम् ।

जिह्मगाना द्विजिह्मना सम्बन्धमनुरुन्धता ॥

यहाँ निष्फलम्, जिह्मगाना और द्विजिह्मना इन शिल्पित शब्दोके प्रयागने श्लोकमे चार चाँद लगा दिये हैं ।

किमीको सुन्दरीमे प्यार ही करना हो, तो पद्मानन्द द्वारा प्रस्तावित प्रियामे प्यार करे

औचित्याशुकशालिनी हृदय हे शीलागरागोज्ज्वला  
श्रद्धा-ध्यानविवेक-मण्डनवती कारुण्यहाराकिता ।  
सद्बोधोजनरञ्जिनी परिलसच्चारित्रपत्राकुरा  
निर्वाण यदि बाछसीह परमक्षान्तिप्रिया तद्भज ॥

यदि तुम्हे निर्वाण (शान्ति या मुक्ति) चाहिय तो उस क्षान्तिरूपिणी प्रियासे प्यार करो जो औचित्य की साडी या चादर धारण करती है, शीलका अङ्गराग लगाती है, श्रद्धा, ध्यान और विवेकके आभूषण पहनती है, कारुण्यका हार धारण करती है, सद्ज्ञानका अञ्जन लगाती है और श्रेष्ठ चरित्रके पत्राकुरोसे



अपनेको सजानी है । पद्मानन्दकी कल्पनासे प्रसूत यह परम्परित रूपक सर्वथा अनूठा है । यो भी सागरूपक प्रस्तुत करनेमें यह कवि सिद्धहस्त है ।

पद्मानन्दके मतमें दान और तप यदि वैराग्य-युक्त मनसे किये जायें तभी सार्थक होते हैं । यदि अङ्गनामें लावण्य ही न हुआ तो केवल विभ्रमो या हाव-भावोकी उछलकूद कितना आकर्षण उत्पन्न कर सकेगी ? इसी प्रकार यदि अन्तर्विवेक उत्पन्न न हुआ तो सारे शास्त्र, जप, तप व्यर्थ हैं क्योंकि ये सब तो साधनमात्र हैं—साध्य है तत्त्वज्ञान, विवेकख्याति । इसीलिए वे कहते हैं कि मारी कलायें जान ली तो क्या हुआ ? उग्र तप भी तप लिया तो क्या ? यदि कलङ्करहित यश भी क्रमा लिया तो क्या ? यदि विवेककी कली न खिली ? विवेक ही तो है जो मनुष्य-मनुष्यमें अन्तर स्पष्ट करता है अन्यथा हम और बगुले, कोकिल और काक तथा सुवर्ण और हल्दीमें क्या अन्तर ? रङ्ग तो दोनोंका एक ही है । किन्तु चाल, बोली और मूल्य क्रमशः इनके महत्त्वमें अन्तर स्पष्ट करते हैं । इसी प्रकार मनुष्योकी गरिमा और महत्तामें न्यूनाधिक्य उनके गुणोंके कारण होता है—

शौक्ये हस-वकोटयो सति समयदवदगतावन्तर,  
काण्ये कोकिलकाकयो किल यथा भेदा भृश भाषित,  
पैत्ये हेमहरिद्वयोरपि यथा मूल्ये विभिन्नार्थता,  
मानुष्ये सदृशे तथार्थस्वलयोर्द्वर विभेदो गुणै ॥

और जब विवेक ज्ञान या तत्त्वार्थबोध हो जाता है तो काम, क्रोध, लोभ, मोह आदि कषाय चतुष्क कुछ नहीं बिगाड़ पाते । यही साधना की चरम उपलब्धि है । पद्मानन्दने पूरे विश्वासके साथ कहा है—

ता एवैता कुवलयदश, सैष कालो वसन्तम्,  
ता एवान्त गुचिवनभुवस्त वय, ते वयस्या ।  
किं तूद्भूत स खलु हृदये तत्त्वदीपप्रकाशो,  
येनेदानी हसति हृदय यौवनोन्मादलीला ॥

कमलनेत्री सुन्दरियाँ अब भी वे ही हैं, वसन्त काल वही है, सुन्दर वन प्रदेश भी वे ही हैं, हम भी वे ही हैं और मित्रगण भी वे ही हैं किन्तु तत्त्वदीपका प्रकाश हो जानेसे अब हृदय यौवनकी उन्मत्त लीलाओं में डूबता नहीं अपितु उन पर हैमता है ।

सम्भवत यह ग्लोल “य कामाग्रहर स एव हि वर” आदि सुप्रसिद्ध शृंगारी श्लोकका प्रत्युत्तर है । वाणीके त्रिषयमें तो कविका रचन प्रत्येक कवि, वक्ता या लेखकको अपने सामने बड़े अक्षरोमें लिख कर टाँग लेना चाहिये—

ललित सत्य-मयुस्त, सुव्यक्त मतत मितम् ।  
ये वदन्ति सदा तषा, स्वयं सिद्धैव भारती ॥

जो लोक सत्य मधुर, स्पष्ट (जिसे सब समझ सके), परस्पर सम्बद्ध और नयी-नली बात बोलते हैं, उन्हें वाणी मिद्ध हो जाती है । वे जो बोलत हैं, वह व्यर्थ नहीं जाता । और पद्मानन्द निश्चय ही मिद्धवाक् कवि थे ।

## रत्नाकरकी हंसकला

जी० ब्रह्मप्या, कोल्लेगाल, मैसूर

रत्नाकर कन्नडके अग्रणी कवि हैं। उनका भरतेश-वैभव कन्नड साहित्यका एक अमूल्य रत्न है। यह भारतकी कई भाषाओंमें अनुदित हो चुका है और कविका कीर्तिस्तम्भ है। रत्नाकरकी साहित्यसृष्टि जितनी अद्भुत है, उनका जीवन भी उतना ही रोमाचकारी है। बाल्यकालमें ही वे अमाधारण प्रतिभाके धनी थे और वे भैरवराजके दरबारमें सम्मानित हुए। वे 'शृंगार कवि' बने और वहाँकी राजकुमारी उनके मोहमें पड़ गई। इसी समय उन्होंने अपना भरतेश-वैभव नामक अमर काव्य लिखा। रत्नाकर महान् क्रान्तिकारी कवि थे। उनके विचारोंकी तत्कालीन जैन समाज सहन नहीं कर सका। फलतः वे अजैन-वीरशिव बन गये। कालान्तरमें समाजने उनके विचारोंका मूल्य समझा और उसने उन्हें अपनी समाजका पुनः अग्रणी बनाया।

रत्नाकर सोलहवीं शताब्दीके ज्ञातनाम कन्नड कवि हैं। वे महाकवि ही नहीं, महायोगी भी थे। भरतेश वैभवके अतिरिक्त उन्होंने रत्नाकरशतक, अपराजितेश्वरशतक, त्रिलोकशतक तथा अनेक स्फुट गीत-काव्य लिखे हैं। उनके 'भरतेश-वैभव' में जहाँ उनकी साहित्यिक प्रतिभाके दर्शन होते हैं, वही उसमें उनके दार्शनिक तथ्योंकी साहित्यिक रूपमें सँजोनेकी कलाकी अप्रतिभाका भान भी होता है। इस लेखमें मैं भरतेश वैभवके दार्शनिक पक्ष हंसकलाका किंचित् विवरण देनेका प्रयत्न करूँगा। उसके माध्यमसे रत्नाकरकी साहित्यिक काव्यकलाके भी रूप प्रकट होंगे।

### हंसकला क्या है ?

रत्नाकरके दर्शनके लिए भेद-विज्ञान ही बुनियाद है, हंसकला ही कलश है। भरतेश-वैभवका बाहरी आवरण भोग हो, तो इसका आन्तरिक शरीर योग है। जैसे शीतल महासागरमें भी गरम पानीका झरना होना एक अनुपम प्रकृति वैचित्र्य है, वैसे ही भरतेश-वैभवके भोगकी अनेक भगिमाओंके बीच हंसयोगका समर्ग भी एक ध्यान देने योग्य चमत्कार है। यदि यह कहें कि रत्नाकरका श्वासनाल भेद-विज्ञान है पर इसका अन्ननाल तो हंसकला ही है, तो अत्युक्ति न होगी। साधक कवि जब उपामना करके थक जाता है, तब वह अपनी थकावट मिटानेके लिए काव्य-रचनामें हाथ लगाता है। काव्यागमनासे सलाप करता है। पर चाहे उपामना हो या काव्य हो, रत्नाकरका मूलोद्देश्य तो हंसकला ही है। रत्नाकरकी दृष्टिमें छन्द, अलंकार और अन्तमें रस—ये सब काव्यका बाह्य शरीर हैं। उसका आन्तरिक शरीर तो आत्मतत्त्व ही है। हंसका अर्थ आत्मस्वरूप ही है। अतः हंसकला आत्मानुसन्धानकी कला है। अपने स्वरूपका साक्षात्कार कर लेना ही हंसकला है। इसको ध्यान कहे, तपस्या कहे या योग कहे, सब समानार्थी हैं। आत्मानुसन्धानमें लगनेवाले चेतनको ध्यानी, तपस्वी और योगी कहेंगे। हंसकलोपासकको पहले चित्तवृत्तिका निरोध करना चाहिये। मन बार-बार राग-द्वेषोंके साथ विनोद करते हुए राह चलनेवाले शैतानको घरमें बुलानेकी तरह कर्मासुरको बुलाता है। मन, बचन और काय ही कर्मासुरके बार करनेके लिए खुले महाद्वार हैं। इन तीनों महाद्वारोंकी हंसकलाके लिए जब सुरक्षित रखते हैं, तभी कर्मासुरको दिग्बन्ध करके रोक सकते हैं। पहलेसे

ही जमी हुई कर्मराशिको अपसे झाड़ सकते हैं। जन सारे कर्म चले जायेंगे, तब हमारा हस-साम्राज्य अजेय होकर सहजानन्द बनेगा।

रत्नाकरने भरतेशकी पूरी जीवनीको हमकलाका मूलम्मा लगाया है। इसका भरतेश बहिरात्मा नहीं है। यह अन्तरात्मा और रसानन्दमयी है। रत्नाकर एक ऐसा विश्वकवि है जो सभी कलाओंका चित्रण इस प्रकार कर सकता है जैसे सभी कलाएँ ओखोके सामने ही नर्तन कर रही हो। गूँगेके देखे स्वप्न के समान रहनेवाली आत्मकलाका साहित्यिक वर्णन करके कविने जाहरीसाजी प्रदर्शित की है। आत्मस्वरूप को अपनी प्रतिभामयी मानस सगोत्रीके समगसे कल्पना किरणोंसे सजाकर कवि हमकलापामनाका उत्तम (शिराभूषण) बना है। यह भावलिपी है। मानसिक सत्कार ही इसकी दृष्टिमें प्रधान है। यह मननके लिए आवश्यक मानसिक परिणाम ही है। इसके बिना केवल शून्य भी नहीं, अरण्य भी नहीं है।

रत्नाकरने निराकार आत्माको ज्ञान, प्रकाश व अहंकार प्रदान करके काव्यमय रूपमें निरूपित किया है। प्रारम्भमें यह रेखाचित्र मात्र है। पर उसके आगे वर्णचित्र है। निराकार आत्मस्वरूपके लिए यह उद्गार एक मागर है। ज्ञान और ज्योति—ये दोनों आत्मविज्ञानके पिछल तथा सामनेके मुखोंके समान हैं। एकका छोड़ दूसरा नहीं रह सकेगा। रत्नाकरके समान हमकलोपामककी विविध अवस्थाओंका चित्रण करनेवाले बिरले ही हैं।

आध्यात्म अनिर्वचनीय है। मगर रत्नाकर अनुभवी है, वह साथ-साथ प्रतिभावान भी है। वह कल्पना विलासी भी है। अलौकिक तथा अनिर्वचनीय अनुभवको भी यह काव्यका कवच पहना सकता है। उस पर विमल कलाका रंग चढ़ा सकता है। हम कलोपासनाको भी प्रारम्भम कल्पना विलामसे ही रोमांचित होकर उत्साह पाना होता है। कल्पना घनीभूत होकर रस बनती है। यदि किमीको योगी बनना हो तो पहले उसे रसयोगी बनना पड़ता है। कल्पना पक्षको बढ़ाकर प्रतिभा नेत्रको विकसित कर लेना पड़ता है। इसीलिये भरतेश कुमुमाजीके साथ मुरतकेलि खेलनेके उपरान्त आध्यात्मिक विश्राम प्राप्त करनेके लिये कैवल्यागना को हाथ पसार कर बुलाता है।

भरतेश अभी साधक है। वह अपने प्रतिमानेत्रसे आत्मसाक्षात्कार कर लेनेको आतुर है। वह अपने कल्पनाहस्तमें सुधारमकी खीच-खीच कर अंतरात्माको ढालता है। वह रसलोकबिहारी हाकर ब्रह्मलोकमें उड़नेको मन्नद हो रहा है। भरतेश अपनी रमणियोंको भी हमकलोपामनामें प्रेरित करता है।

विषयवासनाको रसानन्दसे धो लेना चाहिये। ब्रह्मानन्दको भी यदि रोचक बनना हो, तो उस साधकके पास रसानन्दका वेष धारण करके आना चाहिये। विषय भूमिकासे साधकको रस भूमिका पर चढ़ना चाहिये। उसके बाद ब्रह्मानन्दकी माताका हृदय बनकर थोड़ा झुक कर साधकको सहाय देकर ऊपरकी ओर खींच लेना चाहिये। जब भरतेशने अपनी आत्मा ही को परमात्मा मानकर निर्भद भक्तिसे हमकलोपासना प्रारम्भ की, तब उसके आनन्दका पारावार ही नहीं रहा।

आत्मस्वरूप प्रकाश बनकर, सुज्ञान बन कर एव दशन बनकर मुखसे टिमटिमाता है। जैम बच्चा घुटनेके बल चलत समय उठते-गिरते उत्साहित होता है, ऐसे ही साधक भी इस प्रक्रियामें उत्साहित होगा, विस्मित होगा। कविने हमकलोपासनाकी इस आखिर्मिचौनीका भी अपने काव्यमें निरूपण किया है। यह हमकलोपासनाकी पहली सीढ़ी है।

जब कविका साधक निर्भद भक्तिमें स्थिर होता है, अर्द्धत होकर सुशोभित होता है, तब चाधियाने-वाले ब्रह्मानन्दका इन्द्रधनुष देखने ही बनता है। रत्नाकरने ब्रह्मानन्दके अनिर्वचनीय होने पर कलारूपी

जाल फैलाकर उसे बंधित किया है। रमानन्दके पारेको ब्रह्मानन्दके सीनेकी धूलि लगनी ही चाहिये न ? महाकविने शून्यको रंग लगाया है। भक्तके आध्यात्मिक माहमका विवरण करते समय श्री बसवण्णाजीने भी यो कहा है —‘निगकार आत्माको पहले माकार बना लेना चाहिये। इसके लिये प्रतिभा चाहिये। कल्पना विलास चाहिये। आत्माका निकट परिचय होने तक हम कवि कर्मको निरन्तर चलाना चाहिये। यह हसकलोपासनाकी पहली भजिल है। साधकको रमानन्दमें सराबोर होना चाहिए। खुले आम चित्रको खीचना होगा। यह बात नहीं कि शून्यको रूप देने पर सब कुछ स्वप्न हो गया। दिये हुए रूपको फिगसे शून्य बनाना चाहिये। इन दोनों कलाओंमें भी हमकलोपासकको प्रवीण बनना चाहिये’।

जैसे-जैसे आत्ममाभात्कार होता जायेगा, वैसे-वैसे कर्मक कण झड़ते जायेंगे। अप्रत्याशित आक्रमणसे भयभीत होकर कर्मका आवरण ढीला पड़ेगा। छत्तेको घुआँ दे, तो जैसे मधुमक्खियाँ लाचार होकर तितर-बितर हो जाती हैं, ऐसी ही कर्माणि भी आश्रयहीन हो तड़पने लगेंगे।

शून्यके निर्वल्य नर्तनको हमकलोपासकके अन्तरगमें देखिये। शून्यको आकार देना, दिये हुए आकारको दुबारा शून्य बनाना—ये दोनों हमकलाके दो मुख हैं। कविको निर्विकल्प समाधिक अनुभवका विवरण ऐसे लोगोको देना है जिनको मविकल्प समाधिका भी अनुभव नहीं है। बातोंके इन्द्रजालकी शैलीकी टीसटामसे रत्नाकरने हसकलाकी कई भाव भगिमाओंको हमारे सामने रक्खा है। जब वह निर्विकल्प समाधिकी चरम सीमा पर पहुँचते हैं, तब कैसा ब्रह्मानन्द होता है ? इसे भी कविने चित्रित किया है। ‘बिना सम्पत्तिके बड़ा माहूँकार’ कहने समय हमारा गमाव हुआ बिना नहीं रहता। अपने कल्पना विलासम दिव्यानुभवक निरुपाधिक मुखका सहृदयियोंके हृदयगम होनेकी तरह विश्वकविने वर्णित किया है। जो रमपि है, वह विषयमुखको पेंगेसे कूचता हुआ दूसरी तरफ अपना हाथ पसार कर ब्रह्मानन्दको बटोरनेका प्रयत्न करेगा। ध्यानमें निमग्न भक्तशको रत्नाकरने पड़ीसे चोटी तक चाँदनीसे अलंकृत किया है। कविने मुख्यगनाके बाहुपाशमें चक्रेशको मुखा बनाकर हमकलाको काव्यकलाकी किरणें पहनायी हैं। कविने ऐसा निरूपित किया है मानो काव्यकला ब्रह्मकलाका बरामदा ही बनी हो।

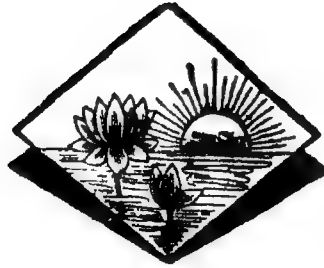
### हसकलाके विविध चरण

जब आदिदेव जिनन्द्रावस्थाको त्याग कर मिद्ध बननेके लिए सनद्ध हुआ, तब अन्तिम तपस्या करने लगा। तीनों दोहोको उतारकर परमात्मा बनने लगा। क्या परम परज्योति कोटिचन्द्रादित्य सुज्ञानप्रकाश आदिदेवकी हमकलोपासना साधारण है ? ज्योतिके योगके जलप्रपातको महाकवि यहाँ निर्माण करेगा। अपने कर्मरूपी समारको ध्वंस करने, जड़हीन बनानेके पहल आध्यात्मिक ताडवलीलामें लगनेके अद्भुत रम्य दृश्यको चित्रित करनेके लिए कवि रत्नाकरकी ही आना पड़ा। परमात्मा लम्बे कदमें व्याप्त होगा। विश्वके नीचेसे ऊपर तक फैलेगा। यह हमके कर्मसम्बन्धी तथा तेज सम्बन्धी शरीरके विश्वव्यापी होते समय दिखाई देनेवाला पहला चरण है। इसको दण्ड कहेंगे। अगला चरण ही कवाटलीला है। भगवान् खुश हुआ मानो सारे विश्वके बीचको दीवार समाप्त की गयी है। वह (परमात्मा) फूला अग न समाया। कर्मण-तैजस शरीरको धुनक-धुनक कर आडा-आडा खींचा। कवाटलीलाको खतम कर तीमरा चरण प्रतरलीलाका प्रारम्भ होता है। वायुको छोटकर भगवान्के सारे विश्वमें व्याप्त होनेको प्रतर कहत है। इसके बाद चौथा चरण पूरणलीला है। समाधिस्थ आदिदेव विश्वव्यापी बनते हैं। वायुको भी मिलाकर सारे विश्वको अपनेमें विलीन कर लेते हैं। सबमें स्वयं रहकर सबको अपनेमें रखकर सुशोभित होनेवाला विश्वरूप ही समुद्घातोच्चलकला है। इस अवसर पर जो आध्यात्मिक रामायनिक क्रिया चलती है, उसका विश्वकविने आँखोंके सामने बीता-या चित्रण किया है।

हसकलोपासनाका अन्तिम लक्ष्य तो परम परज्योति बनना है। सुखोज्ज्वल किरण बनना है और निरुपाधिक सुखी बनना है। दूसरोंके हाथोंमें पारिभाषिक पद पुञ्जोंको बहुत बड़ा अरण्य बनानेवाली यह हसकला कविरत्नाकरके हाथोंमें कला बनी है। जहाँ अन्य लोग ब्रह्मकलाको पाण्डित्यके प्रदर्शनका क्षेत्र बनाते हैं, वही रत्नाकर ब्रह्मकलाके इस नीरस विषयको लेकर इसमें अपनी रसीली प्रतिभाका प्रभा-पुञ्ज विकसित किया है, कल्पनाका कल्पवृक्ष संजोया है और रसका मानस मरोवर उद्घाटित किया है। उन्होंने इसमें अपनी कलाके इन्द्रधनुषी रूपको चित्रित किया है।

धर्मध्यान (निर्विकल्प समाधि) तो रत्नाकरके हाथोंमें प्रकाशकी नदी बना जिममें काव्य रस रूपी जल प्रवाहित हुआ है। बारबार सिद्धान्तको लाने पर भी रत्नाकरने कहीं काव्यको किनारे पर नहीं हटाया। मिद्ध बननेके पहले जिनेंद्रके विरचित दण्ड-कवाट-प्रतर-पूरण ध्यान तो रत्नाकरके हाथोंमें प्रचण्ड कला बनकर शून्यके ताडवके रूपमें सुशोभित हुआ है। यहाँ यदि धर्म ध्यानका वर्णन लास्य हो, तो समुद्रधातोच्चलत्कलामे कविने गगनबुम्बी होकर दिगत तक हाथ फैलानेके समान बृहत् दृश्यको निर्मित कर ब्रह्मलीलाके अद्भुत व्यापारको चित्रित किया है।

रत्नाकर कवि चिदम्बरके रहस्यको आत्मसात् किये हुए है। वे काव्यके नन्दनवनमें सिद्धान्तके स्थानको निर्दिष्ट रूपमें निर्देशित करनेवाले निरञ्जन कवि है। वह योगीकी समाधि स्थितिको साक्षात्-मा चित्रित करनेवाला एक मात्र कवि है। रमिकता ही रत्नाकरका जीवन है। यदि उसके भरतेशवैभवका भोग राग रसिकता हो, तो यहाँका योग तो वीतराग रमिकता है। रत्नाकर महाकवियोंमें महायोगी है। उसने योगी बनकर हमकलाका अनुभव किया है। अपने इस अनुभवको ही इसने कवि बनकर रसीले काव्यके रूपमें चित्रित किया है।



## चतुर्विंशतिसंधानकाव्य

प्राचार्य कुन्दनलाल जैन, विश्वासनगर, दिल्ली

आदरणीय श्री अगरचन्दजी नाहटाने कादम्बिनीके मार्च ७२ के अङ्कमें 'सप्तसन्धान' नामक एक अद्भुत काव्यकी चर्चा की है। यहाँ मैं उसी प्रकारके एक अन्य काव्यकी सूचना प्रस्तुत कर रहा हूँ जिसमें एक श्लोकके चौबीस अर्थ निकाले गये हैं। यह अद्भुत काव्य है—'चतुर्विंशतिसंधानकाव्य'। इसके रचयिता प० जगन्नाथ (स० १७११) हैं जो भट्टारक नरेन्द्रकीर्तिके शिष्य थे।

प० जगन्नाथने इस प्रतिभाशाल विलक्षण काव्यके अर्थकी प्रामाणिकता एवं स्पष्टता हेतु स्वयं ही 'स्वोपज्ञ' नामसे टीका भी रची थी, जिसमें कविचक्रवर्ती श्री जगन्नाथने प्रत्येक श्लोकके चौबीस अर्थ निकाले हैं, जो वृषभाद महावीर पर्यन्त चौबीस तीर्थंकरोंके पक्षमें अलग-अलग निकलते हैं। यह अद्भुत काव्य सन् १९२१ में रावजी मखारामजी दोशी, गोलापुरमें प्रकाशित हो चुका है। उदाहरणके लिये, निम्न श्लोक प्रस्तुत है

श्रेयान् श्रीवासुपूज्यो वृषभजिनपति श्रीद्रुमाकोऽयधर्मो,  
हर्षक पुष्पदन्तो मुनिमुव्रतजिनोऽनतवाक् श्रीसु शर्व ।  
शान्तिपद्मप्रभोऽरो विमलविभुरसौ वर्धमानोप्यजाको,  
मल्लिनैर्मितर्मिमा मुमति खलु सच्छ्रीजगन्नाथ धीरम् ॥

उपर्यक्त मन्थरा छन्दको २४ बार लिखकर इस विचक्षण कविने अलग-अलग सभी तीर्थंकरोंकी स्तुति-परक टीका लिखी है।

प० जगन्नाथको यद्यपि संस्कृत भाषा तथा उसके अनेकार्थवाची शब्दोंके महान् सामर्थ्यपर पूर्णाधिकार प्राप्त था, फिर भी लोगोंके पल्लवग्राही पाण्डित्यके कारण उनकी रचना की आलोचना प्रत्यालोचना न होने लगे और लोग इस काव्यकी प्रामाणिकता एवं श्रेष्ठताके विषयमें शङ्कालु न हो उठे, इसीलिये उन्होंने एकाक्षरकोपकी सहायता लेनेका स्पष्ट उल्लेख किया है।

एक दूसरे श्लोकके बाद वे आगे लिखते हैं

चतुर्विंशतिजिनानामेकपद्यम् कृत्वा तस्य चतुर्विंशतिभिरर्थैर्जगन्नाथस्तान् स्तौति, तावदादिजिनस्य, वृषभस्य स्तुति प्रारभ्यते । इति चतुर्विंशतिजिनस्तुतावेकाक्षरप्रकाशिकाया भट्टारकनरेन्द्रकीर्तिमुख्यशिष्य-प० जगन्नाथविरचिताया प्रथमतीर्थंकरश्रीवृषभनाथस्य स्तुति समाप्ता ।

कविने प्रस्तुत रचना वैसाख सुदी ५ स० १६९९ रविवारको अम्बावत्पुर ( राजस्थान ) में समाप्त की थी। यह नगर तक्षकपुर ( टोडा राज० ) के आम-पाम कही होगा। तक्षकपुर जैन ग्रन्थोंके पुनर्लेखन एवं निर्माणका प्रमुख केन्द्र था। यही भट्टारक नरेन्द्रकीर्तिकी प्रसिद्ध पाठशाला भी थी। कविका जन्म खण्डेल-वालवशोद्भव मोगानी गोत्रिय ग्राह पोमराज श्रेष्ठिके घर हुआ था। इनके अनुज कवि वादिराज ( १७२९ स० ) भी संस्कृतके प्रकाण्ड विद्वान् थे जिन्होंने वाग्भट्टालङ्कारकी 'काव्यचन्द्रिका' टीका तथा 'ज्ञानलोचन-स्तोत्र' की रचना की थी। कविका जन्म स० १६६० के लगभग किसी समय होना चाहिये। कविके अनुज श्री वादिराज महाराज जयसिंहके राज्यमें किसी शीर्षस्थ पद पर विराजमान थे और अपनी श्रेष्ठताके लिये प्रसिद्ध थे। इनके रामचन्द्र, लालजी, नेमिदास तथा विमलदास नामक चार पुत्र थे।

कवि जगन्नाथकी छह रचनायें उपलब्ध हैं। प्रथम चतुर्विंशतिसिद्धान्तकाव्य स्वोपज्ञटीका, द्वितीय “सुखनिधान” जो तमालपुर नामक नगरमें स० १७०० में रची गई थी। इसकी प्रतिमें कविको कविचक्रवर्तीकी उपाधिमें सम्बोधित किया गया है। तृतीय, शृंगारसमुद्रकाव्य जिसका उल्लेख सुखनिधान नामक रचनामें हुआ है। चतुर्थ, श्वेताम्बर पराजय ( केवलिमुक्तिनिराकरण ) जिसमें केवलीकेवलाहारित्वका समुक्तिनिराकरण किया गया है। इसकी रचना स० १७०३ में दीपावलीके दिन हुई थी। पञ्चम, नेमिनरेन्द्रस्तोत्र-स्वोपज्ञटीका है जिसका उल्लेख श्वेताम्बरपराजय नामक ग्रन्थमें मिलता है। इनकी षष्ठम रचना है सुषेणचरित्र जिसकी प्रतिलिपि स० १८४२ में हुई थी और यह आमेरके मठ, महेन्द्रकीर्ति भण्डारमें सुरक्षित है।

कवि जगन्नाथने चतुर्विंशतिसिद्धान्तकाव्यकी रचना करते हुए स्पष्ट लिखा है

पद्येऽस्मिन् मयकाकृतानुतिमिमा श्रीमच्चतुर्विंशति ।

तीर्थेषां कलुषापहा च नितरां तावद्भिन्नरथैर्वरे ॥

प्रत्येकं किल वाच्यवाचक, रवैर्बोद्ध्याबुधैर्वृत्तित ।

पूर्वाह्लादिषु यो ब्रवीति, लभते स्थानं जगन्नाथत ॥

उपर्युक्त श्लोकमें स्पष्ट ज्ञात होता है कि प्रत्येक श्लोकमें चौबीस अर्थ निकलते हैं जो वृषभादि चौबीस तीर्थंकरोंके स्तुति स्वरूप हैं। सस्कृत साहित्यके गेय ग्रन्थरत्नोका विशेष रूपमें प्रचार-प्रसार होना चाहिये और इनसे विदेशी विद्वानोंको भी अवगत कराना चाहिये।



# विबुध श्रीधर एवं उनका पासणाहचरित

डा० राजाराम जैन, जैन कालेज, आरा ( बिहार )

स्रोत

संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश, हिन्दी एवं अन्य भारतीय भाषाओंके कवियोंमें भगवान् पार्श्वनाथका जीवन चरित बड़ा ही लोकप्रिय रहा है। आगम साहित्य एवं विविध महापुराणोंमें उनके अनेक प्रासंगिक कथानक तो उपलब्ध होते ही हैं, उनके अतिरिक्त स्वतन्त्र, सर्व प्रथम एवं महाकाव्य शैलीमें लिखित जिनसेन ( प्रथम ) कृत पार्श्वाम्युदय-काव्य<sup>१</sup> ( वि० स० ९ वीं सदी ) एवं वादिराजकृत पार्श्वनाथचरितम्<sup>२</sup> ( वि० स० १०८२ ), संस्कृत भाषामें, देवभद्र कृत पासणाहचरिय<sup>३</sup> ( वि० स० ११६८ ) प्राकृत भाषामें तथा कवि पद्मकीर्ति कृत पासणाहचरित<sup>४</sup> ( वि० स० ११८१ ) अपभ्रंश भाषामें उपलब्ध हैं। इन काव्य रचनाओंसे परवर्ती कवियोंको बड़ी प्रेरणा मिली और उन्होंने भी विविध कालों एवं विविध भाषाओंमें एतद्विषयक अनेक रचनाएँ लिखी, जिनमेंसे माणिक्यचन्द्र<sup>५</sup> ( १३ वीं सदी ), भावदेवसूरि<sup>६</sup> ( वि० स० १३५५ ), अमवाल<sup>७</sup> ( १५ वीं सदी ), भट्टारक सकलकीर्ति<sup>८</sup>, ( वि० स० १५ वीं सदी ), कवि रङ्गू<sup>९</sup>, ( वि० स० १५-१६ वीं सदी ), कवि पद्मसुन्दर<sup>१०</sup> एवं हेमविजय<sup>११</sup>, ( १६ वीं सदी ) एवं पण्डित भूधरदास<sup>१२</sup> ( १८ वीं सदी ) प्रमुख हैं।

पार्श्वनाथचरित सम्बन्धी उक्त रचनाओंकी परम्परामें हरयाणाके महाकवि विबुध श्रीधर कृत 'पासणाहचरित' का भी विशेष महत्व है किन्तु अद्यावधि वह अप्रकाशित रही है। प्रस्तुत निबन्धमें उसी पर कुछ प्रकाश डालनेका प्रयास किया जा रहा है। इसका कथानक यद्यपि परम्परा प्राप्त ही है किन्तु कथावस्तु गठन, भाषा, शैली, वर्णन-प्रसंग, समकालीन संस्कृति एवं इतिहास सम्बन्धी सामग्रीकी दृष्टिसे यह रचना अद्वितीय मिष्ट होती है।

उक्त 'पासणाहचरित' की एक प्रति आमेर-शास्त्रभण्डार, जयपुरमें सुरक्षित है, जिसमें कुल ९९ पत्र हैं। इन पत्रोंकी लम्बाई एवं चौड़ाई १०" X ४½" है। उसके प्रत्येक पत्रमें १२ पंक्तियोंमें ३५-४० वर्ण हैं। इनका प्रतिलिपि काल वि० स० १५७७ है। यह प्रति शुद्ध एवं स्पष्ट है।<sup>१३</sup>

कवि नाम निर्णय

जैन साहित्यमें लगभग आठ विबुध श्रीधरोंके नाम एवं उनकी लगभग उतनी ही कृतियाँ उपलब्ध होती हैं। यथा १ पासणाहचरित, २ वड्डमाणचरित, ३ सुकुमालचरित, ४ भविसयत्तकथा, ५ भविसयत्तपञ्चमीचरित, ६ भविष्यदतपञ्चमीकथा, ७ विष्वलोचनकोश एवं ८ श्रुतावतारकथा। इनमेंसे

१ निर्णयसागर प्रेस, बम्बईसे प्रकाशित, १९०९

२ माणिक्यचन्द्र दि० जैन ग्रन्थमाला, बम्बईसे प्रकाशित, १९०९

३ भारतीय संस्कृतिमें जैन धर्मका योगदान, पृ० १३५

४ प्राकृत थैक्स्ट सोसायटी, वाराणसीसे प्रकाशित, १९६५

५-१२ रङ्गू साहित्यका आलोचनात्मक परिशीलन, वैशाली, १९७४

१३. आमेर शास्त्र भण्डार, जयपुरकी ग्रन्थःसूचियाँ, भाग २



अन्तिम तीन रचनाएँ सस्कृत भाषामें तथा पाँचवी रचना अपभ्रंश भाषामें निबद्ध है। अन्तर्बाह्य साक्ष्योंके आधार पर तथा उनके रचनाकालको ध्यानमें रखते हुए यहा स्पष्ट विदित हो जाता है कि उन चारो कृतियोंके लेखक भिन्न-भिन्न विबुध श्रीधर हैं, क्योंकि उनका रचनाकाल वि० स० १४ वी सदी से १७ वी सदीके मध्य है जो कि प्रस्तुत पासणाहचरिउके रचनाकाल ( वि० स० ११८९ ) से लगभग २०० वर्षोंके बाद की है। अतः कालकी दृष्टिसे उनके कृतृत्वका परस्परमें किसी भी प्रकारका मेल नहीं बैठता।

अवशिष्ट प्रथम चार रचनाएँ अपभ्रंश की हैं। उनकी प्रशस्तियोंसे ज्ञात होता है कि वे चारो रचनाएँ एक ही कवि विबुध श्रीधर की हैं जो विविध आश्रयदाताओंके आश्रयमें लिखी गई।

### कविपरिचय एवं कालनिर्णय

सन्दर्भित 'पासणाहचरिउ' की प्रशस्तिमें विबुध श्रीधरने अपने पिताका नाम गोल्ह एव माताका नाम बोलह बताया है। इसके अतिरिक्त, उन्होंने अपना अन्य किसी भी प्रकारका पारिवारिक परिचय नहीं दिया। पासणाहचरिउ की समाप्तिके एक वर्ष बाद प्रणीत अपने बड़हमाणचरिउमें भी उन्होंने अपना मात्र उक्त परिचय ही प्रस्तुत किया है। वह गृहस्थ था अथवा गृह-विरत त्यागी, इसकी भी कोई चर्चा उन्होंने नहीं की। कविकी 'विबुध' नामक उपाधिमें यह तो अवश्य ही अनुमान लगाया जा सकता है कि अपनी काव्य प्रतिभा के कारण उसे सर्वत्र सम्मान प्राप्त रहा होगा, किन्तु इस उमके पारिवारिक जीवन पर कोई भी प्रकाश नहीं पड़ता। 'पामणाहचरिउ' एवं 'बड़हमाणचरिउ' की प्रशस्तिके उल्लेखानुसार कविने चद्रप्पहचरिउ एवं सतिजिणेमरचरिउ नामक दो रचनाएँ और भी लिखी थी किन्तु ये दोनों अभी तक उपलब्ध नहीं हैं। हो सकता है कि कविने अपनी इन प्रारम्भिक रचनाओंकी प्रशस्तियोंमें स्व-निपयक कुछ विशेष परिचय दिया हो, किन्तु यह दो उन रचनाओंकी प्राप्तिके बाद ही कहा जा सकता है।

विबुध श्रीधरका जन्म अथवा अवमान सम्बन्धी तिथियाँ भी अज्ञात हैं। उनकी जानकारीके लिए सन्दर्भ सामग्रीका सर्वथा अभाव है। इतना अवश्य है कि कविकी अद्यावधि उपलब्ध चार रचनाओंकी प्रशस्तियोंमें उनका रचना समाप्ति-काल अंकित है। उनके अनुसार पासणाहचरिउ तथा बड़हमाणचरिउका रचना समाप्ति-काल क्रमशः वि० स० ११८९ एवं ११९० तथा सुकुमालचरिउ एवं 'भविष्यत्तकहा' का रचना-समाप्ति काल क्रमशः वि० स० १२०८ और १२३० है। जैसा कि पूर्वमें बताया जा चुका है 'पामणाहचरिउ' एवं बड़हमाणचरिउमें जिन पूर्वोक्त 'चद्रप्पहचरिउ' एवं सतिजिणेमरचरिउ नामक अपनी पूर्व रचित रचनाओंके उल्लेख कविने किये हैं वे अद्यावधि अनुपलब्ध ही हैं। उन्हें छोड़कर बाकी उपलब्ध चारो रचनाओंका रचनाकाल वि० स० ११८९ से १२३० तकका सुनिश्चित है। अब यदि यह मान लिया जाय कि कविकी उक्त प्रारम्भिक रचनाओंके प्रणयनमें १० वर्ष लगे हों तथा उममें २० वर्षकी आयुमें माहिल्य-लैंगनका कार्यारम्भ किया हो, तब अनुमानतः कविकी आयु लगभग ७१ वर्षकी सिद्ध होती है और जब तक अन्य ठोस सन्दर्भ-सामग्री प्राप्त नहीं हो जाती, तब तक भेरी दृष्टिसे कविकी कुल जीवन काल वि० स० ११५० से १२३० तक माना जा सकता है।

### निवास स्थान एवं समकालीन नरेश

पासणाहचरिउकी प्रशस्तिमें कविने अपनेको हरयाणा देशका निवासी बताया है और कहा है कि वह कहासे चद्रप्पहचरिउकी रचना-समाप्तिके बाद यमुना नदी पार करके दिल्ली आया था। उस समय वहाँ राजा अनंगपाल तोमरका राज्य था जिसने हम्मीर जैसे वीर राजाको भी पराजित किया था। अठारहवीं सदीके अज्ञातकर्तृक 'इन्द्रप्रस्थप्रबन्ध'<sup>१</sup> नामक ग्रन्थमें उपलब्ध तोमरवंशी बीस राजाओंमेंसे उक्त अनंगपाल

१ राजस्थान पुरातत्त्व विद्यामन्दिर, जोधपुरमें प्रकाशित, १९६३

अन्तिम बीसवाँ राजा था। इन्द्रप्रस्थमें अनंगपाल नामके तीन राजा हुए जिनमेंसे प्रस्तुत अनंगपाल तीसरा था। इससे जिस हम्मीर वीरको पराजित किया था, प्रतीत होता है कि वह कागडा नरेश हाहुलिराव हम्मीर रहा होगा, जो एकबार हुका भरकर अरिदलमें जा घुसता था और उसे रौद डालता था। इसी कारण हम्मीरको हाहुलिरावकी मजा प्रदान की गयी थी जैसा कि पृथिवीराजरामोमें एक उल्लेख मिलता है

“हा कहते ढीलन करिय हलकारिय अरि मध्य।

ताथे विरद हम्मीरको “हाहुलिराव” सुकथ्य ॥

सम्भवत इसी हम्मीरको राजा अनंगपालने हराया होगा। युद्धम उसके पराजित होते ही उसके अन्य साथी-राजा भी भाग खड़े हुए थे जैसा पासणाहचरिउमें कहा है

सेधव सोण कीर हम्मीर सगरू मेल्लि चल्लिया ॥छ॥ (पाम०, ४।१३।२)

अर्थात् सिन्धु, सोन एवं कीर नरेशोंके साथ राजा हम्मीर भी मग्नम छोड़कर भाग गया।<sup>१</sup>

**ढिल्ली-दिल्ली**—विबुध श्रीधरने पासणाहचरिउमें जिस “ढिल्लो” नगरकी चर्चा की है, वह आधुनिक “दिल्ली”का ही तत्कालीन नाम है। कविके समयमें वह हरयाणा प्रदेशका एक प्रमुख नगर था। पृथिवीराजरामोमें पृथिवीराज चौहानके प्रसंगमें दिल्लीके लिए ‘ढिल्ली’ शब्दका ही प्रयोग हुआ है। उसमें डम नामकरणकी एक मनोरंजक कथा भी कही गयी है, जिसे तोमरवंशी राजा अनंगपालकी पुत्री अथवा पृथिवीराज चौहानकी माताने स्वयं पृथिवीराजको सुनायी है। उसके अनुसार राज्यकी स्थिरताके लिए एक ज्योतिषी के आदेशानुसार जिस स्थानपर कीली गाड़ी गई थी, वह स्थान प्रारम्भमें ‘किन्ली’के नामसे प्रसिद्ध हुआ, किन्तु उस कीलीको ढीला कर देनेसे उस स्थानका नाम ढिल्ली पड़ गया, जो कालान्तरमें दिल्लीके नामसे जाना जाने लगा। अठारहवीं सदी तक दिल्लीके ग्यारह नामोंमेंसे “ढिल्ली” भी एक नाम माना जाता रहा, जैसा कि इन्द्रप्रस्थप्रबन्धमें एक उल्लेख मिलता है

शक्रपन्था इन्द्रप्रस्था शुभकृत् योगिनीपुर।

दिल्ली ढिल्ली महापुया जिहानाबाद इष्यते ॥

सुपेणा महिमायुक्ता शुभाशुभकरा इति।

एकादस मित नामा दिल्ली पुरा च वतते ॥ (पद्य १४-१५)

इस प्रकार पासणाहचरिउमें राजा अनंगपाल, राजा हम्मीर वीर एवं ढिल्लीके उल्लेख ऐतिहासिक दृष्टिसे बड़े महत्वपूर्ण हैं। इन सन्दर्भों तथा समकालीन साहित्य एवं इतिहासके तुलनात्मक अध्ययनमें मध्यकालीन भारतीय इतिहासके कई प्रच्छन्न अथवा जटिल रहस्योंका उद्घाटन सम्भव है।

हरयाणा एवं ढिल्लीकी भौगोलिक स्थिति तथा कविकी साहू आल्हण तथा साहू नट्टलके साथ मर्मस्पर्शी भेंट—प्रस्तुत रचनाकी आद्यप्रशस्तिके अनुसार कवि अपनी ‘चदप्पहचरिउ’की रचना समाप्तिके बाद कार्य-व्यस्त असह्य ग्रामोवाले हरयाणा प्रदेशको छोड़कर यमुना नदी पार कर ढिल्ली आया था। वहाँ सर्वप्रथम राजा अनंगपालके एक मन्त्री साहू अल्हणसे उसकी भेंट हुई। साहू उसके ‘चदप्पहचरिउ’का पाठ सुनकर इतना प्रभावित हुआ कि उसने कविको नगरके महान साहित्यरसिक एवं प्रमुख सार्थवाह साहू नट्टलसे भेंट करनेका आग्रह किया। किन्तु कवि बड़ा सकोची था। अतः उसने उससे भेंट

१ विशेषके लिए देखिये, भारतीय ज्ञानपीठ द्वारा प्रकाशित तथा लेखक द्वारा सम्पादित **वड्डमाणचरिउ** की भूमिका, पृ० ७०

करनेकी अनिच्छा प्रकट करते हुए कहा कि “हे साहू, ससारमे दुर्जनोकी कमी नही। वे कूट कपटको ही विद्वत्ता मानते हैं, सज्जनोसे ईर्ष्या एव विद्वेष रखते हैं तथा उनके सद्गुणोको असह मानकर उनसे दुर्व्यवहार करते हैं। वे उन्हें कभी तो मारते हैं और कभी टेढ़ी-मेढ़ी, भौहे दिखाते हैं अथवा कभी उनका हाथ, पैर अथवा सिर ही तोड़ देते हैं। मैं तो ठहरा सीधा-सादा, सरल स्वभावी, अतः मैं किसीके घर जाकर उससे नहीं मिलना चाहता।”

किन्तु अल्हण साहूके पूर्ण विश्वास दिलाने एव बार-बार आग्रह करनेपर कवि साहू नटुलके घर पहुँचा, तो वह उमके मधुर व्यवहारसे बड़ा सन्तुष्ट हुआ। नटुलने प्रमुदित होकर कविको स्वयं ही आसन-पर बिठाया और सम्मान सूचक ताम्बूल प्रदान किया। उम समय नटुल एव श्रीधर—दोनोंके मनमें एक साथ एक ही जैसी भावना उदित हुई। वे परस्परमे सोचने लगे,

“ज पुंश्च जन्म पविरडउ किपि । इह विहवसरेण परिणवइ तपि ॥”

अर्थात् हमने पूर्वभवमें ऐसा कोई सुकृत अवश्य किया था जिसका आज साक्षात् ही यह मधुर फल हमें मिल रहा है।

साहू नटुलके द्वारा आगमन प्रयोजन पूछे जाने पर कविने उत्तरमें कहा “मैं अल्हण साहूके अनुरोधसे आपके पास आया हूँ। उन्होंने मुझसे आपके गुणोकी चर्चा की है और बताया है कि आपने एक ‘आदिनाथ मन्दिर’का निर्माण कराकर उसपर पंचरंगे झण्डेको फहराया है। आपने जिस प्रकार उम भव्य मन्दिरकी प्रतिष्ठा कराई है, उसी प्रकार आप एक ‘पार्श्वनाथचरित्र’ की रचना कराकर उसे भी प्रतिष्ठित कराइये जिससे आपको पूर्ण सुख-समृद्धि प्राप्त हो सके तथा जो कालान्तरमें मोक्षप्राप्तिका भी कारण बन सके। इसके साथ-साथ स्वामीकी एक मूर्ति भी अपने पिताव नाममें उस मन्दिरमें प्रतिष्ठित करा दीजिये।” कविके कथनको सुनकर साहू नटुलने तत्काल ही अपनी स्वीकृति प्रदान कर दी।

**प्रचलित इतिहास सम्बन्धी भ्रान्तियोंके निराकरणमें पासणाहचरित्रका योगदान**

कुछ विद्वानोंने ‘पासणाहचरित्र’के प्रमाण देने हुये नटुल साहू द्वारा दिल्लीमें पार्श्वनाथ मन्दिरके निर्माण कराए जानेका उल्लेख किया है<sup>१</sup> और विद्वज्जगतमें अब लगभग यही धारणा बनती जा रही है कि साहू नटुलने दिल्लीमें पार्श्वनाथका मन्दिर बनवाया था जबकि वस्तुस्थिति सर्वथा उसमें भिन्न है। यथार्थतः नटुलने दिल्लीमें पार्श्वनाथ मन्दिर नहीं, आदिनाथ जिन मन्दिरका निर्माण कराया था जैसा कि आद्य प्रशस्तिमें स्पष्ट उल्लेख मिलता है (१।१।१-२)।

उक्त वार्तालाप कवि श्रीधर एव नटुल साहूके बीचका है। उस कथनमें ‘पार्श्वनाथचरित्र’ नामक ग्रन्थके निर्माण एव उसके प्रतिष्ठित किए जानेकी चर्चा तो अवश्य आई है किन्तु पार्श्वनाथ मन्दिरके निर्माणकी कोई चर्चा नहीं और कुतुबुद्दीन ऐबकने नटुल साहू द्वारा निर्मित जिस विशाल जैन मन्दिरको ध्वस्त करके उसपर ‘कुव्वत-उल-इस्लाम’ नामकी मस्जिदका निर्माण कराया था,<sup>२</sup> वह मन्दिर निश्चित ही पार्श्वनाथका नहीं, आदिनाथका ही था। ‘पार्श्वनाथ मन्दिर’के निर्माण कराये जानेके समर्थनमें विद्वानोंने जो भी सन्दर्भ प्रस्तुत किये हैं, उनमेंसे किसी एकसे भी उक्त तथ्यका समर्थन नहीं होता। प्रतीत होता है कि उक्त ‘पार्श्वचरित्र’को ही भूलसे ‘पार्श्वनाथ मन्दिर’ मान लिया गया, जो सर्वथा भ्रमात्मक है।

इसी प्रकार, साहू नट्टलको अल्हण साहूका पुत्र मान लिया गया जो वास्तविक तथ्यके सर्वथ विपरीत है। मूल ग्रन्थका विधिवत् अध्ययन न करने अथवा उसकी भाषाको न समझने या आनुमानिक आधारोंपर प्राय ऐसी ही भ्रमपूर्ण बातें कह दी जाती हैं जिनसे यथार्थ तथ्योंका क्रम ही लड़खड़ा जाता है। पासणाहचरिउकी प्रशस्तिके अनुसार अल्हण एव नट्टल—दोनों घनिष्ठ मित्र तो थे, किन्तु पिता-पुत्र नहीं। अल्हण राजमन्त्री था, जबकि नट्टल साहू दिल्ली नगरका एक सर्वश्रेष्ठ, सार्धबाह, माहित्यरसिक, उदार, दानी एव कुशल राजनीतिज्ञ था। वह अपने व्यापारके कारण अग-चग, कलिंग, गोड, केरल, कर्नाटक, चोल, द्रविड, पाचाल, सिन्ध, खश, मालवा, लाट, जट्ट, नेपाल, टक्क, कोकण महाराष्ट्र, भादानक, हर-याणा, मगध, गुर्जर एव मौराष्ट्र जैसे देशोंमें प्रसिद्ध था तथा वहाँके राजदरबारोंमें उसे सम्मान प्राप्त था। कविने इसी नट्टल साहूके आश्रयमें रहकर पासणाहचरिउकी रचना की थी। इसी रचनाकी आदि एव अन्तकी प्रशस्तियों एव पुष्पिकाओंमें साहू नट्टलके कृतित्व एव व्यक्तित्वका अच्छा परिचय प्रस्तुत किया है।

### वर्ण्य विषय

प्रस्तुत 'पासणाहचरिउ'में कुल मिलाकर १२ सन्धियाँ एव २४७ कडवक हैं। कविने इसे २५०० ग्रन्थाग्र प्रमाण कहा है। उसके वर्ण्यविषयका वर्गीकरण निम्न प्रकार है

सन्धि १—आद्य प्रशस्तिके बाद वैजयन्त विमानसे कनकप्रभदेवका चयन वामा देवीके गर्भमें आना।

सन्धि २—राजा हयमेनके यहाँ पार्श्वनाथका जन्म एव बाललीलाएँ।

सन्धि ३—हयमेनके दरबारमें यवन नरेन्द्रके राजदूतका आगमन एव उसके द्वारा हयसेनके सम्मुख यवन-नरेन्द्रकी प्रशंसा।

सन्धि ४—राजकुमार पार्श्वका यवन-नरेन्द्रसे युद्ध तथा मामा रविकीर्ति द्वारा उसके पराक्रमकी प्रशंसा।

सन्धि ५—रविकीर्ति द्वारा पार्श्वमें अपनी पुत्रीके साथ विवाह कर लेनेका प्रस्ताव। इसी बीचमें वनमें जाकर जलते हुये नाग-नागिनीको अन्तिम वेलामें मन्त्र प्रदान एव वैराग्य।

सन्धि ६—हयसेनका शोक मन्तपत होना। पार्श्वकी घोर तपस्याका वर्णन।

सन्धि ७—पार्श्व तपस्या एव उनपर कमठ द्वारा किया गया घोर उपसर्ग।

सन्धि ८, ९—कैवल्य प्राप्ति, समवशरण—रचना एव धर्मोपदेश।

सन्धि १०—रविकीर्ति द्वारा दीक्षाग्रहण।

सन्धि ११—धर्मोपदेश।

सन्धि १२—पार्श्वके भवान्तर तथा हयसेन द्वारा दीक्षाग्रहण। अन्त्य प्रशस्ति।

### पासणाहचरिउमें समकालीन राजनीतिक घटनाओंकी झलक

'पासणाहचरिउ' एक पौराणिक महाकाव्य है, अतः उसमें पौराणिक इतिवृत्त तथा दैवी चमत्कार आदि प्रसंगोंकी कमी नहीं। इसका मूल कारण यह है कि कवि विबुध श्रीधरका युग सक्रमणकालीन युग था। कामिनी एव काञ्चनके लालची मुहम्मद गोरीके आक्रमण प्रारम्भ हो चुके थे, उसकी विनाशकारी लूटपाटने उत्तर भारतको थर्रा दिया था। हिन्दू राजाओंमें भी फूटके कारण परस्परमें बड़ी कलह मची हुई थी। दिल्लीके तोमर राजा अनङ्गपालको अपनी सुरक्षा हेतु कई युद्ध करने पड़े थे। कविने जिस हम्मीर वीरके अनङ्गपाल द्वारा पराजित किए जानेकी चर्चा की है, सम्भवतः वह घटना कविकी आँखों देखी रही होगी। कविने कुमार पार्श्वके अभयराजके साथ तथा त्रिपृष्ठके हयग्रीवके साथ जैसे क्रमबद्ध एव व्यवस्थित युद्ध वर्णन किये हैं, वे वस्तुतः कल्पना प्रसूत नहीं, किन्तु हिन्दू-मुसलमानों अथवा हिन्दू राजाओंके पारस्परिक युद्धोंके आँखों देखे

अथवा विश्वस्त गुप्तचरो द्वारा मुने गये यथार्थ वर्णन जैसे प्रतीत होते हैं। उसने उन युद्धोंमें प्रयुक्त जिन शस्त्रा-  
स्त्रोंकी चर्चाकी है, वे पौराणिक, ऐन्द्रजालिक अथवा दैवी नहीं, अपितु खुरपा, कृपाण, तलवार, धनुषबाण  
जैस वे ही अस्त्र-शस्त्र हैं जो कविके समयमें लोक प्रचलित थे। आज भी वे हरयाणा एवं दिल्ली प्रदेशोंमें  
उपलब्ध हैं और उन्हेंही नामोंसे जाने जाते हैं। ये युद्ध इतने भयङ्कर थे कि लाखों-लाखों विधवा नारियों  
एवं अनाथ बच्चोंके कर्ण क्रन्दनको सुनकर सवेदनशील कविको लिखना पड़ा था

दुक्कह होई रणगणु । रिउ वाणावलि पिहिय जहगणु ।

सगरणामु जि होई भयकम् । दुग्य-दुग्य रह सुहड खयकर ॥ पा० २।१।४३,५

### कुछ मनोवैज्ञानिक वर्णन एवं नवीन मौलिक उपमाएँ

कवि श्रीधर भावोंके अश्रुत चित्रे हैं। यात्रा-मार्गोंमें चलने वाले चाहे सैनिक हो अथवा अटवियोंमें  
उछल-कूद करने वाले बन्दर, वन विहारोंमें क्रीडाएँ करने वाले प्रेमी-प्रेमिकाएँ हो अथवा आश्रमोंमें तपस्या  
करने वाले तापम, राज दरबारोंके मूर मामन्त हो अथवा साधारण प्रजाजन, उन सभीके मनोवैज्ञानिक  
वर्णनोंमें कविकी लेखनीने अद्भुत चमत्कार दिखलाया है। इस प्रकारके वर्णनोंमें कविकी भाषा भावानुगामिनी  
एवं विविध रंग तथा अलंकार उनका अनुकरण करने हुए दिखाई देते हैं।

पाश्व प्रभु विहार करन हुए तथा कर्वट, खेड, मडव आदि पार करने हुए जब एक भयानक अटवीमें  
पहुँचते हैं, तब वहाँ उन्हें मदोन्मत्त गजाधिप, द्रुतगामी हरिण, भयानक सिंह, पुरुषुराते हुए मार्जार एवं  
उछल-कूद करते हुए लंगूरोके जुण्ड दिखाई पड़ते हैं। इस प्रसङ्गमें कवि द्वारा प्रस्तुत लंगूरोका वर्णन बड़ा  
स्वाभाविक बन पड़ा है ( ७।१।४।४-१६ ) ।

अन्य वर्णन प्रसङ्गोंमें भी कविका कवित्व चमत्कारपूर्ण बन पड़ता है। इनमें कल्पनाओंकी उर्वरता,  
अलङ्कारकी छटा एवं रम्योके अमृतमय प्रवाह दृश्यनीय हैं। इस प्रकारके वर्णनोंमें ऋतु-वर्णन, अटवी, वर्णन,  
मन्थ्या, रात्रि एवं प्रभात-वर्णन तथा आश्रम-वर्णन आदि प्रमुख हैं। कविकी दृष्टिमें सन्ध्या किमीके जीवनमें  
हर्ष उत्पन्न करती है, तो किमीके जात्रनमें विषाद। वस्तुतः वह हर्ष एवं विषादका विचित्र मङ्गलकाल है।  
जहाँ कामीजनो, चोरा, उल्लुआ एवं राक्षसोंके लिए वह श्रेष्ठ वरदान है, वही नलिनीदलके लिए चोर  
विषादका काल। वह उसी प्रकार मुरझा जाता है जिस प्रकार डट्टजनके वियोगमें बन्धु-बान्धवगण। सूर्यके  
डूबने ही उसकी समस्त किरणें अस्ताचलमें तिरोहित हो गई हैं। इस प्रसङ्गमें कवि उपप्रेक्षा करते हुये कहता  
है कि विपत्तिकालमें अपने कर्मोंको छोड़कर ओर कोन किसका साथ दे सकता है? सूर्यके अस्त होते ही  
अस्ताचल पर लालिमा छा रही है जो ऐसी प्रतीत हो रही है मानो अन्धकारके गुपटा ललाहपर किमीने  
सिन्दूरका तिलक ही जल दिया हो। अन्धकारके गुफा गड्ढाटपर किमीने सिन्दूरका तिलक जड़ ही दिया हो।  
यह कवि-कल्पना सचमुच ही अद्भुत एवं नवीन है।

कविका रात्रि-वर्णन प्रसङ्ग भी कम चमत्कारपूर्ण नहीं है। वह कहता है कि समस्त ससार घोर  
अन्धकारकी गहराईमें डूबने लगा है। इस कारण विलासिनियोंके कपाल रक्ताभ हो उठे हैं तथा उनके नीवी-  
बन्ध शिथिल होने लगे हैं।

### महाकवि सूर एवं जायसी पर प्रभाव

कवि श्रीधरने शिशुकी लीलाओंका भी बड़ा सुन्दर वर्णन किया है। उनकी बाल एवं किशोर-लीलाओं  
तथा उनके असाधारण मोन्दर्य एवं अङ्ग-प्रत्यङ्गकी भाव-भङ्गिमाओंके चित्रणोंमें कविकी कविता मानो

सरलताका स्रोत बनकर उमड़ रही है। वहाँ कवि कहता है, “शिशु पार्श्व कभी तो माताके अमृतमय दुग्धका पान करते, कभी अँगूठा चूसते, कभी मणि जटित चमचमाती गेद खेलते, तो कभी तुतली बोलीमें कुछ बोलनेका प्रयास करते। कभी तो वे स्वयं रँग-रेगकर चलते और कभी परिवारके लोगोकी अँगुली पकड़कर चलते। जब वे माता-पिताको देखते, तो अपनेको छिपानेके लिए हथेलियोसे अपनी ही आँखें ढँक लेते। चन्द्रमाको देखकर वे हँस देते थे। उनका जटाजूटधारी शरीर निरन्तर धूलि-धूसरित रहता था। खेलते समय उनकी करधनीकी शब्दायमान किंकिणियाँ सभीको मोहती रहती थी।” कविके इस बाल-लीला वर्णनने हिन्दीके भक्त कवि सूरदासको सम्भवतः सर्वाधिक प्रभावित किया है। पार्श्वकी बाल-लीलाओके वर्णनोका प्रभाव कृष्णके बाल्य वर्णनमें स्पष्ट रूपेण दृष्टिगोचर होता है। कहीं-कहीं तो अर्धालियोमें भी यत्किञ्चित् हेर-फेरके साथ उनका सूर द्वारा उपयोग कर लिया गया प्रतीत होता है। यथा

श्रीधर—अविरल धूलि धूसरिय गत्त, २।१५।५

सूर—धूरि धूसरित गात, १०।१००।३

श्रीधर—होहल्लरु ( ध्वन्यात्मक ), २।१४।८

सूर—हलरावे ( ध्वन्यात्मक ), १०।१२८।८

श्रीधर—खलियक्खर वयणिहि वज्जरन्तु, २।१४।३

सूर—बोलत श्याम तोतरी बतियाँ, १०।१४७

श्रीधर—परिवारगुलि बग्गउ सरन्तु, २।१४।४

सूर—हरिकौ लाड अगुरी चलन सिखावत, १०।१२८।८

इस प्रकार दोनों कवियोके वर्णनोकी सदृशताओको देखते हुए यदि सक्षेपमें कहना चाहें तो कह सकते हैं कि श्रीधरका संक्षिप्त बाल-वर्णन मूरदाम कृत कृष्णकी बाल-लीलाओके वर्णनके रूपमें पर्याप्त परिष्कृत एवं विकसित हुआ है।

**मध्यकालीन उत्तरभारतीय वनस्पति जगत्**

कवि श्रीधर द्वारा वर्णित विविध वनस्पतियाँ भी कम आश्चर्यजनक नहीं। अटवी वर्णनके प्रसङ्गमें विविध प्रकारके वृक्ष, पोधे, लताये, ज़मीकन्द आदिके वर्णनमें कविने मानो सारे प्रकृति जगत्को ही साक्षात् उपस्थित कर दिया है। आयुर्वेद एवं वनस्पतिशास्त्रके मध्यकालीन इतिहासकी दृष्टिमें कविकी यह सामग्री बड़ी महत्त्वपूर्ण है। कवि द्वारा वर्णित वनस्पतियोका वर्गीकरण निम्न प्रकार किया जा सकता है।

**शोभावृक्ष**—हिताल, तालूर, माल, तमाल, मालूर, धर, धम्मण, बस, खदिर, तिलक, अगस्त्य प्लक्ष, चन्दन।

**फलवृक्ष**—आम्र, कदम्ब, नोबू, जम्बीर, जामुन, मातुलिग, नारंगी, अरलू, कोरटक, अकोल्ल, फणिम, प्रियगु, खजूर, तिन्दुक, कैथ, ऊमर, कठुमर, चिचिणी (चिलगोजा), नारिकेल, वट, सेवल, ताल।

**पुष्पवृक्ष**—चम्पक, कचनार, कणवीर (कनेर), टउह, कउह, बबूल, जासवण (जाति ?) शिरीष, पलाश, बकूल, मुचकुन्द, अर्क, मधुवार।

**फल एवं पुष्प लताएँ**—लवंग, पूगफल, विरिहिल्ल, भल्लु, केतकी, कुरव, कर्णिकार, पाटलि, सिन्दूरी, दाक्षा, पुनर्नवा, वाण, बोर, कच्चूर।

**कद**—जिमीकन्द, पीलू, मदन एवं गगेरी।

विबुध श्रीधरके उक्त वनस्पति वर्णनने परवर्ती कवियोंमें सूफी कवि जायसीको सम्भवत बहुत अधिक प्रभावित किया है। इस प्रसंगमें जायसी कृत पद्यावत<sup>१</sup> (२११०-१३ एवं २०११-१६) के सिंहलद्वीप वर्णन एवं बसन्तखण्डके अश पासणाहचरिउके उक्त अशमें तुलनीय हैं। दोनोंके अध्ययनसे यह प्रतीत होता है कि जायसीका वनस्पति-वर्णन श्रीधरके वनस्पति-वर्णनका पल्लवित एवं परिष्कृत रूप है।

### समकालीन लौकिक शिक्षा-पद्धति

“पामणाहचरिउ” में कुमार पार्श्वके लिए जिन शिक्षाओंको प्रदान किये जानेकी चर्चा आई है, वे प्रायः समकालीन प्रचलित एवं क्षत्रिय राजकुमारों तथा अमीर उमरावोंको दी जानेवाली लौकिक शिक्षाये ही हैं। कविने इस प्रसंगमें किसी प्रकारका साम्प्रदायिक व्यामोह न दिखाकर विशुद्ध यथार्थ, लौकिक एवं राष्ट्रीय रूपको प्रदर्शित किया है। इन शिक्षाओंका विभाजन निम्न चार वर्गोंमें किया जा सकता है

#### १ आत्मविकास एवं जीवनको अलंकृत करनेवाली विद्याये (साहित्य)

श्रुतांग, वेद, पुराण, आचार शास्त्र, व्याकरण, मत्तभगीन्याय, लिपिशास्त्र, लेखनक्रिया (चित्र-निर्माणविधि), सामुद्रिक शास्त्र, कोमल काव्यरचना, देशभाषा कथन, नवरस, छन्द, अलंकार, शब्दशास्त्र एवं न्यायदर्शन।

#### २ राष्ट्रीय सुरक्षा हेतु आवश्यक विद्याये (कलाएँ)

गज एवं अश्व विद्या, शर-शस्त्रादि संचालन, व्यूह-सरचना, अग्नि एवं कुन्त संचालन, मुष्टि एवं मल्लयुद्ध, अग्नि-बन्धन, शत्रुनगर-रोधन, रणमुखमें ही शत्रुरोधन, अग्नि एवं जल बन्धन, वज्र-शिलावेधन, अश्व, घेनु एवं गजचक्रका मूल बन्धन।

#### ३ व्यावहारिक विद्याएँ (कलाएँ)

अजन-लेपन, नर-नारी-प्रसाधन, अंग-मर्दन, सुर-भवन (मन्दिर) आदिमें लेपन (चित्रकारी) का ज्ञान, नर-नारी वशीकरण, पाँच प्रकारके घण्टोका वादन, चित्रोपल, स्वर्णतरुके तागोका निर्माण, कृपि एवं वाणिज्य विद्याये, काल परिवचण (अर्थात् अचूक ओपधि शास्त्रका ज्ञान एवं ओपधि निर्माण विद्या), सर्प विद्याका ज्ञान, नवरसयुक्त भोजन निर्माण विधि एवं रति विस्तार (कामशास्त्र)

#### ४ संगीत एवं वाद्य सम्बन्धी विद्याएँ (ललित कलाएँ)

मन्दल, टिबिल, ताल, कमाल, भमा, भेरी, अल्लरी, काटल, करड, कबु, डमरू, डक्क, हुडुक्क एवं टट्टरीका ज्ञान।

उपर्युक्त विद्याओंकी सूचीमें एक भी अलौकिक विद्याका उल्लेख नहीं। कविने युगानुकूल उन्ही समकालीन लोकप्रचलित विद्याओंका वर्णन किया है जो एक उत्तरदायित्वपूर्ण मध्यकालीन राष्ट्राध्यक्षको सामाजिक विकासके लिए अत्यावश्यक, उन्नत, प्रभावपूर्ण तथा सर्वांगीण व्यक्तित्वके विकासके लिए अनिवार्य थी। इसीलिए कविका नायक पार्श्व जैन होकर भी चारों वेदों एवं अष्टादश पुराणोंका अध्ययन बताया गया है क्योंकि उसके राज्यमें विविध धर्मानुयायियोंका निवास था। संगीतमें भी जिन वाद्योंकी चर्चा कविने की है, वे भी देवकृत अथवा पौराणिक वाद्य नहीं, अपितु वे वाद्य हैं जो हरयाणा एवं दिल्ली तथा उनके आसपासके प्रदेशोंमें प्रचलित थे। अधिकांश वाद्य पंजाब एवं हरयाणामें आज भी उन्ही नामोंसे जाने जाते हैं तथा भांगडा या अन्य नृत्योंमें प्रायः उन्हीका अधिक प्रयोग होता है।

<sup>१</sup> साहित्य-सदन, चिरगाँव, आँसीसे प्रकाशित।

## प्रचुर भौगोलिक सामग्री

कवि श्रीधर मात्र भावनाओंके ही चितरे नही, अपितु उन्होने जिस भूखण्ड पर जन्म लिया था, उसके कण-कणके अध्ययनका भी प्रयास किया था। यही कारण है कि पासणाहचरिउमें विविध नगर एवं देशवर्णन, नदी, पहाड़, सरोवर, वनस्पतियाँ, विविध मनुष्य जातियाँ, उनके विविध व्यापार, भारत भूमिका तत्कालीन राजनीतिक विभाजन, विविध देशोंके प्रमुख उत्पादन तथा उनके आयात-निर्यात सम्बन्धी अनेक भौगोलिक सामग्रियोंके चित्रण भी कविने किये हैं। उदाहरणार्थ कुछ सामग्री यहाँ प्रस्तुत की जाती है।

कुमार पार्श्व जिस समय काशी राज्यके युवराज पदपर प्रतिष्ठित किए जाते हैं, उस समय निम्न छब्बीस देशोंके नरेश उन्हें सम्मान प्रदर्शन हेतु तलवार हाथमें लेकर उनके राज दरबारमें पधारते हैं। उक्त देशोंके वर्गीकृत नाम इस प्रकार हैं

पूर्व भारत—वज्रभूमि, अग, बग, कर्लिग, मगध, पापा, खश एवं गौड।

उत्तर भारत—हरयाणा, टक्क, चौहान, जालन्धर, हाण एवं हूण।

पश्चिम भारत—गुर्जर, कच्छ और सिन्धु।

दक्षिण भारत—कर्नाटक, महाराष्ट्र, चोड एवं राष्ट्रकूट।

मध्य भारत—मालवा, अवध, चन्दिल्ल, भादानक एवं कलचुरी।

युवराज पार्श्व जब यवनराजके साथ युद्ध करने हेतु प्रस्थान करने लगते हैं, तब निम्न नरेशोंने अपने-अपने देशोंमें निर्मित निम्न सुप्रसिद्ध वस्तुएँ युवराज पार्श्वकी सेवामें भेंट स्वरूप भेजी।

मणिमेखलाएँ एवं हारलताएँ—कीर देश, पाञ्चाल एवं टक्क देश, पालम्ब एवं जालन्धर।

बाणों द्वारा अभेद्य मुकुट—सोन देश।

केयूर—सिन्ध देश।

ककण—हम्मीर राजा द्वारा प्रेषित।

कुण्डल—मालव।

निवसन वस्त्र—खश।

चूडारत्न—नेपाल।

ऐसा प्रतीत होता है कि ग्यारहवीं-बारहवीं सदीमें उक्त देशोंमें इन वस्तुओंका विशेष रूपसे निर्माण किया जाता था तथा उनका दूसरे देशोंमें निर्यात भी किया जाता रहा होगा। असम्भव नहीं कि इन व्यापारोंसे कवि श्रीधरके आश्रयदाता साहू नट्टलका भी सम्बन्ध रहा हो क्योंकि कविने साहू नट्टलका जिन-जिन देशोंमें सम्बन्ध बतलाया है, इस सूचीमें उक्त देशोंका भी नाम आता है। मध्यकालीन भारतकी आर्थिक एवं व्यापारिक दृष्टिसे तो ये उल्लेख महत्वपूर्ण हैं ही, तत्कालीन कला, सामाजिक अभिरुचि एवं विविध निर्माण सामग्रियोंके उपलब्धि-स्थलोंकी दृष्टिसे भी उनका अपना विशेष महत्व है।

काशी देशकी ओरसे यवनराजके साथ लोहा लेनेवाले राज्योंमें नेपाल, जालन्धर, कीरट्ट एवं हमीरने हाथियोंके समान चिघाड़ते हुए, सिन्ध, सोन एवं पाञ्चालने भीमके समान मुखवाले बाण छोड़ते हुए तथा मालव, टक्क एवं खशने दुर्धम यवनराजके साथ विषम युद्ध करके काशी नरेशका साथ दिया। प्रतीत होता है कि उक्त राज्योंने अपना महासघ बनाकर काशी नरेशका साथ दिया होगा, जिसमें कर्नाटक, लाट, कोकण, वराट, विकट, द्राविड, भृगुकच्छ, कच्छ, अति विकट वत्स, डिंडीर, अत्यन्त दुःसाध्य विन्ध्य, कोशल,



मरुट्ट एव धृष्ट सीराष्ट्रने भी उक्त महामघका पूरा पूरा साथ दिया था और इनकी सम्मिलित शक्तिने ही यवनराजको बार-बार पीछे हटा दिया था ।

इतने देशोंके नामोंके एक साथ उल्लेख अपना विशेष महत्त्व रखते हैं । यवराज सुबुक्तगीन एव उसके उत्तराधिकारियों तथा मुहम्मद गोरीके आक्रमणोंसे अब धन, जन, सामाजिक एव राष्ट्रीय प्रतिष्ठाकी हानि एव देवालयाका विनाश किया जा रहा था, तब प्रतीत होता है कि राष्ट्रीय सुरक्षा एव समान स्वार्थों को ध्यानमें रखते हुए पड़ोसी एव सुदूरवर्ती राज्योंने उक्त यवन राजाओंके आक्रमणोंके प्रतिरोधमें सम्भवतः तोमरवशा राजा अनगपाल तृतीयके साथ अथवा अपना कोई स्वतन्त्र महासघ बनाया होगा । कविने सम्भवतः उमीकी चर्चा पार्श्व एव यवनराजके माध्यममें प्रस्तुत की है । यथार्थतः यह बड़ा रोचक एव गम्भीर शोधका विषय है । शोधकर्ताओं एव इतिहासकारोंको इस दिशामें तुलनात्मक गम्भीर अनुसन्धान करनेकी आवश्यकता है ।

कविने प्रसंगवश हरयाणा, दिल्ली, कुशस्थल, कालिन्दी, वागणमी एव मगध आदिके भी सुन्दर वर्णन किये हैं तथा छोटी-छोटी भौगोलिक इकाइयों (कवट, खेड, मडम्ब, आराम, द्रोणमुख, मवाहन, गाम, पट्टन, पुर, नगर आदि) के भी उल्लेख किये हैं । समकालीन दिल्लीका आँखों देखा हाल इस कविने जितने प्रामाणिक ढंगमें किया है, इतिहासकी दृष्टिसे वह अनूठा है । पूर्वोक्त वर्णनों एव इन उल्लेखोंको देखकर यह स्पष्ट है कि कविको मध्यकालीन भारतका आर्थिक, व्यापारिक, प्राकृतिक, मानवीय एव राजनीतिक भूगोलका अच्छा ज्ञान था । कवि द्वारा प्रस्तुत मन्दर्भ मामग्री निश्चय ही तत्कालीन प्रामाणिक इतिहास तैयार करनेमें सहायक मिष्ट हो सकती है ।

### रस-संयोजन

पासणाहचरितका अग्री रस शान्त है, किन्तु शृंगार, वीर और रौद्ररसोंका भी उसमें सम्यक् परिपाक हुआ है । कविने युद्धके लिए प्रस्थान, संग्राममें चमचमाती तलवारें लड़त हुए वीरोंकी हुकारों एव थोढ़ाओंके शौर्य-वीर्य आदिके वर्णनोंमें वीर-रसकी सुन्दर उद्भावना की है । पाण्डुकुमारको उसके पिता अश्वसेन जब युद्धकी भयकरता समझाकर उन्हें युद्धमें न जानेकी मलाह देते हैं, तब पार्श्व अत्यन्त वीरतापूर्ण उत्तर देते हैं (पा० च०, ३।१२) ।

राजा अरविन्द कमठके दुराचारसे विव्वन होकर क्रोधानुर हो जाता है और उसे नाना प्रकारके दुर्वचनों द्वारा अपमानित करता है, तब राजाक रौद्र रूपका कविने चित्रण कर रौद्र-रसकी अच्छी उद्भावना की है । इसी प्रकार पाण्डवके वैराग्यके समय परिवार एव पुरवासियोंके वियोगके अवसरपर करुण रस तथा जब पार्श्व वनमें जाकर दीक्षित हो जाते हैं, उस सन्दर्भमें शान्त-रसका सुन्दर परिपाक हुआ है ।

शृंगार रसके भी जहाँ-तहाँ उदाहरण मिलते हैं । कविने नगर, वन, पर्वत, नर एव नारियोंके सौन्दर्यका मोहक चित्रण किया है, किन्तु यह शृंगार रतिभावको पुष्ट न कर विरक्तिको ही पुष्ट करता है । माता वामादेवीके सौन्दर्यका वर्णन इसका उदाहरण है ।

### समकालीन लोक-शब्दावली

पासणाहचरित एक प्रौढ अपभ्रंश रचना है, किन्तु उसमें कविने जहाँ-तहाँ अपभ्रंशके साथ-साथ तत्कालीन लोक-प्रचलित कुछ ऐसे शब्दोंके भी प्रयोग किये हैं जो आधुनिक बोलियोंके समकक्ष हैं । इनमेंसे कुछ शब्द तो आज भी हूबहू उसी रूपमें प्रचलित हैं । इस प्रकारकी शब्दावलीसे कविकी कवितामें प्राणवत्ता, वर्णन प्रसंगोंमें रोचकता एव गतिशीलता आई है । उदाहरणार्थ कुछ शब्द यहाँ प्रस्तुत हैं बार-बार

(बारम्बार ३।८।१), हल्ला (शोरगुल, ४।१८।४), फाडना (४।१।१), थोडा (१।०।५।३), अज्जकल्ल (१।०।१४।७), डमरु (३।१०।११, ३।११।५), पतला (१।१३।१०), होले-होले (धीरे-धीरे, ३।१७।२), चप्प (चापना, ५।७।८), चापना (७।११।४), चुल्ली (चूल्हा, ४।११।४), लक्कड (६।८।१२), पण्ही (जूता, ४।१।४), कुमलाना (मुरझाना ३।१८।८), खुरप्प (खुरपा, ४।१९।१३, ५।११।९), घोवन (घोन ३।१८।२), लट्ठी (लाठी, ३।११।३), मुट्ठि (३।११।४), शट्ट (भीड़, ३।६।१२), चिघ, (घञ्जी ४।९।१), तोड (तोड़ना, ४।९।८), घुत्त (नशेमें चूर, ३।१३।२), चोजु (आश्चर्य १।१३।९), अन्धार (अन्धेरा, ३।१९।७), रेल्ल (धक्का, मुक्की, ७।१३।४), पेल्ल (३।८।४), बोल्लाविय (बुलाना, ३।८।४), उट्टिउ (उठा, ३।८।१), झाडन्त (झाड़कर, ४।९।८), ढक्क (ढँकना, झाकना, ३।१८।११, ४।१९।७), बुड (डूबना, ३।१८।३), पाण्डत (७।९।२), टालन्त (टालना, ७।९।९), कड्ड (निकालना, ४।२०।१८), चिक्कार (ध्वन्यात्मक, ५।१।५, ५।३।१४) ।

उपर्युक्त शब्दावलीमेंसे अधिकांश शब्द हरयाणवी, राजस्थानी, बुन्देली एवं बघेलीमें आज भी उसी प्रकार अथवा यत्किंचित् हेरफेरके साथ प्रयुक्त होते हैं ।

कवि श्रीधर अपभ्रंशके साथ-साथ संस्कृत भाषाके भी समग्राधिकारी विद्वान् थे, यह उनकी अन्त्य प्रशस्तिमें लिखित संस्कृत श्लोकोसे स्पष्ट ज्ञात होता है । कविने शार्दूलविक्रीडित, वसन्ततिलका एवं आर्या छन्दोमें अपने आश्रयदाता नट्टल साहूको आशीर्वाद देते हुए उसकी वशावली प्रस्तुत की है । नट्टलका परिचय देते हुए कवि लिखता है

पश्चाद् बभूव शशिमण्डलभासमान ख्यात क्षितीश्वरजनादपि लब्धमान ।

महशनामृतरमायनपानपुष्ट श्रीनट्टल शुभमना क्षपितारिदुष्ट ॥

उक्त सन्दर्भ सामग्रियोंके आधारपर पासणाहचरित अपभ्रंश साहित्यकी एक महनीय कृति सिद्ध होती है । स्थानाभावके कारण उक्त रचनाके सर्वांगीण अध्ययनसे जो सन्दर्भ सामग्री एकत्रित हुई, उसे अनेक सीमाओंमें बँधे रहनेके कारण पूरा विस्तार नहीं दिया जा सका है । फिर भी, जो संक्षिप्त अध्ययन यहाँ प्रस्तुत किया गया, उससे स्पष्ट है कि वस्तुतः यह ग्रन्थ समकालीन विविध परिस्थितियोंका एक सुन्दर प्रामाणिक आकर ग्रन्थ है जिसके विधिवत् अध्ययनसे अनेक गूढ़ तथ्य प्रकाशित हो सकते हैं ।



## जैनगीतिकाव्यमें भक्ति-विवेचन

प्रो० श्रीचन्द्र जैन, उज्जैन, म० प्र०

### भक्तिकी महिमा

सन्तप्त जीवके लिये भक्ति एक अद्भुत रसायन है जिसके सहारे वह अपनी आकुलताको सुगमतासे मिटा सकता है। यह अथाह सागरको गोपदके रूपमें परिणत करने वाली तथा स्यामल मेघों की डरावनी अनुभूतिको सुखद भावनामें बदलने वाली है। असाध्य रोगोंके शमनार्थ भक्ति ही एक अलौकिक औषधि मानी गई है। विषधरको मणिमालामें, काटोको फूलोंमें, लोहेको स्वर्णमें एवं विषको अमृतमें बदलने वाली यह विनयरूपिणी भक्ति है जो चिरकालसे प्राणीको आकर्षित कर रही है।

सब ओरसे निराश अबलाको सात्वना देने वाली भक्ति सर्वमान्य है। ग्राहके मुखमें विह्वल गजराज का संरक्षण इमो भक्ति भावनाने किया था। अजन तस्करकी आत्मशुद्धि भक्तिमें ही हुई थी। अडतालिस बन्द ताले एक मन्त्रके भजनसे ही क्षणभरमें खुल गये थे। कोढ़ जैसा भयावह रोग भक्तिमें सिंचित जल सिंचन में नष्ट हो गया था, यह आश्चर्य आज भी हमें चकित कर देता है। सतीत्वके परीक्षण कालमें भक्ति भावना ने जो अद्भुत परिणाम प्रदर्शित किये हैं, वे सर्वविदित हैं। पाषाण मूर्तिका विलीन होना, शुष्क वृक्षा पल्लवित होना, सूखे भरोवरका कमलोसे परिपूर्ण होना, भूधरका एक निमिषमें धूलि बन जाना क्रुद्ध मृगराजका विनम्र बनकर श्वान-शिशुकी भाँति पैर चाटना एवं तूफानका सुरभित पवनके रूपमें पूर्ण वातावरणको सुगन्धित कर देना—ये सब भक्तिके ही चमत्कार हैं।

### भक्ति साधनाका मार्ग

भक्ति, ज्ञान और कर्म—ये तीन साधनाके बड़े मार्ग हैं। ज्ञान मानव जीवनको किसी शुद्ध अद्वैत तत्त्व की ओर वीचता है, कर्म उसे व्यवहारकी ओर प्रवृत्त करता है, किन्तु भक्ति या उपामनाका मार्ग ही ऐसा है जिसमें समार और परमार्थ—दोनोंकी एक साथ मधुर साधना करना आवश्यक है। मायुर्य ही भक्तिका प्राण है। देवतत्त्वके प्रति रसपूर्ण आकर्षण जब मिद्ध होता है, तभी महज भक्तिकी भूमिका प्राप्त होती है। यो तो बाह्य उपचार भी भक्तिके अंग कहे गये हैं और नवधा भक्ति एवं षोडशोपचार पूजाको ही भक्ति सिद्धान्तके अन्तर्गत रखा जाता है, किन्तु वास्तविक भक्ति मनकी वह दशा है जिसमें देवत्वका माधुर्य मानवी मनको प्रबल रूपसे अपनी ओर खींच लेता है। यह तो अनुभव मिद्ध स्थिति है। जब यह प्राप्त होती है, तब मनुष्यका जीवन, उसके विचार और कर्मकी उच्च भूमिकामें मनुष्य इस प्रकारके मानस परिवर्तनका अनुभव नहीं करता क्योंकि साधनाका कोई भी मार्ग अपनाया जाय, उसका अन्तिम फल देवतत्त्वकी उपलब्धि ही है। देवतत्त्वकी उपलब्धिका फल है आन्तरिक आनन्दकी अनुभूति। अतएव किसी भी साधना पथको तारतम्य की दृष्टिसे ऊँचा या नीचा न कहकर हमें यही भाव अपनाना चाहिये कि रुचिभेदसे मानवको इनमेंसे किसी एक को चुन लेना होता है। तभी मन अनुकूल परिस्थिति पाकर उस मार्गमें ठहरता है। वास्तविक साधना वह है जिसमें मनका अन्तर्द्वन्द्व मिट सके और अपने भीतर ही होने वाले तनाव या संघर्षकी स्थिति बचकर मनकी सारी शक्ति एक ओर ही लग सक। जिस प्रकार बालक माताके दूधके लिये व्याकुल होता है और जिस प्रकार प्रत्येक व्यक्ति अन्नके लिये क्षुधित होकर सर्वात्मना उसीकी आराधना करता है, वैसे ही अमृत

देवतत्त्वके लिये जब हमारी भावना जाग्रत हो, तभी भक्तिको बिपुल सुख समझाना चाहिये। भक्तिका सूत्रार्थ है—भागधेय प्राप्त करना।<sup>१</sup>

हिन्दू, बौद्ध, जैन—सभी धर्मोंने भक्ति पदको स्वीकार किया है। यह एक प्राचीन साधना मार्ग रहा है। भक्तिसे मनके विकार नष्ट होते हैं और उदात्त भावोंकी सृष्टिके साथ इमान एक ऐसे पुनीत वातावरणमें अपने आपको परिवर्णित करता है कि उसे समस्त अशुभ सकल्प-विकल्प तिरोहित हो जाते हैं। वैष्णव सन्तोंने इस भक्तिमार्गको राजपथके रूपमें स्वीकार किया है।

### भक्तिका व्युत्पत्त्यर्थ

‘भक्ति’ शब्द ‘भज’ धातुमें स्त्रीलिंग क्तिन् प्रत्यय जोड़कर बनता है। ऐसा अभिधान राजेन्द्र कोशमें माना गया है। मुनि पाणिनिने ‘स्त्रिया क्तिन्’ में धातुओंमें स्त्रीवाची क्तिन् प्रत्यय लगानेका विधान किया है। क्तिन् प्रत्यय भाव अर्थमें होता है किन्तु वैयाकरणोंके यहाँ कृदन्तीय प्रत्ययोंके अर्थ परिवर्तन एक प्रक्रियाके अङ्ग है। अतः वही क्तिन् प्रत्यय अर्थान्तरमें भी हो सकता है। इस प्रकार भक्ति शब्दकी भजन भक्ति, भज्यते अनया इति भक्ति, भजन्ति अनया इति भक्ति, इत्यादि व्युत्पत्तियाँ की जा सकती हैं।

‘भज सेवायम्’ में ‘भज’ धातु सेवा अर्थमें आती है। पाइअ-मद्-महर्षणवमें भी भक्तिको सेवा कहा है। राजेन्द्रकोशमें सेवाया भक्तिविनय सेवा कहकर भक्तिको सेवा तो माना ही है, सेवाका अर्थ भी विनय किया है। विनयके चार भेद हैं जिनमें उपचार विनयका सेवासे मुख्य सम्बन्ध है। आचार्य पूज्यपादने आचार्योंके पीछे-पीछे चलने, सामने आने पर खड़े हो जाने, अञ्जलिबद्ध होकर सामने नमस्कार करने आदि को उपचार विनय कहा है। निशीथचूर्णिमें भी ‘अभुट्टाणदण्डगहणपायपुच्छासणप्पदाणगहणादीहि सेवा जा सा भक्ति’ लिखा है। आचार्य वसुनन्दीने उपाचारविनयके भी तीन भेद किये हैं जिनमें कायिक उपचार विनयका सबसे सीधा सम्बन्ध है। उन्होंने लिखा है कि माधुओंकी वन्दना करना, देखते हो उठकर खड़े हो जाना, अञ्जलि जोड़ना, आसन देना, पीछे-पीछे चलना, शरीरके अनुकूल मर्दन करना और सस्तर आदि करना कायिक विनय है। आचार्य शान्तिसूरिने एक प्राचीन गाथाकी व्याख्या करते हुए कहा है कि सुर और सुरपति भक्तिवशाद् अञ्जलिबद्ध होकर भगवान् महावीरको नमस्कार करते हैं। वह भी सेवा है। आचार्य श्रुतसागर सूरिने भी आचार्य, उपाध्याय आदिको देखकर खड़े होने, नमस्कार करने, परोक्षमें परोक्ष विनय करने और गुणोंका स्मरण करनेको भगवान्की सेवा कहा है।<sup>२</sup>

व्यापक अर्थमें भक्तिके जो भिन्न-भिन्न अर्थ प्रतिपादित किये गये हैं, वे सब इसकी व्यापकताको सिद्ध करते हैं। जिस प्रकार चातक श्यामले मेघोंके प्रति आकृष्ट होता हुआ स्वातिबूदके लिये लालायित रहता है, चकोर चन्द्रमाकी शीतल किरणोंका पान करने हेतु उत्सुक रहता है एवं मयूर पावसकालीन जलदोंको देखकर विमुग्ध हो उठता है, उसी प्रकारकी तितिक्षा भक्तके मानसमें आराध्यकी शान्त मुद्रा देखनेके लिये प्रतिक्षण उमड़ती रहती है। यही आनुरता, यही विह्वलता और वही तत्परता भक्तिकी आधारशिला है। आत्ममर्पण, एकाग्रता, निश्चलता, तीव्र उत्कण्ठा एवं दृढ़ श्रद्धा ही भक्तिको पल्लवित एवं पुष्पित करती है। वस्तुतः अपने आराध्यके प्रति अनुराग ही सच्ची भक्ति है।

१ डा० वासुदेवशरण अग्रवाल, जैन भक्ति काव्यकी पृष्ठभूमि, प्राक्कथन पृ० ३।

२ डा० प्रेमसागर जैन, जैनभक्तिकाव्यकी पृष्ठभूमि, पृ० १-२।

## भक्ति और अनुराग

शाङ्गिल्य, नारद आदि भक्ति आचार्योंने भगवान्‌के प्रति परम अनुरक्तिको भक्ति कहा है। तुलसीके मतानुसार भी भक्ति प्रेम स्वरूप है। रामके प्रति प्रीति ही भक्ति है

प्रीति राम मो नीति पथ, चलिय रागरिम जीति ।

तुलसी हमनके मने इहै भगतिकी रीति ॥

उन्होंने अन्यत्र भी कहा है

बिनु छल विस्वनाथ पदनेह । राम भगत कर लच्छन एहू ॥

भगवान्‌के प्रति प्रेमकी अतिशयता पर बल देनेके लिए हां तुलसीने उनसे प्रार्थना की है

कामिहि नारि पिआरि जिमि,

लोभिन्हि प्रिय जिमि दाम ।

तिमि रघुनाथ निरन्तर,

प्रिय लागहु मोहि राम ॥

चातक आदि उपमानों द्वारा भी उन्होंने भक्तिकी निष्कामता और अनन्य शारणागतिका निदर्शन किया है ।<sup>३</sup>

भक्तिके निरूपणमें प्रयुक्त अनुराग शब्द कुछ विचारकोको अप्रिय मा लगा है लेकिन हमें यह समझना चाहिये कि जिससे अनुराग किया जाता है, उसके अनुरूप बननेका भी अनुरागी प्रयास अवश्य ही करता है। जैन मस्कृतिमें भक्त भगवान्‌के प्रति पूर्ण अनुराग प्रदर्शित करता है। ये भगवान्‌ वीतरागी होते हैं, अतः भक्त शनै शनै अनुराग करता हुआ एक दिन वीतरागी बन जाता है तथा जीवनके चरम लक्ष्यको पाकर अपने आपको कृतकृत्य मानता है।

आचार्य पूज्यपादने भक्तिकी परिभाषा लिखते समय कहा है कि अरहत आचार्य, बहुश्रुत और प्रवचनके भावविशुद्धियुक्त अनुराग ही भक्ति है। आचार्य सोमदेवका कथन है कि जिन, जिनागम और तप तथा श्रुतमें परायण आचार्यमें मदभाव विशुद्धिमें सम्पन्न अनुराग भक्ति कहलाता है। हरिभक्तिरामामृतमिन्धुमें भी लिखा है कि इष्टमें उत्पन्न हुए स्वाभाविक अनुरागको ही भक्ति कहते हैं। महात्मा तुलसीदासके मतमें भी यही सत्य है। इसी की व्याख्या करते हुए डा० वामुदेवशरण अग्रवालका कथन है कि जब अनुराग स्वीविशेषके लिये न रहकर, प्रेम, रूप और तृप्तिकी समष्टि किमी दिव्य तत्त्व या रामके लिये हो जायँ, तो वही भक्तिकी सर्वोत्तम मनोदशा है।

अनुरागमें जैसी तल्लीनता और रुचि एकनिष्ठता सम्भव है, अन्यत्र नहीं। जैन कवि आनन्दधनने भक्ति पर लिखते हुए कहा है कि जिस प्रकार उदर भरणके लिये गीये बनमें जाती है, घास चरती है, चारों ओर फिरती है, पर उनका मन अपने बल्लेमें लगा रहता है, वय ही समारके कामोंको करते हुए भी भक्त का मन भगवान्‌के चरणोंमें लगा रहता है।

जैनोंका भगवान्‌ वीतरागी है। वह सब प्रकारके रागोंमें उन्मुक्त होनेका उपदेश देता है। राग कैसा ही हो, कर्मोंके आसव (आगमन) का कारण है। फिर उम भगवान्‌में, जो स्वयं वीतरागी है, राग कैसे सम्भव है? इसका उत्तर देते हुए आचार्य समन्तभद्रका कथन है कि भगवान्‌में अनुरागके कारण जो पाप होता है, वह उममें उत्पन्न बहुपुण्य राशिकी तुलनामें अत्यल्प होता है। यह बहुपुण्य राशि भी उसी प्रकार दोषका कारण नहीं बनती जिस प्रकार कि विषयकी एक कणिका, शीतशिखाम्बुराशि समुद्रको दूषित

३ तुलसी, सम्पादक उदयभानुसिंह, पृ० १९३।

करनेमें समर्थ नहीं होती। आचार्य कुन्दकुन्दने वीतरागियोमें अनुराग करने वाले को सच्चा योगी कहा है। उनका यह भी कथन है कि आचार्य, उपाध्याय और साधुओंमें प्रीति करने वाला सम्यग्दृष्टि हो जाता है। उसकी दृष्टिमें वीतरागीमें किया गया अनुराग यत्किञ्चित् भी पापका कारण नहीं है। परमें होने वाला राग ही बन्धका हेतु है। वीतरागी परमात्मा पर नहीं, अपितु स्व आत्मा ही है। धीयोगीन्दुका कथन है कि मोक्षमें रहने वाले सिद्ध और देहमें तिष्ठने वाले आत्मामें कोई भेद नहीं है। जिनेन्द्रमें अनुराग करना अपनी आत्मामें ही प्रेम करना है। वीतरागमें किया गया अनुराग निष्काम ही है। उनमें किसी प्रकारकी कामना सम्मिलित नहीं है। वह भगवान्से अपने ऊपर न दया चाहता है, न अनुग्रह और न प्रेम। जैन भक्तिका ऐसा निष्काम अनुराग गीताके अतिरिक्त अन्यत्र देखनेको नहीं मिलता है।<sup>१</sup>

ज्ञान और भक्ति—ये दोनों एक दूसरेके पूरक कहे गये हैं—ज्ञान भक्तिकी परिपुष्टि करता हुआ, इसका जनक भी कहा गया है। इसके अभावमें भक्ति अपनी सार्थकतासे विहीन कही गई है। जिस प्रकार सम्यग्दर्शनके बिना सम्यग् ज्ञान नहीं होता, उसी प्रकार ज्ञान की उपलब्धि न होने पर भक्तिकी प्राप्ति भी असम्भाव्य मानी गई है।

गम्भीरतासे विचार करने पर जो भक्तिका फल है, वही ज्ञानका भी है। ज्ञान सुगम न होकर कष्ट-साध्य है और भक्ति अपेक्षाकृत सरल एवं सुलभ है। ज्ञान मार्गमें बुद्धिका प्राबल्य देखा जाता है जबकि भक्तिमें भावका। गोस्वामी तुलसीदासने भी इसी तथ्यको स्वीकार किया है। गोस्वामीजी ज्ञान और भक्ति-के समन्वयमें विशेषतः विद्वास करते हैं।

जिस प्रकार ज्ञान और भक्ति एक-दूसरेके पूरक हैं, उसी प्रकार ध्यान और भक्तिकी एकरूपता भी सर्वमान्य है। इन दोनोंमें आत्मचिंतन और एकाग्रता विद्यमान है जो आत्मस्वरूपके लिये परमावश्यक है।

इस प्रकार भक्तिका स्वरूप बड़ा मनोरम तथा मानस विशुद्धिका उत्कृष्ट साधन है। इस परम साधनाके बारह भेद स्वीकार किये गये हैं। वे इस प्रकार हैं सिद्धभक्ति, श्रुतभक्ति, चरित्रभक्ति, योग-भक्ति, आचार्यभक्ति, पञ्चगुरुभक्ति, तीर्थंकरभक्ति, शान्तिभक्ति, समाधिभक्ति, निर्वाणभक्ति, नन्दीश्वर-भक्ति और चैत्यभक्ति। तीर्थंकर और समाधिभक्तिका पाठन एक-दो अवसरों पर ही होता है। अतः उनका अन्य भक्तियोंमें अन्तर्भाव मान लिया गया है। इस भाँति दश भक्तियोंकी ही मान्यता है।<sup>२</sup>

विभिन्न भक्तियोंके विविध साधन हैं जिनसे भक्तके हृदयमें भक्तिदीपक प्रज्वलित होता है और क्षण-प्रतिक्षण इस पुनीत आलोकमें उसका कर्मजनित तम विलीन हो जाता है। वे साधन व्यक्तिकी विवेक-पूर्ण अभिव्यक्तियाँ भी हैं।

भागवतमें भक्ति—भागवतमें भक्तिके साध्य और साधन—दोनों ही पक्षोंका विवेचन हुआ है। साधना रूपा भक्तिको तवधा भक्ति, वैधी भक्ति अथवा मर्यादा भक्ति कहते हैं और साध्यरूपा भक्तिको प्रेमाभक्ति तथा रागानुगा अथवा रासात्मिका भक्तिके नामसे अभिहित किया जाता है। साधना रूपा भक्तिके पाँच अंग माने गये हैं उपासक, उपास्य, पूजाद्रव्य, पूजाविधि और मन्त्र-जप। श्री भागवतमें भक्तिके कई प्रकारसे भेद गिनाये हैं। तृतीय स्कन्धमें भक्तिके चार प्रकार माने हैं मात्त्विकी, राजसी, तामसी तथा निर्गुण। फिर सप्तम स्कन्धमें नौ भेद बतलाये हैं श्रवण, कीर्तन, विष्णुस्मरण, पादसेवन, अर्चन, वन्दना, दास्य, सख्य और आत्म-निवेदन।<sup>३</sup>

१ २ डा० प्रेमसागर जैन जैनभक्तिकाव्यकी पृष्ठभूमि, पृष्ठ ८-१० और ६४

३ श्रीमद्भागवत सप्तम स्कन्ध, ५।२३

इस भेदोंके तीन भाग किये जा सकते हैं। श्रवण, कीर्तन और स्मरण, श्रद्धा और विश्वासकी वृत्तिके साहायक हैं। पदसेवा, अर्चन और वन्दन वैधी भक्तिके विशेष अंग हैं तथा दास्य, सख्य और आत्मनिवेदन रागात्मिका भक्तिसे सम्बन्ध रखते हैं। श्रीमद्भागवतमें इन तीनों ही अंगोंका बड़े विस्तारसे विवेचन हुआ है। आगे चलकर दास्य, सख्य और आरम-निवेदनको ही गोस्वामीजीने भक्ति रसका उत्पादक माना है। इनमें भी आत्म-निवेदनका विशेष महत्त्व है क्योंकि आत्म-निवेदनमें साधन और माध्य एक हो जाते हैं।

जैन गीतकाव्योमें भक्तिके साधन—व्यापक रूपसे विचार किया जाय, तो भक्तिके ये सभी साधन जैन गीतकाव्यमें पाये जाते हैं। इस काव्यके उन्नायकोमें कविवर दानतराय, बुधजन, भानुमल, दोसतराम, वीरचन्द, भूधरदास, आनन्दचन भागवन्द और भैया बनारसीदास आदि कवि प्रसिद्ध हैं। इन्हीं ने भक्तिके उपरोक्त साधनोंको अपने गीतोंके माध्यमसे अभिव्यक्त किया है तथा हम यहाँ विभिन्न साधनोंके द्योतक कुछ गीत दे रहे हैं।

### १ दानतरायका कीर्तन

प्रभु मैं किहि विधि धुति करी तेरी ।  
गणधर कहत पार नहि पावै, कहा बुद्धि है मेरी ॥  
शक्र जनम भरि सहस जीभ धरि, तुम जस होत न पूरा ।  
एक जीभ कैसे गुण गावै, उल् कहै किमि सूर। ॥  
चमर छत्र सिंहासन वरनी, ये गुण तुमते न्यारे ।  
तुम गुण कहन वचन बल नाहो, नैन गिने किमि तारे ॥

### २ दानतरायका स्मरण अथवा ध्यान

तुम शिवमुखमय प्रगट करत प्रभु चितन तेरो ।  
मैं भगवान समान भाव यो वरतै। मेरो ॥  
यदपि झूठ है तदपि तृप्ति निश्चल उपजावै ।  
तुव प्रसाद सकलक जीव बाछित फल पावै ॥

### ३ दौलतरामका दर्शन महात्म्य

निरख मुख पायो, जिन मुखचन्द  
मोह महातम नाश भयो है उर अम्बुज प्रफुलायो ।  
ताप नस्यो, तब बढ़यो उदधि आनन्द ॥ निरख० ॥  
चकवी कुमति विछुरि अतिविलखे आतम सुधा सुवायो ।  
शिथिल भये सब, विधि गणफन्द ॥ निरख० ॥  
विकट भवोदधि को तट निकट्यो, अघ तक मूल नमायो ।  
दोल लह्यो, अब सुपद स्वच्छन्द ॥ निरख० ॥

### ४ बुधजनका पद वन्दन

तुम चरनन की शरन, आय मुख पायो ।  
अबलो चिर भववन मे डोल्यो, जन्म जन्म दुख पायो ॥ तुम० ॥  
ऐसो सुख सुरपति कै नाही, मौ मुख जात न गायो ।  
अब सब सम्पति मो उर आई आज परम पद लायो ॥ तुम० ॥

१ डा० हरवलाल शर्मा, सूर और उनका साहित्य, पृ० २२७

मम बच तन ते दृढ करि राखो, कवहु न ज्या बिसरायो ।  
वारम्बार वीनवै बुधजन, कीजे मनको भावौ ॥ तुम० ॥

#### ५ भानुमलका अर्चन ( पूजन )

द्रव्य आठो जु लोना है अर्घ कर में नवीना है ।  
पूजते पाप छीना है, भानुमल जोर कीना है ॥  
दीप अढाई सरस राजै, क्षत्र दश ता विषे छाजै ।  
सात शत बीस जिन राजे, पूजना पाप मब भाजै ॥

भानुमल, दैनिक पूजा-पाठ गुटका पृ० २२

अर्चनाका एक अन्य गीत भी देखिये

नाथ तोरी पूजा को फल पायो, मेरे योनिश्चय अब आयो  
मेढक कमल पाखुरी, मुख में वीर जिनेश्वर धायो ।  
श्रेणिक गज के पगतल मूवो, तुरत स्वर्गपद पायो ॥ नाथ० ॥  
मैना सुन्दरी शुभमन मेती, मिद्वचक्र गुण गायो ।  
अपने पति का काढ गमायो, गघोदक फल पाये ॥ नाथ० ॥  
अष्टापद मे भरत नरेश्वर, आदिनाथ मन लायो ।  
अञ्जद्रव्य से पूजा प्रभुजी, अवविज्ञान दरसायो ॥ नाथ० ॥  
अञ्जनसे सब पापी तारे, मेरो मन हुलसायो ।  
महिमा मोटी नाथ तुमारी, मुक्ति पुरी सुख पायो ॥ नाथ० ॥  
थकीथकी हारे मुर नरपति, आगम सीख जितायो ।  
देवेद्रकीर्ति गुरु ज्ञान मनोहर, पूजा ज्ञान बतायो ॥  
नाथ, तोरी पूजाको फल पायो,  
मेरे यो निश्चय अब आयो ।

दैनिक पूजा-पाठ गुटका, पृ० ८४

#### ६ दानतराय का दास्य भाव

तुम प्रभु, कहियत दीन दयाल,  
अपन जाय मुकुति मे बैठे, हम जु कलत जग जाल ।  
तुम प्रभु, कहियत दीन दयाल ।  
तुमरो नाम जपै हम नोके, मन बच तीनो काल ।  
तुम तो हमको कछु देत नहि, हमरो कौन हवाल ॥  
भले बुरे हम दास तिहारे, जानत हो हम चाल ।  
और कछु नहि हम चाहत है, राग दोषको डाल ॥  
तुम, प्रभु कहियत दीन दयाल ।  
हम सौ चूक परी सो बकसो, तुम तो कृपा विसाल ।  
दानत एक बार प्रभु जगतै, हमको लेहु निकाल ।  
तुम प्रभु कहियत दीन दयाल ॥

दानतराय, अध्यात्मपदावली, पृ० २६६



## ७ दौलतरामका शरणागत भाव

जाऊँ कहीं तज शरन तिहारे ।

झूक अनादितनी या हमरी, माफ करो कृष्ण गुन धारे ।

इबत हो भवसागरमे अब, तुम बिन को महु बार निकारे ।

तुम सम देब अबर नहि कोई, ताते हम यह हाथ पसारे ।

मोसम अधम अनेक उधारे, बरनत है श्रुत शास्त्र अपारे ।

दौलत को भव पार करो, अब आया है शरणागत प्यारे ।

### ८ दौलतरामका आराध्यके स्वरूपका ध्यान

नेमि प्रभूकी श्याम बरन छवि, नैनन छाय रही । टेक ।

मणिमय तीन पीठ पर अम्बुज ता पर अधर हठी ॥ नेमि० ॥

मार-मार तप धार जार विधि, केवल ऋद्धि लही ।

चार तीस अतिशय दुति मण्डित, नब दुग दोष नही ॥ नेमि० ॥

जाहि सुरासुर नमत मतत मस्तक मै परम मही ।

सुर गुरु उर अम्बुज प्रफुल्लवन, अद्भुत भान सही ॥ नेमि० ॥

धर अनुराग बिलोकत जाको, दुरित नमै मबही ।

दौलत महिमा अतुल जासकी, का पै जात कही ।

नेमि प्रभू की श्याम बरन छवि, नैनन छाय रही ॥

## भक्ति और सत्संगति

सत्संगति भक्तिके लिये अविक प्रेरक मानी गई है । इसीलिये सन्तोंने इसकी अधिक महिमा गाई है । कविवर वीरचन्दका निम्न पद इस विषयमे उल्लेख्य है

करो रे मन, सज्जन जनकी सग । टेक ।

नीचकी गगति नीच कहावे, धेनु न होत कुरग ।

हसन देख्यो बगुला कहता, भेरुण्ड न होत भुरग ॥ १ ॥

चन्दन को कोई नीम न कहवत, सागर होत न गग ।

अमृतको नहि विष उच्चारत, खरको कहे न तुरग ॥ २ ॥

कोयलको कोई काग न कहवत, महिषी न होत मतग ।

नही सितारको कहत मारगी, नही मृदगको चग ॥ ३ ॥

दिन को रैन नही कोई कहवत रवि को कहे न पतग ।

वीरचन्द नहि श्वेत दूध को कहे न कारो रग ॥ ४ ॥

भजन सग्रह, पृ० ११६

कवि भूषरदासने भी भगवान्मे प्रार्थना करते हुए सद्गुरुजी जनकी सङ्गतिके लिए अभिलाषा प्रकट की है

“आगम अम्यास होहु सेवा सर्वज्ञ तेरी, सङ्गति समीप मिलो साधरमी जनकी ।”

कवि आनन्दधनके अनुसार साधु सङ्गति के बिना परममहारस धामका पाना सम्भव नहीं है

साधु सगति बिन कैसे पैये, परम महारस धाम री ।  
कोटि उपाय करे जो बीरो, अनुभव कथा विसराम री ॥  
सीतल मफल सन्त सुर पादप, सेवे सदा सुछाइ री ।  
वछित फले, टले अनवछित, भव सन्ताप बुझाइ री ॥  
चतुर विरचि विरजन चाहे, चरण कमल मकरद री ।  
को हरि भरम बिहार दिखावे, शुद्ध, निरजन चाद री ॥  
देव असुर इन्द्र पद चाहू न, राज न काज समाज री ।  
सङ्गति साधु निरन्तर पावू, आनन्दधन महाराजजी ॥

विश्वनाथ प्रसाद मिश्र स० आनन्दधन, पृ० ६१

गोस्वामी तुलसीदासने भी साधु सङ्गतिको आनन्द और मङ्गलका मूल बताते हुए तुलसी दोहावलीमें इसे कोटि अपराध बिनाशक कहा है

एक घड़ी, आधी घड़ी, आधी में पुन आध । तुलसी सङ्गति साधु की, हरे कोटि अपराध ॥

**स्तुति और स्तोत्र** सामान्यतया ये पर्यायवाची कहे जाते हैं । इन दोनोंका भी भक्तिमें महत्त्वपूर्ण स्थान है । आराधक अपने आराध्यकी स्तुति करके उनके गुणोंकी प्रशंसा करता है तथा अपने पापोंको अस्तित्वहीन बनाता है । जैन कवियोंने विविध रूपोंमें अपने उपास्यकी वन्दना की है । इस सम्बन्धमें कविवर भूधरदासकी सिद्ध स्तुति एवं जिन-वाणी स्तवन विशेष लोकप्रिय है

**सिद्ध स्तुति**

ध्यान हुतासन में अरि ईधन, शोक दियो रिपुलोक निवारी ।  
शोक हर्यो भविलोकन को, वर केवल ज्ञान मयूर अघारी ॥  
लोक अलोक विलोक भये, शुभ जन्म जरामृत पक परवारी ।  
सिद्धन थोक बसे शिवलोक, तिन्हे पग धोक त्रिकाल हमारी ॥

× × ×  
तीरथ नाथ प्रनाम करै, तिनके गुन वर्नन मे बुधि हारी ।  
मोम गयी गल सूस मझार रही तह व्योम तदाकृत धारी ॥  
लोक गहीर नदीपति नीर, भये तिरतीर तहा अविकारी ।  
सिद्धन थोक बसे शिवलोक, तिन्हे पग धोक त्रिकाल हमारी ॥

जैनशतक, पृ० ११

**जिनवाणी स्तुति**

वीर हिमाचल ते निकसी, गुरु गौतम के मुख कुण्ड डरो है ।  
मोह महाचल भेद चली, जग की जडता-तप दूर करी है ॥  
ज्ञान पयोनिधि माहि रली, बहुभग तरगनि सो उधरी है ।  
ता शुचि शारद गगनदी, प्रति मे अजली निज शीश धरो है ।  
या जगमन्दिरमें अनिवार यज्ञान बन्धेर छयो अतिभारी ।  
श्रीजिनकी धुनि दीप शिखा सम, जो नहि होत प्रकाशन हारी ॥

तो कहूँ भाति पदारथ पाति कहा लहते रहते अविचारी ।  
या विधि सत कहै धनि है धनि है जिन बैन बडे उपकारी ॥

जैन शतक, पृ० १३

## पूजा और भक्ति

पूजा भक्तिका एक प्रमुख साधन है। भगवान्की पूजा करके सामान्य मानव भी असामान्य बन जाता है। भाव दृष्टिसे पूजा एवं स्तोत्र—दोनों समान हैं। इनमें केवल शैलीगत भेद ही है। किन्तु कुछ लोग परिणामकी दृष्टिसे भी दोनोंमें महदन्तर स्वीकार करते हैं। वे पूजाकोटिसम स्तोत्र मानते हैं। यहाँ कहने वालेका पूजासे तात्पर्य केवल द्रव्य पूजासे है क्योंकि भावसे तो स्तोत्र भी शामिल है। पूजकका ध्यान पूजन की बाह्य सामग्री, स्वच्छता आदि पर ही रहता है जबकि स्तुति करने वाले भक्तका ध्यान एकमात्र स्तुत्य व्यक्तिके विशिष्ट गुणों पर टिकता है। वह एकाग्रचित्त होकर अपने स्तुत्यके एक-एक गुणको मनोहर शब्दोंके द्वारा व्यक्त करनेसे निमग्न रहता है। पूजा एक ऐसा व्यापक शब्द है कि इसमें स्तुति, स्तोत्र, भजन आदि सब समाविष्ट होता है। पूजाके सम्पादनमें ध्यान, जप, तपादि किसी न किसी रूपमें आ ही जाते हैं। पूजाकी जयमालामें आराध्यकी पूर्ण प्रशस्ति रहती है। एवं पूजा करने वालेकी विशुद्ध कामना भी इसमें व्यक्त हो जाती है। पूजाके दोनों ही रूप—द्रव्य और भाव पूजा आत्म-विशुद्धिके लिये परम आवश्यक हैं। इन दोनों पूजाओंमें इतना ही अन्तर है कि द्रव्यपूजामें द्रव्योंके द्वारा भगवान्के विम्ब अथवा किसी अन्य चिन्हकी पूजा होती है तथा भाव पूजामें जिनेन्द्र देवको मानसके अन्तस्थलमें स्थापित किया जाता है। आचार्य वसुनन्दिने पूजाके छ भेद स्वीकार किये हैं नाम, स्थापना, द्रव्य क्षेत्र, काल और भाव।<sup>१</sup>

यहाँ पूजा शब्दके सम्बन्धमें डा० मुनीतिकुमार चाटुर्ज्याने अपनी पुस्तक भारतमें आर्य और अनार्य में लिखा है कि होम और पूजा—इन दोनोंकी जड़ अलग-अलग है पर आर्य भाषी तथा द्राविड भाषी मित्र आर्यानायं हिन्दूने इन्हे विरासत या पितृपितामहागत रिक्थके रूपमें प्राप्त किया है। पूजामें फूलका उपयोग हुआ करता है। बगैर फूलसे पूजा नहीं हो सकती। फूलके विकल्पमें ही जलादिका व्यवहार होता है। पूजा शब्द वस्तुतः आर्य भाषाका शब्द नहीं है। मार्क कालिन्सके मतके अनुसार इस शब्दका मौलिक अर्थ फूलसे कोई धर्मकार्य करना है। इस शब्दका उद्गम द्राविड भाषामें है। पूजाके अतिरिक्त भजन, आरती, पाठ, बिनती, सामायिक पाठ, स्तुतियाँ आदि भी भक्तिके विविध आयाम हैं जिनको अपनाना भक्तके लिये आवश्यक है।

## भक्तिकी उपलब्धियाँ

पूर्वमें सकेत किया जा चुका है कि भक्तिकी उपलब्धियाँ अनेक हैं, जो सेवकके मानसको समुज्ज्वल करती हैं तथा उसे स्व-पर-भेदके हेतु कई रूपोंमें प्रबुद्ध करती हैं। समारसे विमुख होकर वह माधक विषय वासनाको भुजङ्ग मानने लगता है, स्वयं जागरूक बनकर सासारिक वैभवको त्याज्य मानता है एवं धर्म साधनामें लीन होकर अपने आपको सन्मार्गका पथिक बनाता है। इन उपलब्धियोंमें आत्मप्रबोधन, जग-निस्सारता, पश्चात्तापको अभिव्यक्ति, आत्मविश्वासकी जागृति तथा ब्रह्मैक्य प्रमुख हैं। जैन गीतकारोंने इन उपलब्धियोंको भी गीतबद्ध किया है। इनके कुछ उदाहरण दिये जा रहे हैं।

१ प्रेमसागर जैन, जैन भक्तिकाव्यकी पृष्ठभूमि, (२) प० हीरालाल जैन, पूजा, स्तोत्र, जप, ध्यान और लय, अनेकात, वर्ष १४, किरण ७, पृ० १९४

२ प्रेमसागर जैन, जैनभक्तिकाव्यकी पृष्ठभूमि, पृ० २५।

## (२) भूधरका आत्मप्रबोधन गीत

भगवन्त भजन क्यो भूला रे ?  
 यह ससार रैन का सुपना, तन-वन बारि-बबूला रे ।  
 भगवन्त भजन क्यो भूला रे ?  
 इस जीवनका कौन भरोसा, पावक में तृण फूला रे ।  
 काल कुदार लिये सिर ठाँडा, क्या समझी मन फूला रे ।  
 भगवन्त भजन क्यो भूला रे ?  
 स्वारथ साथै पाँच पाँव तू, परमार्थको लूला रे ।  
 कहू कैसे सुख पैहै प्राणी, काम करै दुखभूला रे ।  
 भगवन्त भजन क्यो भूला रे ?  
 मोह पिशाच छल्यो मति मारै, निज कर कन्ध बसूला रे ।  
 भज श्रीराजमतीवर भूधर, दो दुरमति सिर धूला रे ।  
 भगवन्त भजन क्यो भूला रे ?

भूधरदास, अध्यात्मपदावली, पृ० २४३

### दौलतरामका जगनिस्सारता द्योतक गीत

छाँडि दे बुधि भोरो वृथा तन से रति जोरी ॥ टेक ॥  
 यह पर है न रहै थिर पोषत, सकल कुमल की झोरी  
 या मो ममता करि अनादिसे, बन्धो करम की डोरी ॥  
 सहै दुख जलधि हिलोरी ॥ छाँडि० ॥  
 ये जड है तू चेतन यो ही, अपनावत बरजोरी ।  
 सम्पद्दर्शन ज्ञान चरन निधि, ये है सम्पति तोरी ॥  
 सदा विलसो शिवजोरी ॥ छाँडि ॥  
 सुखिया भये सदीप जीव जिन, या मो ममता तोरी ।  
 दौल मीख यह लोखे पीजे, ज्ञान पियूष बटोरी ॥  
 मिटे पर चाह कठोरी ॥ छाँडि० ॥

## (३) भागचन्द्र कविका पश्चात्तापकी अभिव्यक्ति परक पद

मो सम कौन कुटिल खल कामी । तुम सम कलिमल दलन न नामी ।  
 हिसक झूठ बाद मति विचरत, परधन हर परबन्तिता गामी ।  
 लोभी चित नित चाहत धावत, दशदिश करत न खामी ।  
 रागी देव बहुत हम जाँचे, राँचे नहि तुम साँचे स्वामी ।  
 बाँचे श्रुत कामादिक पोषक, सेये कुगुहसहित धन धामी ।  
 भाग उदय से मैं प्रभु पाये, बीतराग तुम अन्तरयामी ।  
 तुम धुनि सुनि परजय मे परगुण जाने निज गुण चित बिसरामी ।  
 तुमने पशु-पक्षी सब तारे, तारे अजन चोर सुनामी ।

भागचन्द कहणाकर सुख कर, हरना यह भव सन्तति लामो ।  
मो सम कौन कुटिल खल कामी, तुम सम कलिमल दलन न नामी ॥

(४) भूधरदासका मायाके प्रति विद्रोह परक पद

सुन ठगनी माया, ते सब जग ठग खाया ।  
टुक विश्वास किया जिन तेरा, सो मूरख पछिताया ॥ सुन० ॥  
आया तनक दिखाय बीज ज्यो, मूढमती ललचाया ।  
करि मद अन्ध धर्म हरि लीनो, अन्त नरक पहुँचाया ॥ सुन० ॥  
केते कन्ध किये तै कुलटा, तो भी मन न अघाया ।  
किसही सौ नहि प्रीति निबाही, वह तजि और लुभाया ॥ सुन० ॥  
भूधर ठगन फिर यह सबकौं, भौदु करि जग पाया ।  
जो इस ठगनी को ठग बैठे, मैं तिमको सिर नाया ॥ सुन० ॥

इसी प्रकार आनन्दधन एक गीतमें पूजासे आत्मविश्वासकी जागृति करते हैं और दौलतराम एक प्रार्थनागीतमें अपने अवगुणोंके लिये क्षमायाचना करते हैं । इस प्रकरणमें आनन्दधनका निम्न सर्व धर्म समाक्षरी गीत उल्लेखनीय है

आनन्दधनका ब्रह्मैकता सूचक पद

राम कहो रहमान कहो, कोउ, कान कहो महादेव री  
पारसनाथ कहो कोउ ब्रह्मा, सकल ब्रह्म स्वयमेव री ।  
भाजन भेद कहावत नाना, एक मूर्त्तिका रूप री ।  
तैसे खण्ड कल्पनारोपित, आप अखण्ड स्वरूप री ।  
निज पद रमे राम मो कहिये, रहिम करे रहमान री ।  
कर ते करम कान सो कहिये महादेव निर्वाण री ।  
परसे रूप पारस को कहिये ब्रह्म चिन्हे मो, ब्रह्म री ।  
इह विष साथो आप आनन्दधन चेतनमय नि कर्म री ।

आनन्दधन, जैन कवि, पृ० ६०—६७

भक्ति और भावना

यह हमें स्मरण रखना चाहिये कि भक्ति क्षेत्रमें जाति-वर्ग आदिके कल्पित भेदभाव नगण्य हैं । साधु सन्तोंकी भाँति जैन कवियोंने भी इस सम्बन्धमें जाति मान्यता आदिके विरोधको तीव्र स्वरोंमें व्यापक बनाया है । इस जाति-वर्णदिकी निस्सारताको घोषित करने में जैन कवियोंने ऐसी कथाओंकी चर्चा की है जो जैनान्तायमें पूर्णरूपेण स्वीकृत हो चुकी हैं । आचार्य रविषेण पद्मचरितमें कहते हैं

न जातिर्गहिता काचित्, गुणा कल्याणकारणम् ।

व्रतस्थमपि चाण्डाल, त देवा ब्राह्मण विदुः ॥

तात्पर्य यह है कि जैनधर्ममें धर्म रूपसे प्रतिपादित चरित्र धर्म है वर्णाश्रम नहीं है किन्तु मोक्षकी इच्छासे आर्य या म्लेख जो भी इसे स्वीकार करते हैं, वे सभी इसके अधिकारी होते हैं । यह हमारी ही कोई कल्पना नहीं है क्योंकि जैनधर्म तो इसे स्वीकार करता ही है, मनुस्मृति भी इस तथ्यको स्वीकार करती है

अहिंसा सत्यमस्तेयशौचमिन्द्रियनिग्रह ।

एत सामासिक धर्मं चातुर्वर्ण्येऽब्रवीन्मनु ॥

याज्ञवल्क्य स्मृतिमें यह सामान्य धर्म नौ भेदोंमें विभक्त किया गया है। इसमें पाँच पूर्वोक्त धर्मोंके अतिरिक्त दान, दम, दया और शान्ति भी समाहित किये गये हैं

अहिंसा सत्यमस्तेय शौचमिन्द्रियनिग्रह ।

दान दमो दया क्षान्ति सर्वेषा धर्मसाधनम् ॥ ५-१२३ ॥

इस श्लोकमें आये हुये सर्वेषा पदकी व्याख्या करते हुए वहाँ टीकामें कहा है कि ये अहिंसा आदि नौ धर्म ब्राह्मणसे लेकर चण्डाल तक सब पुरुषोंके साधन हैं ।<sup>१</sup>

जैनधर्म किसी जाति विशेषका धर्म नहीं है। उसका पालन प्रत्येक मानव कर सकता है। श्रावक-धर्म दोहाके कर्तन श्रावक-धर्मका उपसंहार करते हुए इस सत्यको बड़े ही मार्मिक शब्दोंमें व्यक्त किया है

एह धम्म जो आयरइ बभणु सुद्धु वि कोइ ।

सो सावउ कि सावयह अण्णु कि सिरि मणि होइ ॥ ७६ ॥

धर्मके माहात्म्यकी चर्चा स्वामी ममन्तभद्रने भी रत्नकरण्डश्रावकाचारमें की है। उन्होंने बताया है कि धर्मके माहात्म्यसे कुत्ता भी मरकर देव हो जाता है और पापके कारण देव भी मरकर कुत्ता हो जाता है। धर्मके माहात्म्यसे जीवधारियोंको कोई ऐसी अनिवार्य सम्पत्ति प्राप्त होती है जिसकी कल्पना करना शक्तिके बाहर है उनके अनुसार जो मनुष्य सम्प्रदर्शनमें सम्पन्न है, वह चाण्डालके शरीरसे उत्पन्न होकर भी देव अर्थात् ब्राह्मण या उत्कृष्ट है, ऐसा जिनदेव कहते हैं। उनकी दशा उस अगारके समान है जो भस्म से आच्छादित होकर भी भीतरी तेजसे प्रकाशमान है। हिन्दीके भक्ति कालके सर्वोच्च महाकवि गोस्वामी तुलसीदासने भी भक्ति विवेचनमें नीच-ऊँच जातिकी सर्वथा उपेक्षा की है। उनकी दृष्टिमें तो मानसकी पावनता तथा रामके प्रति अगाध श्रद्धा ही सब कुछ है।

जैन कवि आनन्दघनने भी आत्मनिरूपणके अन्तर्गत जाति-पातिकी पूर्ण अवहेलना की है। उनका निम्न गीत देखिये

अबधू नाम हमारा राखे, सोई परम महारस चाखै ।

ना हम पुरुष नहीं हम नारी, वरन न भाति हमारी ॥

जाति न पाति न साधन साधक, ना हम लघु नहि भारी ।

ना हम ताते ना हम सीरे, ना हम दीर्घ न छोटा ॥

ना हम भाई ना हम भगिनी, ना हम बाप न धोटा ।

ना हम मनमा न हम सबदा, ना हम तन की धरणी ॥

ना हम भेख भेखधर नाही, ना हम करता करणी ॥

ना हम दसरन ना हम परसन, रस न गध कछु नाही ।

आनन्दघन चेतनमय मूर्ति, सेवनक जन बलि जाही ।

आनन्दघन, ( म० विश्वनाथप्रसाद मिश्र ), पृ० ४१

१ फूलचन्द सिद्धान्तशास्त्री, वर्ण, जाति और धर्म, पृ० ४९ ।

इस पदमे चित्रित आत्मानुभूति जिनभक्तिकी चरम उपलब्धि है जिसे पाकर मच्चा भक्त अपने आपको गौरवान्वित मानता है। शनै-शनै इस भक्ति ममन्वित आराधककी अनुभूतिया विषयोसे विरक्त होती हुई आत्मचिन्तनमें लीन हो जाती है, और वह दौलतरामकी तरह गुनगुनाते लगता है

हम तो कबहु न निज घर आये ।  
 पर घर फिरत बहुत दिन बीते, नाम अनेक धराये ।  
 हम तो कबहु न निज घर आये ।  
 पर पद निज पद मानि मगन ह्वै, पर परतनि लपटाये ।  
 शुद्ध बुद्ध मुखकन्द मनोहर, चेतन भाव न भाये ।  
 हम तो कबहु न निज घर आये ।  
 नर, पशु, देव, नरक निज जान्यो, परजय बुद्धि लहाये ।  
 अमल, अखण्ड, अतुल, अविनाशी, आतम गुन नहिं गाये ।  
 हम तो कबहु न निज घर आये ।  
 यह बहु भूल गई हमरी फिर, कहा काज पछताये ।  
 दौल तजो अजहूँ विषयन को, मतगुन वचन सुहाये ।  
 हम तो कबहु न निज घर आये ।

इस प्रकार दिन बीतते जाते हैं और आराध्यके प्रति बढ़ती हुई भक्ति भावना नित नये उन्मेषोमे परिपुष्ट होती है। अपने कर्तव्योको निभाता हुआ साधक उम क्षणकी स्मृति करने लगता है जब वह परम तपस्वीके रूपमें दिगम्बर बनकर आत्म मन्तुष्टिमें विभोर हो उठेगा।

इस प्रकार प्रत्येक जीवके जीवनको सफल बनाने वाली भगवानकी यह भक्ति पूर्ण आनन्ददायिनी है एव समस्त सुख प्रदात्री है। मानवको चाहिये कि वह यथासमय मजग होकर अपना आत्मकल्याण करे तथा पर्याप्त ज्ञान अर्जित करे। कविवर भूवरदामका यह कवित्त इस सम्बन्धमें कितना प्रेरणादायक है।

जौलो देह तेरी काह रोग सो न घेरी,  
 जौलो जग नहिं रेगे जामो पगधीन परिहै ।  
 जौलो जमनामा बेरी देय न दसामा,  
 जौलो माने कान गमा बुद्धि जाड न बिगरिहै ।  
 तौलो मित्र मेरे, निज कारज सबार ले रे,  
 पौरुष थकेगे फेर, पीछे कहा करिहै ।  
 अहो आग लागे जब ओपरी जरन लागी,  
 कुआँके खुदाये तब कोन काज मरिहै ।

इस प्रकार निराकुलता जन्य अमर शान्तिकी प्राप्तिके लिये भगवान्की भक्ति ही उत्कृष्ट साधन है। जैन गीत साहित्यमें उसके विविध रूपोंके उपरोक्त विवरणम् भक्तिके सार्वजनिक एव काव्यमय रूपकी पर्याप्त आकर्षक शोंकी प्राप्ति होती है।

## पाणिनीय और शाकटायनव्याकरण : तुलनात्मक विवेचन

डॉ० वागीश शास्त्री,

निदेशक, अनुसन्धान संस्थान, सम्पूर्णानन्द सस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी

लोकमें पाणिनीय व्याकरणकी प्रतिष्ठा उसकी मक्षिप्त शैली तथा सर्वाङ्गपूर्णताके कारण हुई। पूर्ववर्ती अतिविस्तृत ऐन्द्र इत्यादि व्याकरणोंको अल्प मेघावी छात्र कण्ठस्थ नहीं कर पाते थे। कुछ ऐसे व्याकरण थे, जो केवल विशिष्ट प्रकरणोंके ही नियम बताते थे। अतः सर्वाङ्गपूर्णताके न होनेके कारण केवल उनके अध्ययनसे छात्र व्याकरणके सम्पूर्ण नियमोंको नहीं जान पाते थे। ऐसी स्थितिमें ईसापूर्व पाँचवीं शताब्दीके लगभग पाणिनिने पूर्ववर्ती सम्पूर्ण व्याकरणोंका अनुशीलन करके सक्षिप्त, साङ्गोपाङ्ग (वेदलोकोभयात्मक) सन्देहरहित व्याकरण बनाया और उसे ३७७९ सूत्रोंमें बाँध दिया। धातुपाठ, गणपाठ, उणादि, नामालिङ्गानुशासन, शिक्षा इत्यादि उमके खिलपाठ हैं। किन्तु सम्प्रति उपलब्ध उणादि पाणिनिका नहीं हैं।

पाणिनिने भूत, भविष्य, वर्तमान इत्यादि कालोंकी कोई परिभाषा नहीं बनाई। उनसे लोक परिचित था। अतः उनकी परिभाषाएँ देकर व्याकरणका कलेवर बढ़ाना पाणिनिने उचित नहीं समझा। 'लिङ्गम-शिष्य लोकाश्रयत्वात्, कह कर पाणिनिने लिङ्गका अनुशासन करना भी उचित नहीं समझा। अतः उनके नाम पर प्राप्त लिङ्गानुशासन विचारणीय है। इनकी सूक्ष्मेक्षिका रखने पर भी पाणिनिकी केवल अष्टाध्यायी सस्कृत व्याकरणके सम्पूर्ण नियमोंका बोध करानेमें समर्थ नहीं हो सकी। तदर्थ कात्यायनको अष्टाध्यायीके सूत्रों पर वार्त्तिक लिखने पड़े ताकि उसमें छूटे नियमोंका ज्ञान हो सके। किन्तु जब पाणिनीय सूत्रों पर केवल कात्यायनीय वार्त्तिकोंके रचे जाने मात्रसे उसकी लोकोपयोगिता सिद्ध नहीं हुई, तब पतञ्जलिको अपना महाभाष्य लिखना पड़ा।

पाणिनिने सूत्रोंकी सक्षिप्तताका आश्रय इसलिए लिया था कि जिज्ञासु जन अल्प समयमें सस्कृत व्याकरणका ज्ञान कर सके। किन्तु यह 'त्रिमुनिव्याकरणम्' इतना पृथुल हो गया कि बारह वर्षोंमें विद्यार्थी केवल व्याकरणका ही अध्ययन कर पाता था, जो विशाल सस्कृत वाङ्मयमें प्रवेश करनेके लिए साधनमात्र था।

चन्द्रगोमीके अनन्तर जैन सम्प्रदायका इस ओर ध्यान गया और सर्वतः प्रथम पूज्यपाद जैनेन्द्रने छठी शताब्दीमें 'त्रिमुनिव्याकरण'के आधारपर जैनेन्द्र व्याकरणकी रचना की। यद्यपि इसमें पाणिनीय व्याकरणसे भी प्राचीन व्याकरणोंके तत्त्व सुरक्षित हैं, तथापि सम्पूर्ण रचना पर पाणिनीय व्याकरणका प्रभाव स्पष्ट है।

जिस उद्देश्यको लेकर जैनेन्द्र व्याकरण की रचना की गयी थी, वह सिद्ध नहीं हुआ। सस्कृत भाषाको सरल प्रक्रियासे सिखा देनेवाले व्याकरणकी प्रतीक्षा जिज्ञासु तब भी कर रहे थे। यद्यपि शर्ववर्मनि प्रथम शताब्दीमें प्रक्रियात्मक पद्धति पर आश्रित व्याकरणकी रचना कर मार्ग दिखा दिया था, तथापि 'त्रिमुनिव्याकरण' की कसौटी पर लोकने उसे खरा नहीं पाया था। फलतः वह सर्वत्र एकच्छत्र रूपमें प्रचार नहीं पा सका।

तीन सौ वर्षोंके अनन्तर श्वेताम्बरीय जैन विद्वान् महाश्रमण-संघाधिपति पाल्यकीर्ति शाकटायनने 'शाकटायनव्याकरण' की रचना कर पूर्ववर्ती लौकिक व्याकरणोंकी न्यूनताओंको दूर करनेका प्रयत्न किया



तथा उसे सर्वाङ्गपूर्ण बनानेका स्तुत्य कार्य किया। लौकिक सस्कृतके नियमोको सक्षेप, सरलता और सम्पूर्णताकी दृष्टिसे बतानेके लिए उन्होंने इसकी रचना की थी।

सरलताकी दृष्टिसे शाकटायनने अपने व्याकरणमें पाणिनीय अष्टाध्यायीके दो सूत्रोंसे लेकर नौ सूत्रों तकके स्थान पर केवल एक सूत्रकी रचना बड़ी ही कुशलतासे कर दी है। उनका वर्गीकरण इस प्रकार किया जा सकता है —

१ दो सूत्रोंके स्थानपर एक सूत्र। यथा—

पाणिनि—‘वृद्धस्य च पूजायाम्’ (४।१।१६६), ‘यूनश्च कुत्सायाम्’ (४।१।१६७)

शाकटायन—‘युव वृद्ध कुत्सार्थे’ (१।१।१६)

पाणिनि—‘पुरोऽव्ययम्’ (१।४।६७), ‘अस्त च’ (१।४।६८)

शाकटायन—‘अस्त पुरोऽव्ययम्’ (१।१।२९)

पाणिनि—‘षष्ठी स्थानयोगा’ (१।१।४९), ‘अलोऽन्त्यस्य’ (१।१।५२)

शाकटायन—‘षष्ठ्या स्थानेऽन्ते ल’ (१।१।४७)

पाणिनि—‘ढो ढे लोप’ (८।३।१३), ‘रो रि’ (८।३।१४)

शाकटायन—‘ढो ढि’ (१।१।३१)

२ दो सूत्रोंके स्थान पर दो मिश्रित सूत्र। यथा—

पाणिनि—‘पूरणगणमुहितार्थसद्व्ययतव्यममानाधिकरणेन’ (२।२।११),

‘क्तेन च पूजायाम्’ (२।२।१२)

शाकटायन—‘तृत्तार्थाव्ययनिर्वार्यडच्छत्रानश्मतिपूजाधारक्तै’ (२।१।५०) ‘गुणैरस्वस्थै’ (२।१।५१)

पाणिनि—‘घरूपकल्पचेलङ्बु बगोत्रमतहतेणु ड्योऽनेकाचो ह्रस्व’ (६।३।४३),

‘उगितश्च’ (६।३।४५)

शाकटायन—‘रूपकल्पङ्गोत्रमतहत्तलङ्बुवे ह्रस्वश्च वोगित’ (२।२।५२),

‘ड्योऽनेकाच’ (२।२।५३)

३ तीन सूत्रोंके स्थान पर एक सूत्र। यथा—

पाणिनि—‘मन’ (४।१।११), ‘ननो बहुव्रीह’ (४।१।१२), ‘डाबुभाम्यामन्यरस्याम्’ (४।१।१३)

शाकटायन—‘मन्नन्बहुव्रीहेन् च’ (१।३।१२)

पाणिनि—‘सम्बोधने च’ (२।३।४७), ‘सामन्त्रितम्’ (२।३।४८), ‘एकवचन सम्बुद्धि’ (२।३।४९)

शाकटायन—‘आमन्त्र्ये’ (१।३।९९)

पाणिनि—‘नदीपौर्णमास्याग्रहायणीम्य’ (५।४।११०), ‘झय’ (५।४।१११), ‘गिरेश्च सेनकस्य’ (५।४।११२)

शाकटायन—‘गिरिनदीपौर्णमास्याग्रहायणीजय’ (२।१।१५५)

४ तीन सूत्रोके स्थान पर दो सूत्र । यथा—

पाणिनि—‘तस्मै प्रभवति सतापादिभ्यः’ (५।१।१०१), ‘योगाद्यच्च’ (५।१।१०२), ‘कर्मण उक्तम्’ (५।१।१०३)

शाकटायन—‘योगादये शक्ते’ (३।२।११), ‘योग्यकार्मुके’ (३।२।१२)

५ चार सूत्रोके स्थान पर एक सूत्र । यथा—

पाणिनि—‘शूलोखाद्यत्’ (४।२।१७), ‘दध्नष्ठक्’ (४।२।१८), ‘उदस्वितोऽन्यतरस्याम्’ (४।२।१९), ‘क्षीराड्ढञ्’ (४।२।२०)

शाकटायन—‘शत्योभ्यक्षैरेयदाधिकौदस्वित्कौदस्वितम्’ (२।४।२३८)

६ पाँच सूत्रोके स्थान पर एक सूत्र । यथा—

पाणिनि—‘इदमोहिल्’ (५।३।१६), ‘अधुना’ (५।३।१७), ‘दानी च’ (५।३।१८) ‘सद्यः’ (५।३।२२), समानस्य सभाव (वा०)

शाकटायन—‘सदैतर्द्धधुनेदानीन्तदानी मद्य’ (३।४।१९)

पाणिनि—‘समयाच्च यापनायाम्’ (५।४।६०), ‘दु ख्वात् प्रातिलोभ्ये’ (५।४।६४), ‘निष्कुलान्निष्कोषणे’ (६२), ‘शूलात् पाके’ (५।४।६५), सत्यादशपथे (५।४।६६) ।

शाकटायन—‘दु खनिष्कूलगूलसमयसत्यात् प्रातिकूल्यनिष्कोषपाकयापनाशपथे’ (३।४।५३)

७ छ सूत्रोके स्थान पर एक सूत्र । यथा—

पाणिनि—‘मूर्तौ घन’ (३।३।७७), ‘उद्धनोऽन्याधानम्’ (३।३।८०), ‘जपघनोऽङ्गम्’ (३।३।८१), ‘उपघ्न आश्रये’ (३।३।८५), ‘सघोद्धौ गणप्रशसयो’ (३।३।८६), ‘निघो निमित्तम्’ (३।३।८७) ।

शाकटायन—‘घनाद्धनापघनोपघ्ननिघोद्धसघा मूर्त्यत्याधानाङ्गासन्ननिमित्तप्रशस्तगणा’ (४।४।२०) ।

८ आठ सूत्रोके स्थान पर एक सूत्र । यथा—

पाणिनि—‘वे शालच्छङ्कटची’ (५।२।२८), ‘सम्प्रोदश्च कटच्’ (५।२।२९), ‘अवात् कुटारच्च’ (३०), ‘नते नामिकाया सज्ञाया टीटब्नाटज्भटच्च’ (५।२।३१), ‘नेविडज्विरीसचौ’ (३२), ‘इनच् पिटिष्कचि च’ (३३), विलन्नस्य चिल् पिल् (वा०), उपाधिभ्या त्यक्-न्नासन्नाल्लयौ (३४)

शाकटायन—‘विशालविशङ्कटविकटसकटोत्कटप्रकटनिकटावकटावकुटारावटीटावनाटावभ्रटनिबिडनिबिरीसचिवकचिकिनचिपिटचिल्लपिल्लचुल्लोपत्यकाधित्यका’ (३।३।१०६)

९ नौ सूत्रोके स्थान पर एक सूत्र । यथा—

पाणिनि—‘वश गत’ (४।३।८६), ‘धर्मपथ्यर्थन्यायावनपेते’ (४।४।९२), ‘मूलमस्यावर्हि’ (८८), ‘सज्ञाया घेनुष्या’ (४।४।८९), ‘सज्ञाया जन्म्या’ (४।४।८२), ‘गृहपतिना सयुक्ते व्य’ (९०), ‘नौवयोधर्मविषमूलमूलसीतातुलाभ्यस्तार्थतुल्यप्राप्यवृद्ध्यानाभ्यसमसमितसमितेषु’ (९१), ‘हृदयस्य प्रिय’ (४।४।९५), ‘बन्धने चर्षौ’ (४।४।९६)

शाकटायन—‘वश्यपथ्यव्यस्यघेनुष्यगार्हपत्यजन्मव्यहृदयमूल्यम्’ (३।२।१९५) ।

एक ओर जहाँ शाकटायनने पाणिनिके एक नियमवाले छोटे-छोटे कई सूत्रोंके स्थान पर अपने लम्बे-लम्बे सूत्र बनाकर सरलता ला दी है, वहीं दूसरी ओर उन्होंने पाणिनिके लम्बे सूत्रोंको तोड़कर उनके स्थान पर कई छोटे-छोटे सूत्र बना दिये हैं। उनका वर्गीकरण इस प्रकार किया जा सकता है —

१ एक सूत्रके स्थान पर दो सूत्र। यथा—

पाणिनि—‘राजाह सखिम्यष्टच्’ (५।४।९१)

शाकटायन—‘राजन् सखे’ (२।१।१६९), ‘अह्’ (२।१।१७९)

पाणिनि—‘नित्यमसिच् प्रजामेधयो’ (५।४।१२२)

शाकटायन—‘अस्प्राजाया’ (२।१।१९७), ‘अल्पाच्च मेधाया’ (२।१।१९८)

पाणिनि—‘वृत्तिकृषिकलशिवस्थस्यहेर्बज्’ (४।३।५६)

शाकटायन—‘वृत्तिकृषिकलशिवस्थस्यहेर्बज्’ (३।१।११८), ‘आस्तेयम्’ (३।१।११९)

पाणिनि—‘यत्तदेतेभ्य परिमाणे वतुप्’ (५।२।३९)

शाकटायन—‘एतदो वो घ’ (३।३।६९), ‘यत्तद’ (३।३।७०)

पाणिनि—‘बहुगणवतुडति सख्या’ (१।१।२३)

शाकटायन—‘घड्डति सख्या’ (१।१।९), ‘बहुगण भेदे’ (१।१।१०)

पाणिनि—‘आद्यन्तौ टकितौ’ (१।१।४६)

शाकटायन—‘टि दादि’ (१।१।५३), ‘किदन्त’ (१।१।५४)

पाणिनि—‘नाव्ययीभावादतोऽम्बपञ्चम्या’ (२।८।८३)

शाकटायन—‘नात’ (१।२।१५६), ‘अमपञ्चम्या’ (१।२।१५७)

पाणिनि—‘तृतीयासप्तम्योर्बहुलम्’ (२।४।८४)

शाकटायन—‘तृतीया वा’ (१।२।५८), ‘सप्तम्या’ (१।२।१५९)

पाणिनि—‘पृथग्विनानानाभिस्तृतीयाऽन्यतरस्याम्’ (२।३।३२)

शाकटायन—‘पृथग्वाना तृतीया च’ (१।३।१९२), ‘विनेमास्तित्’ (१।३।१९३)

पाणिनि—‘निसमुपविम्यो ह्’ (१।३।३०)

शाकटायन—‘सन्निवे’ (१।४।३०), ‘उपात्’ (१।४।३१)

पाणिनि—‘ऋक्पूरुष पथामानक्षे’ (५।४।७४)

शाकटायन—‘ऋक्पू पथ्यपोत्’ (२।१।१३९), ‘धुरो नक्षस्य’ (२।१।१४०)

२ एक सूत्रके स्थान पर तीन सूत्र। यथा—

पाणिनि—‘विभाषा वृक्षमृगतृणधान्यव्यञ्जनपशुकुन्यव्वडवपूर्वापराधरोत्तराणाम्’ (२।४।१२)

शाकटायन—‘अव्वडवपूर्वापराधरोत्तरा’ (२।१।१५५), ‘पशुव्यञ्जनानि’ (२।१।१६६),

‘तर्तृणधान्यमृगपक्षिबह्वर्था’ (२।१।१७७)

पाणिनि—‘दाण्डिनायनहास्तिनायनाथवणिकजैह्याशिन्येयबाशिनायनिभ्रौणहत्यधैवत्यसारवैश्वकर्मत्रेयहिरण्मयानि’ (६।४।१७४)

शाकटायन—‘दण्डिहस्तिन फे’ (२।३।५९), ‘वाशिजिह्याश्वघ्वाथर्वयून फिडवठाके’ (२।३।६०),

‘भ्रौणहत्यधैवत्यसारवैश्वकर्मत्रेयहिरण्मयम्’ (२।३।११२)

३ एक सूत्रके स्थान पर चार सूत्र । यथा—

पाणिनि—‘अचतुरविचतुरसुचतुरस्त्रीपुसघेन्वनहुहक्समिवाड मनसाक्षिभुवदारगवो र्षष्ठीवपदष्ठीवनक्त-  
न्दिवरात्रिन्दिवाहदिवसरजसनि श्रेयसपुरुषायुषद्वधायुषश्र्यायुषर्ग्यजुषज।तोक्षवृद्धोक्षोपशुनगो-  
ष्ठस्वा’ (५।४।७७)

शाकटायन—‘जातमहद्वृद्धादुष्ण कर्मधारयात्’ (२।१।१५९), ‘स्त्रिया पुसो द्वन्द्वाच्च’ (१५९),  
‘घेन्वनहुहर्ग्यजुषाहोरात्रनक्तन्दिवरात्रिन्दिवाहदिवोर्वष्ठीवपदष्ठीवाक्षि भ्रुवदारगवम्’ (१६०)

४ दो सूत्रोके स्थान पर पाँच सूत्र । यथा—

पाणिनि—‘शमित्यष्टाम्यो घिनुण्’ (३।२।१४१), ‘सम्पृचानुरुधाड्यमाड्यसपरिसूससृजपरिदेवि-  
सज्वरपरिक्षिपपरिसुपविदपरिदहपरिमुहदुषद्विषदुहदुहयुजाक्रीडविचिचत्यजरजभजातिचरा-  
पचरामुषाम्याहनश्च’ (३।२।१४२)

शाकटायन—‘शमष्टकदुषद्विषदुहदुहयुजत्यजरजभजाम्याहनानुरुधो घिनन्’ (४।३।२४२), ‘आड  
क्रीड्य यस्मुष’ (४।३।२४३), ‘सम्पृचसृजज्वरोऽङ्गर्मकात्’ (४।३।२४४), ‘चरोऽस्तौ  
च, (४।३।२४७), ‘परे सृवद्दहमुह’ (४।३।२४९)

अनुवृत्ति, विकल्पो, अर्थविशेषो तथा निपातनोकी दृष्टिसे शाकटायनके इन प्रयासोका विस्तृत अध्ययन  
अत्यावश्यक है ।

शाकटायन व्याकरणमें एक सौ साठ सूत्र ऐसे हैं जो पाणिनीय सूत्रोके तुल्यवर्तनीक हैं । उनमें कुछ  
लम्बे सूत्र भी हैं । इस प्रकारके सूत्रोके विषयमें भी यह अध्येतव्य है कि शाकटायनने जिस प्रक्रियासे पाणिनीय  
सूत्रोको तोड़कर कई सूत्र बनाये हैं क्या उस प्रक्रियासे इन समानवर्तनीक सूत्रोके लम्बे सूत्रोका योगविभाग  
किया जा सकता है ?

अपने व्याकरणको पृथुलतामें बचानेके लिये शाकटायनने पाणिनीय व्याकरणकी भाँति वार्त्तिकोको  
अलग नहीं पड़ा । कात्यायन रचित वार्त्तिकोमें बिखरे सभी नियमोको शाकटायनने सूत्रोमें निबद्ध कर लिया  
ताकि अध्येताओको पृथक्श वार्त्तिकोके स्मरणकी आवश्यकता न पड़े । वार्त्तिकोके इन नियमोके लिये  
शाकटायनने स्वतन्त्र सूत्रोकी रचना नहीं की । किन्तु सम्बद्ध सूत्रोमें ही वार्त्तिकोके नियम पचा लिये हैं ।  
लगभग तीन सौ सूत्र ऐसे हैं जो केवल वार्त्तिकोके स्थान पर बनाये गये हैं ।

शाकटायन व्याकरण में अधिक सख्या ऐसे सूत्रोकी है, जिनमें पाणिनीय सूत्रोको बड़ी सूक्ष्म-बुद्धके साथ  
सक्षिप्त कर दिया गया है । ऐसा करने पर विषयवस्तुमें कोई अन्तर नहीं आ पाया है । ऐसे सूत्रोकी  
सख्या लगभग पन्द्रह सौ है ।

पाणिनीय व्याकरणका सम्पूर्ण तत्त्व पातञ्जल महाभाष्यमें निहित है । शाकटायन व्याकरणका अनु-  
शीलन करनेमें ज्ञात होता है कि पाण्यकीर्तिने महाभाष्यका कितना तलस्पर्शी ज्ञान प्राप्त किया था और वे उसमें  
कितने नदीर्घ हो गये थे । उन्होंने अपने सूत्रोमें महाभाष्यकी इष्टिया तथा उसके सभी वचन या वार्त्तिक  
पचा लिये हैं । इष्टियोकी सख्या अधिक नहीं मिलती, पर भाष्यवचनोकी सख्या लगभग पैंतीस है । शाकटायन  
ने उन्हें छाँटकर सूत्रबद्ध कर दिया है ।

पाणिनीय व्याकरणमें गणसूत्र भी विद्यमान है, जिनका अध्ययन अध्येताओको सूत्रो तथा वार्त्तिकोसे अलग  
करना पड़ता है । शाकटायनने उनके नियमोको भी यथास्थान सूत्रबद्ध कर लिया है ।

जिसप्रकार पाणिनिने पूर्व प्रचलित सम्पूर्ण व्याकरणोका परिशीलन कर अपना स्वोपज्ञ व्याकरण बनाया था, उसी प्रकार काशिकाकारने अपने कालमें प्रचलित सम्पूर्ण वृत्तियोंका अनुशीलन कर काशिकावृत्ति की रचना की थी। अतः महाभाष्यके अनन्तर काशिकावृत्तिका अधिक महत्त्व है। व्याकरण-नियमोंकी पूर्तिके लिए वह व्याकरण श्रृंखलाकी एक कड़ी है। इसके महत्त्वको समझ कर पाल्यकीर्तिने काशिकावृत्तिके लगभग चालीस महत्त्वपूर्ण वचनोंके भी सूत्र बना दिये हैं।

पाणिनीय व्याकरणकी अपेक्षा शाकटायनने धातुपाठमें भी वैशिष्ट्य रखा है। (कृदन्त प्रकरणमें) पाणिनीय साधित शब्दोंके अतिरिक्त शब्दोंकी सिद्धियाँ शाकटायन व्याकरणमें दृष्टिगोचर होती हैं (द्रष्ट०-‘गोचरसचर०’ सूत्रमें ‘खल’ ‘भग’ शब्द)।

इतनी अधिक सामग्रीको शाकटायन व्याकरणमें कुल ३२३६ सूत्रोंमें ही सन्निविष्ट कर देनेका चमत्कारी प्रयत्न हुआ है। यक्षवर्मणि अपनी व्याख्यामें ठीक ही लिखा है—‘यन्नेहास्ति न तत् क्वचित्’। एक दिनमें ९ सूत्रोंका स्मरण करने पर एक वर्षमें सम्पूर्ण व्याकरणका ज्ञान शक्य है।

लक्ष्य-लक्षण मिलकर व्याकरण बनाता है। पाणिनि, कात्यायन, पतञ्जलि तथा काशिकाकारके अनन्तर पाल्यकीर्तिके समयकी सस्कृत भाषामें महत्त्वपूर्ण परिवर्तन अवश्य हुए थे। बौद्धों और जैनो द्वारा रचे गये ग्रन्थोंकी सस्कृत भाषा अपना व्यक्तित्व लिये हुए थी। इसके अतिरिक्त शिष्ट समुदायमें बोली जाने वाली सस्कृतमें भी पर्याप्त परिवर्तन हुए होंगे। शाकटायनके आमूलचूल परिशीलनमें इनका पता चलता है।

इस प्रकार हमने देखा कि शाकटायन व्याकरणने सस्कृत भाषाके अध्ययनमें बहुत बड़ा सहयोग प्रदान किया है। अपने पञ्चमूर्तियों वैयाकरणोंको प्रेरणा प्रदान की है। हेमचन्द्रने अपने व्याकरणमें शाकटायनव्याकरण के कतिपय सूत्रोंको अविकल गृहीत कर लिया है। सूत्रानुसारी व्याकरणोंमें प्रक्रिया-पद्धतिकी नोब डालने का श्रेय शाकटायनको ही है। यद्यपि अध्यायोमें विभक्त होनेके कारण यह व्याकरण अध्यायानुसारी ही है, तथापि अध्यायोकी व्यवस्था विषयानुसारिणी है। समामान्त सूत्रोंको तत्पुरुषसमामक नियमोंके अनन्तर पठा गया है। प्रक्रियाकौमुदी के रचयिता रामचन्द्र तथा वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदीके रचयिता भट्टोजिदीक्षितने अपने ग्रन्थोंमें इसी प्रक्रियाका अनुसरण किया है। ‘अन्तिकबाह्यार्णवमाधौ इत्यादि सूत्रोंके उदाहरणोंकी परीक्षासे इसका और भी निश्चय हो जाता है। इतने उपयोगी व्याकरणका लोकमें भूयिष्ठ प्रचार प्राप्त न कर सकनेका कारण है—दार्शनिक पृष्ठभूमिका अभाव। उसके लिए भर्तृहरि जैसे दार्शनिककी अपेक्षा थी।



# The Contribution of Karnataka To Jaina Literature & Culture

*Dr K Krishnamoorthy, Dharwad*

The early historians of Indian literature and culture have more often than not neglected the substantial contribution of the Jainas. Even when the contribution is surveyed, sketchily though, by scholars like M. Winternitz, no attempt is made to assess the magnitude of the contribution of the Jainas regionwise. Though many of the Jaina Tīrthankaras were born in the North, it is an indisputed fact that Jainism in the historical period was patronised by kings of Karnataka in the South, more than any other region. Most of the prominent rules of the Gaṅga, Cālukya, Rāstrakūta, Western Cālukya, and Hoysala dynasties were active promoters of Jainism. For no less than eight centuries, (400 to 1200 A.D.) Karnataka saw the development of Jaina literature and culture not only in the medium of Sanskrit, but also Prakrit, Apabhraṃśa and old Kannada. It is no wonder then that like the colossal statue of Bāhubali which makes Sravana-Belgola a holy place of pilgrimage in Karnataka to the Jainas up to date, the equally impressive achievements of eminent Jaina Ācāryas in several literary and cultural fields—like literature, grammar, religion, philosophy, poetics, lexicography, prosody, architecture, sculpture, painting, music etc.—await yet to be studied closely. In the space of this short paper, what is attempted is only a very broad indication of some of the most outstanding works, especially in Sanskrit, which might be deemed as the signal contribution of Karnataka to Jaina literature and culture. Even such a short survey is rendered possible now, thanks to the new publications brought out in the last two or three decades by premier learned bodies like the Bharatiya Jnanapith.

Among the Jaina pontiffs who receive first and foremost mention by almost all Jaina writers in Karnataka is Samantabhadra who is the author of several works including *Āpta-mīmāṃsā*. His field of activity lay mainly in the South, round about Kanchi (according fifth) to legendary accounts) and his date is generally regarded as the fifth century after the Christian era. It is because of his irresistible influence that the Digambara tradition of the Jainas took deep root in Karnataka.

According to a constantly repeated epigraphic tradition, the kings of the Gaṅga dynasty starting from Mādhava held the ascetic Simhanandi in the highest regard as the carver of their royal fortune. It is virtually certain that Pūjyapāda or Devanandin was the religious preceptor of these kings in the period 450 to 500 A.D. He systematised for the first time the tenets of Jaina philosophy by writing his celebrated commentary, *Sarvāthasiddhi* on Umāsvāti's *Tattvārthadhigama-sūtra*. It begins with the oft-quoted prayer to Jina,

मोक्षमार्गस्य नेतार भेतार कर्मभूताम् ।  
ज्ञातार विश्वतत्त्वाना वन्दे तद्गुणलब्धये ॥

'I bow down to Jina, the Leader in the Pathway to salvation, The Destroyer of mountains of Karma, the Knower of all—so that I might imbibe his virtues'

He cannot be much earlier because he is seen quoting from Diṇṇāga, the Buddhist logician (A D 345–425) and Īśvarkṛṣṇa, the Sāṅkhya philosopher (A D, 450) Among his most celebrated works is the *Jainendra Vyākaraṇa* which successfully attempts to achieve a greater measure of brevity than Pāṇini himself in presenting methodically all the rules of Sanskrit grammar He is also credited with a gloss on the Pāṇinian grammar, termed *Śabdavātara* which has been unfortunately lost

न्यास जैनेन्द्रसज्ज सकलबुधनुत पाणिनीयस्य भूयो  
न्यास शब्दावतार मनुजततिहित वैद्यशास्त्र च कृत्वा ।  
यस्तत्त्वार्थस्य टीका व्यरचयदिह ता भाव्यसौ पूज्यपाद ,  
स्वामी भूपालबन्ध स्वपरहित पूर्णदृग्बोधवृत्त ॥

[*Epigraphia Carnatica*, Nagar Taluk, No 6]

'Pūjyapāda, the eminent pontiff, commanded reverence from kings, did good to one and all, was omniscient and led an exemplary life He wrote the extensive grammar, known as 'Jainendra' praised by all scholars as well as an extensive gloss on Pāṇini's grammar known as *Śabdavātara* Further, he composed a treatise on medicine conducive to the weal of people at large, and an authoritative commentary on the text of the 'Tattvartha'

Similarly, in the history of Indian poetics, the first ever mention of 'Prasānta' or tranquillity as 'Kāvya-rasa' or poetic sentiment is traced in the Jaina canonical text *Anuyogadvāra-sutta* (in *Ardhamāgadhī*) whose date according to its recent editors, cannot be later than 300 A D (See Muni Punyavijayaji, Dalsukh Malvania and Amritlal Mohanlal's edition, Mahavira Jaina Maha Vidyālaya, Bombay, 1968 Introduction) No doubt, we have the expression 'Vyūpaśānti' or detachment in a general sense used by the Buddhist poet Asvaghosa in his ornate epic—*Saundarananda* in the concluding portion, but it does not carry the technical sense of a poetic sentiment as understood in Loetics But here, in the *Anuyogadvāra* text 'Kāvya-rasas' (—*Kāvya-rasas*) are specifically enumerated as nine, including 'Prasānta' (or *śānta*) and substituting 'Vridanaka' ('sense of shame') in place of *bhavanaka* ('fearful')

णव कव्वरमा पणत्ता-वीरो सिंगारे अब्बओ अ नेहो ।  
अ होइ बोद्धवो वेलणओ बीमच्छो हामो कलुणो पसन्तो अ ॥

[Op cit p 121]

The nine rasas are also illustrated with examples The example given for 'Prasānta-rasa' or tranquillity is—

सम्भावनिम्बिकार उवमन्त-वमन्त-सोमदिष्टीणम् ।  
हो जह मुणिणो सोहति मुहकमल पीवरसिरीयम् ॥

[Op cit p 124]

Glorious is the lotus—face of the ascetic, unperturbed by any emotion, with a calm, tranquil and sweet look !

In the light of this incontestable evidence, one would not be wrong to think that the redaction in Bharata's *Nāṭyaśāstra* including *śānta* as a ninth *rāsa* may have been inspired by the influence of Jaina thought

The most celebrated landmark in the history of *Belles lettres* is Ravikīrti's ornate eulogy (*Prasastikāvya*) of the Cālukya king, Pulakeśin II, dated 634 A D He regards himself as a poet on a par with celebrities like Kālidāsa and Bhāravi, At Aihole (Taluka—Badami, Dist, Bijapur), he religiously got a temple of Jina built in hard stone —

येनायोजि नवेऽस्मस्थिरमर्थविधौ सुमतिना जिनवेश्म ।  
स जयता रविकीर्ति कविताश्रितकालिदासभारविकीर्ति ॥

[*Epigraphia Indica*, VI No 1]

The pun (*śleśa*) and rhyming repetition (*Yamaka*) even in this single stanza is enough to show his great command over the Sanskrit tradition of ornate poetry If his contemporary in the North viz Bāna Bhatta, the court-poet of Emperor Harsa was singing his patron's glory in hyperbolic fashion (by writing the *ākhyāyika* or biography, namely, the *Haṣṭacarita*, Ravikīrti, the court-poet of Pulakeśin II in Karnāṭaka could resoundingly poke fun at the defeated Northern ruler —

भयविगलितहर्षो येन चाकारि हर्ष ।

[Loc cit ]

Possibly, he was also the author of a *Karnaṭeśvara-katha* eulogising the hero Pulakesin, this work is alluded to in Jayakīrti's *Chandonuśaṇa*, but it is unfortunately lost

To the same period belongs Raviseṇa, the author of the *Padmacarita* or Jaina Rāmāyana in Sanskrit consisting of 18000 verses divided into 123 *Parvans* or books based on the earlier *Paumacarita* in Prakrit by Vimalasūri Like Vālmīki, Raviseṇa too became a poet's poet very soon and we have a number of later Rāmāyana works in several languages following this Jaina version

Equally important in the history of Sanskrit ornate poetry is Jatasinhā-mandin's *Varāṅgacarita* which is a religious and didactic epic couched in the ornate style of the *mahākāvya* As Dr A N Upadhye has shown in his learned introduction to this poem edited by him His other names were Jatila or 'Jatācārya' and a number of Jaina



poets in Sanskrit, Apabhraṃśa and old Kannada have referred to him with respect. A memorial in stone is preserved upto to this day at Koppal. It became the model for *carita-kāvya*s or poems centred around religious heroes which were composed in large numbers by later Jaina poets. (For further details, see A N Upadhye's article in ABORI, XVI-2). Kavi Parameśvara or Paramēsthī is another ancient poet whose work '*Vāgarthasamgraha*' is no longer extant.

The heyday of Jaina literary activity and philosophical systematisation, reached in this period because latest researches show that Akalaṅka, the great Ācārī must have enjoyed the patronage of the Cālukyas of Badami. Epigraphs mention that Akalaṅka was honoured at the court of king Sāhasatunga, who has been identified with Cālukya Vikramāditya I, son and successor of Pulakeśin II, who ruled from 606 to 681 A D. (See Dr Jyoti Prasad Jain, *The Jaina Sources of the History of Ancient India*, Delhi, 1964, p. 179). The epigraphic evidence relevant here is —

राजन् साहमतुङ्ग सन्ति बहवः श्वेतातपत्रा नृपाः, किंतु त्वत्सदृशा रणे विजयिनस्त्यागोन्मता दुर्लभाः  
तद्वत्सन्ति बुधा न सन्ति कवयो वादीश्वरा वाग्मिनो, नानाशास्त्रविचारचतुरधियः काले कला मर्दया  
[*Mallisenī Prasasti*, Jani Lekha Samgraha, II No. 2]

'O king, Sāhasatunga! Indeed many kings there are with royal emblems, white parasols. But rare are kings as victorious as yourself in battles and as generous as yourself in gifts. So too there are scholars galore on earth. But in this iron age scholars are rare who, like me, can claim the highest proficiency in poetry, debate, polemical skill and expertness in discussions involving all branches of knowledge.'

Another epigraph at Sravanabelagola states that he defeated the Buddhists in a great scholastic debate in the year 643 A D. —

विक्रमाङ्कशकान्दीयशतसप्तप्रमाजुषि ।  
कालेऽकलङ्कयतिनोर्बद्धिर्वादी महानभूत ॥

(R. Narasimhachar, *Inscriptions at Sravanabelagola*, 2nd Ed. Introduction). According to *Mallisenī Prasasti* the court of King Himaśīlata was the place of the historic debate. This Himaśīlata has been recently identified with the *Trikalīṅga-pati* mentioned by Hiuen Tsang (Dr J P Jain, *Journal of the U P Historical Society*, Vol. III (New Series), Pt. 2, pp. 108-125). Akalaṅka has written outstanding works on Jaina Logic and epistemology like *Tattvārtha-rāja vārttika*, *Aṣṭaśatī*, *Siddhivimśatī* and *Pramāṇa-samgraha*, refuting the arguments of Buddhist logicians like Dharmakīrti.

Among earlier writers on Jaina metaphysics and logic, referred to by Akalaṅka are Mallavādin, author of *Navaśāstra*, and Siddhasena Divākara. The latter also is the author of the popular devotional hymn (*stotra*) known as *Kalyāṇamandirastotra* (*Śaṅkara Kāvya-mālā*, VII, Bombay, 1907, pp. 10-17). Similarly, Gunanandin's *Jainendraprakarṇā*, which is sometimes alluded to by later writers, appears to have been composed under the Cālukyas of Badami. The Jaina version of *Brhatkathā* of Guṇāditya

wherein the supernatural and romantic episodes of Naravāhanadatta are transferred to Vasudeva, with slight variations is *Vasudevahindī* of Sanghadāsaganī and it is ascribed again to this period. It illustrates the pithy observation of Dhanapāla that all tales in Indian literature are more or less mere variations of the original theme contained in the *Bṛhatkathā* itself —

सत्यं बृहत्कथाम्बोधेर्बिन्दुमादाय संस्कृता ।  
तेनेतरकथाकन्या प्रतिभान्ति तदग्रतः ॥

This was also the period which saw the foundation of the Daviḥa-saṅgha by the pontiff Vajranandin at Madurai, its branches were spread over Karnataka also as evidenced by epigraphs

It is again a Jaina poet from Karnataka, viz. Dhanañjaya who added a new dimension to the domain of Sanskrit *Kāvya* by composing the first *Dvīsandhāna-kāvya* or equivocal poem in which the same verses yield simultaneously the story of the Rāmāyana as well as the Mahābhārata. It is indeed a rare feat exploring the inexhaustible elasticity of the Sanskrit language. The same poet has also written a lexicon-*Namamālā* and devotional hymn *Viśapahara-stotra*. As he is quoted by Virasena in his *Dhavalā* (completed in 780 A.D.), he might be a century earlier. In the *Namamālā*, Dhanañjaya's treatment of synonyms and homonyms marks an advance over that of even Amarasimha. For example, he first enumerates twenty-seven synonyms of 'earth' such as 'Bhūmī', 'Prthvī' etc. and adds crisply —

तत्पर्यायधरं शैलं तत्पर्यायपतिर्नृप ।  
तत्पर्यायरुहो वृक्षः शब्दमन्यत्र योजयेत् ॥

Mathematically, we get here a record of  $27 \times 3 = 81$  vocables. To each of the twenty-seven names of भूमि we can add 'धर' when it would mean 'mountain', or 'पति' when it would mean 'king' or 'रुह' when it would mean 'tree' —

भू + धर = भूधर = Mountain  
पृथ्वी + धर = पृथ्वीधर = Mountain  
भू + पति = भूपति = King  
पृथ्वी + पति = पृथ्वीपति = King  
भू + रुह = भूरुह = Tree  
पृथ्वी + रुह = पृथ्वीरुह = Tree

Dhanañjaya's *Viśapahara-stotra* is as lucid and charged with devotion as his *Dvīsandhāna* is difficult. Here is an example at random —

विषापहारं मणिमौषधानि मन्त्रं समुद्दिश्य रसायनं च ।  
भ्राम्यन्त्यहो न त्वमिति स्मरन्ति पर्यायनामानि तत्रैव तानि ॥

[*Kāvya-mālā*, VII, Bombay, 1907 P. 23, verse-14]

'People foolishly pursue the acquisition of poison-cures like gems, herbs, spells, drugs and so on because they do not know that all of them are really identical with Thy grace, though they recite all the time Thine own synonyms !'

Dhanañjaya's *Nāmamālā* records in one of its concluding verses the greatness attained by three works of the masters Pūjyapāda, Akalāṅka and Dhanañjaya himself because they were mentioned together by scholars as the veritable '*Ratna-traya*' or triple gems of Jainism —

प्रमाणमकलङ्कस्य पूज्यपादस्य लक्षणम् ।  
धनञ्जयकवे काव्य रत्नत्रयमपश्चिमम् ॥

A contemporary of Dandin and Dhanañjaya seems to have been Śrīvardhadeva who wrote the glorious poem '*Cūdamaṇi*' according to an inscription. He is said to have won the following tribute from the masterpoet Dandin —

जह्नुो कन्या जटाग्रेण बभार परमेश्वर ।  
श्रीवर्धदेव सधत्मे जिह्वाग्रेण सरस्वतीम् ॥

[*Epigraphia Carnatica*, II, No 67]

'If Lord Śiva bore Gaṅgā on the top of his matted locks of hair, O Śrīvardhadeva, You bear Sarasvatī at the tip of your tongue !'

Unfortunately, the work is no longer extant

The regime of the Rāstrakūṭa kings was equally favourable to the promotion of Jaina religion. As a result we see the rise of encyclopaedic commentaries on the old canonical texts in this period. We also see the creative boom in the composition of religious poems (*Purāṇas*) eulogising all the great figures held sacred by Jainas. Virasena and Jinasena II were teacher and disciple who jointly completed the gigantic project of commentaries in the *manipravāla*, or 'gem-coral' style mixing both Sanskrit and Prakrit —

प्रायः संस्कृतभारत्या क्वचित् संस्कृतमिश्रया ।  
मणिप्रवालन्यायेन प्रोक्तोऽयं ग्रन्थविस्तरः ॥ [टीकाकार-प्रशस्ति]

Their extent exceeds some 100,000 *ślokas*. Their only Manuscript copy in palm-leaf has been preserved up to date in the Jaina dāna-sālā-maṭha at Mūḍabidre in Karnatak. From the colophons of the work we learn that the *Dhavalā* of Virasena was completed in 780 A.D. and that the *Jayadhavalā* of Jinasena II was completed in 837 A.D. While the *Dhavalā* on *Śaṭkhandagama* is published by Dr. H. L. Jain from Amrovti, the *Jayadhavalā* portions (*Kaśapa-pāhuda*s) are published by the Jnanapīṭh, Kāshī (1947). (For fuller details see J. P. Jain, *The Predecessors of Swami Virasena*, *Jaina Antiquary*, XII, 1-pp. 1-6)

The *Harivamsa-purāṇa* by Jinasena I was completed in 783 A.D. It is also a very extensive religious poem, giving for the first time the Jaina version of *Harivamsa*.

Jinasena II was also a great poet who wrote the magnificent *Āḍipurāṇa* dealing mainly with the epic story of Bharata and Bāhubali. It is as much a refined poem as a religious scripture. The work, though very voluminous, remained incomplete till it was completed by his gifted pupil Gunabhadra whose supplementary work is known as *Uttarapurāṇa*. The importance of these works will be realised only if we see how Jinasena's work set the tradition to be followed by all old Kannada *campū*-writers for several centuries. Gunabhadra states that this Jinasena was the *guru* of king Amoghavarṣa-I —

यस्य प्राशुनखाशुजालविसरद्वारान्तराविर्भवत्पादाम्भोजरज - पिशङ्गमुकुटप्रत्यग्रत्नद्युति ।  
सम्मर्ता स्वममोषवर्षनृपति पूतोऽहमद्येत्यल स श्रीमान् जिनसेन-पूज्यभगवत्पादो जगन्मङ्गलम् ॥

Another literary work of this Jinasena is equally significant because it sketches the life-history of Pārśvanātha-tīrthankara by a very ingenious device of *Samasya-pūṛāṇa* (a part of a stanza added to another to complete the sense in a different way) and incidentally incorporates the entire text of Kālidāsa's *Meghadūta*. In the *Pārśva-bhṛgyudaya* Jinasena adds to every single or double line of Kālidāsa three or two lines of his own and achieves the intended meaning referring to Pārśvanātha. This work has proved most useful in deciding Kālidāsa's original text and readings. In the colophon of this poem too, we are told that Jinasena was the esteemed preceptor of king Amoghavarṣa I —

इत्यमोषवर्षपरमेश्वरपरमगुरु-श्रीजिनसेनाचार्यविरचितमेघदूतवेष्टिते पार्श्वभृगुदये \* ।

This King himself has written the short and beautiful string of epigrams in question and answer form known as *Praśnottara-ratnamālīkā*. Though some of the published versions of this poem assign it sometimes to Vimala and sometimes to Saṅkarācārya, the early Tibetan translation as well as Karnataka commentorial tradition of the Jainas testify to its composition by Amoghavarṣa himself. The twenty and odd verses in the *(ūr)ā* metre are at once pithy and profound. One example may be cited here —

किं जीवितमनद्य किं जाड्य पाटवेऽप्यनभ्यास ।  
को जागर्ति विवेकी का निद्रा मूढता जन्तो ॥

[Verse II, *Kāvya-mālā* edn VII, Bombay, 1907, p 122]

Q 'What is life?' Ans 'Only that which is inpeccable'

Q 'What is dullness?' Ans 'Avoidance of study even when there is intelligence'

Q 'Who is awake?' Ans 'A wise man'

Q 'What is sleep?' Ans 'One's foolishness!'

It is recently established that even Haribhadra, the compiler of the very popular philosophical treatise, *Saddarsana-samuccaya* belongs to this period because a citation from the Hindu logician Jayantabhatta's *Nyāyamañjarī* (9th century A.D.) has been traced therein (Cf. गम्भीरगर्जितारम्भ etc.) as well as another citation from the Buddhist Śāntiraksita's *Tattvasaṅgraha* (C 800 A.D.).

One of the epigraphs of this period mentions Kaumāra or Katantra system of grammar in which specialists were available. The famous gloss (*Vṛtti*) on the *Katantra-sūtras* was written by Durgasimha belonging to this period. Similarly, a Jaina grammarian Śākatāyana (or Pālyakīrti) in the court of Amoghavarṣa-I founded, like Pūjyapāda, another new system of grammar known as the Śākatāyana school. He not only subjects Pāṇini and Pūjyapāda to a further compression, but also anticipates in his arrangement the example followed later by authors of *Kaumudī*-texts. The *sūtras* or aphorisms are arranged topic-wise and make for easy comprehension. Besides being the author of *sūtras*, entitled *Śabdānusāṣana*, Śākatāyana himself has also added an auto-commentary thereon, called *Amoghavṛtti* in honour of his patron-king.

Again, the Jaina mathematician Mahāvīrācārya who wrote the *Gaṇita-sāra-saṅgraha* was a protege of king Amoghavarṣa.

The patronage of the Gangas of Talkad, further South, to Jaina writers continued unabated throughout this period and later also. Perhaps the last great creative thinker in Syādvāda is Vidyānanda (Vidyānandin) who mentions the Gaṅga kings Śivamāra (785-800 A.D.) and Rācamalla Satyavākya I (815-850 A.D.). His monumental works are *Sloka-vāṛṭtika*, *Aṣṭa-sahasrī*, *Yuktianusāṣana*, *Āpta-parīkṣā*, *Pramāṇa-parīkṣā* etc. His place in Jaina metaphysics is comparable to that of Dharmakīrti in Buddhist thought. Karnataka also saw the rise of well-known commentators on philosophical texts like Prahlācandra (980-1065 A.D.) and Anantavīrya (850 A.D.). Judging by the fact that Cāmundarāya, the minister of the Gaṅga king Rocamalla IV was erecting the colossal image of Bāhubali in the 10th century, we can imagine a similar spurt in the all round literary activity of the Jainas of that period. Thus we see a Jaina writer Jayakīrti composing an authoritative work on Sanskrit and Kannada prosody called *Chandanusāṣana* (1000 A.D.). This has been critically edited by H.D. Velankar (*Jayadāman*, Bombay, 1949, p. 37 f.). It is composed throughout in verse and refers to less known Jaina poets like Asaga, the author of the *Vardhamānapurāṇa*. The seventh chapter is specially interesting as it throws sidelights on indigenous Kannada metres. It is called कर्णाटविषयजात्यधिकार and sums up the indigenous Kannada metres in one verse as follows —

वक्ष्येऽक्षरत्रिपद्येलाक्षरिकाष्टपदीचतुष्पदिका ।  
छन्दोज्वलसंज्ञा मदनवतीगीतिकादिमपि कर्णाटे ॥

[Ibid VII 1]

Both Puspadanta, author of *Mahāpurāṇa* and Somadevasūri, author of the celebrated *campū* work *Yasastilaka*, were patronised by the Rāstrakūṭa king Kṛṣṇarāja III. The colophon of the *Yasastilaka* states —

पाण्ड्यसिंहलचोलचरमभृतीन् महीपतीन् प्रसाध्य मेल्यादीप्रवर्धमानराज्यप्रभावे श्रीकृष्णराजदेवे  
गङ्गाधाराया

and the *Prasasti* of the *Mahapurāna* reads —

दीनानाथघन सदा बहुजन प्रोत्फुल्लवल्लीवन  
मान्याखेटपुर पुरन्दरपुरीलीलाहर सुन्दरम् ।  
धारानाथनरेन्द्रकोपशिखिना दग्ध बिदग्धप्रियम्,  
क्वेदानी वसति करिष्यति पुन श्रीपुष्पदन्त कवि ॥

It speaks of the lovely capital Manyakheta of Rastrakūtas ravaged by the king of Dhārā. The *Yasastilaka* represents a lively picture of India a time when the Buddhist, Jaina and Brahmanical religions were still engaged in a contest that drew towards it the attention, and well-nigh absorbed the intellectual energies of all thinking men'. The story is of Yaśodhara's different births and sufferings, popular among Jains, but in the treatment of the same, Somadeva has shown such an encyclopaedic genius that a scholar today (like Dr Handiqui) could reconstruct all shades of Vedic, Agamic, Tantric, and popular wisdom current at the time by research in this single work. He could truly say —

मया वागर्थसम्भारे भुक्ते सारस्वते रसे ।  
कवयोऽन्ये भविष्यन्ति नूनमुच्छिष्टभोजना ॥

"As I have sumptuously quaffed the nectar essence of all literary ingredients, the poets hereafter to come will have to content themselves with only my leavings!"

Somadeva's second work which compels attention is his treatise on politics, viz the *Nīṭiśāstram*. It is modelled on Kautilya's *Arthashastra* in concise style as well as content and has been recently translated into Italian. It is one of the very few books on the subject and has 32 chapters dealing, among other things, with the value of life, the sciences, the minister, preceptor, general, envoy, spy, *saptāṅgas* of state, judiciary, diplomacy, war and peace.

The patronage extended to Sanskrit writers by the Western Cālukya kings of Kalyāṇa was almost unprecedented in the history of Karnatak. It appears as if there were a healthy competition between Bhoja of Dhārā and these kings in respect of patronage to poets. The Jaina Vādirāja in the court of Jayasīma II [Jagadekamalla (1015-1042 A.D.)] was indeed a star deserving a place in the company of Samantabhadra and Akalanka. *Mallisena-prasasti* (E I, III, P. 18) speaks of him in hyperbolic terms —

त्रैलोक्यदीपिका वाणी द्वाभ्यामेवोदजायत ।  
जिनराजत एकस्मादपरस्माद्वादि राजत ॥

"A speech which illumined the three worlds has issued only from two persons on earth — one (was) the king of Jinās, the other-Vādirāja."

The present writer has given an exhaustive study of Vādirāja's *Yaśodharacarita* in his edition of that work published with the commentary of Lakṣmaṇa by the Karnatak University, Dharwar in 1963. It need not be repeated here. He philoso-

phical work *Siddhiviniscaya* published by the Bharatiya Jnanapith, is equally outstanding. A careful study of it will show how Vādirāja eminently deserved such high titles as 'sat-tarka—Sanmukha', 'Syādvāda-vidyāpīṭh' and 'Jagadeka-mallivādin'. He gives here elaborate critiques of all the systems of Indian philosophy from the Jaina perspective, refuting the arguments of masters of rival schools like the Buddhist Dharmakīrti as interpreted by Arcata and Dharmottara, Mīmāṃsaka Kumārila Bhatta and Vedāntin Śaṅkarācārya. Another religious poem by Vādirāja is *Pārśvanathacarita*, and his popular devotional hymn *Ekibhāvastotra*. Dayāpāla, a fellow-student of Vādirāja wrote *Rūpasiddhi*, a revised commentary on *Śaṅkarācārya-vyākaraṇa*. A protege of King Somesvara III (1127-1138 A.D.) was Pārśvadeva who wrote a work on musicology, named *Saṅgītasamayasāra*. It is a very important work to understand the evolution of Indian music. Mention should also be made here of Vādirājasimha who wrote the *Gadyacintāmaṇi* in ornate prose and *Kṣatracūdāmaṇi* in lucid verse. He is said to have been a pupil of Somadeva. But since the present writer has given a detailed study of these elsewhere (Journal of the Karnataka University, Humanities, 1978), they are not elaborated here. So also a detailed study of Ajitasena's *Alankāracintāmaṇi* has been made in the present writer's *Essays in Sanskrit Criticism* (2nd Edn. Karnatak University, Dharwar, 1976).



लेखसार

## कर्नाटकका जैन साहित्य और संस्कृतिके क्षेत्रमें योगदान

डॉ० के० कृष्णमूर्ति, संस्कृत विभाग, धारवाड

कर्नाटक ४००-१२०० के बीच आठ सौ वर्षों तक संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश एवं कन्नडके माध्यमसे जैन साहित्य एवं संस्कृतिके विकासमें योगदान करता है। यह योगदान बाहुबलीकी प्रतिमाके समान ही महत्वपूर्ण माना जाता है। इस लेखमें कर्नाटकने संस्कृतके माध्यमसे इस दिशामें जो काम किया है, उसका संक्षिप्त वर्णन किया गया है।

इसी क्षेत्रमें पाँचवीं सदीके लगभग समन्तभद्र और पूज्यपाद हुए जिन्होंने अनेक महत्वपूर्ण ग्रंथोंके निर्माण द्वारा जैन सिद्धान्तोंको इस क्षेत्रसे प्रतिष्ठित किया। संभवतः तीसरी सदीमें रचित अनुयोगद्वार-सूत्रमें ही सर्वप्रथम काव्यके क्षेत्रमें वर्णित नव रसोंमें प्रशान्त रसका समाहरण हुआ और भयानक रसके बदले, 'वृदानक' रसका नामोल्लेख हुआ। संभवतः भरतके नाट्यशास्त्र में 'शान्त रस' के रूपमें नवमें रसका उल्लेख हमी में प्रभावित है।

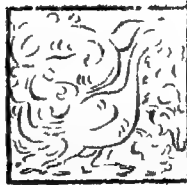
प्रशस्ति-काव्योंके क्षेत्रमें मनु ७३४ में शासन करने वाले चालुक्यराज पुलकेशी द्वितीयका रविकीर्ति द्वारा लिखित प्रशस्ति-काव्य काव्यकी कोटिका उत्तम उदाहरण है। इन्होंने कर्नाटदेवर कथा भी लिखी थी। इसका उल्लेख जयकीर्तिके 'छन्दोगासन' में पाया जाता है। इसी समय रविषेणने भी जैन रामायण के रूपमें पद्यचरित लिखा जो पूर्ववर्ती विमलसूरि लिखित 'पद्मचरित' पर आधारित है। जयसिंहनन्दिका

‘वरागचरित’ तथा परमेश्वर का ‘वागर्थसंग्रह’ भी अतुलनीय रचनाएँ हैं। इसी प्रकार अकलक, मल्लवादी, मिद्धसेन दिवाकर, गुणनन्दि, गुणाढ्य आदिने भी धर्म तथा साहित्यके ग्रंथोका निर्माण कर अपनी यशोध्वजा फहरायी।

संस्कृत काव्योंमें सर्वप्रथम द्विसप्तान-कोटिका काव्य कर्नाटकके धनजयने ही रचा जिन्होंने नाममाला नामक शब्दकोश भी बनाया। इन्हींके समकालीन श्रीवर्धदेव ने ‘चूडामणि’ काव्य भी लिखा।

राष्ट्रकूट युग भी जैनधर्मके सर्वधर्मके लिये महत्त्वपूर्ण सिद्ध हुआ। इस युगमें आगमग्रंथों पर बृहत् टीकाएँ लिखी गईं, पुराण लिखे गये। अवला, जयधवला, हरिवंशपुराण आदि इसी काल की रचनाएँ हैं। जिनसेनके आदिपुराण और पार्श्वभ्युदयको कौन भूल सकता है? ये अमोघवर्षके राज्यकालमें हुए हैं जिनकी ‘प्रश्नोत्तर-रत्नमालिका’ प्रसिद्ध है। इसी युगमें कातत्रव्याकरणके रचयिता कौमार, शाकटायनव्याकरणके रचयिता पाल्यकीर्ति और गणितसारसंग्रहके रचयिता महावीरचार्य भी हुए। उत्तरवर्ती गंगराज शिवमार के समयमें प्रसिद्ध तार्किक विद्यानन्द हुए जिन्होंने तत्त्वार्थश्लोकवार्तिकके समान अनेक ग्रंथोंकी रचना की। कर्नाटकमें आगे चलकर प्रभाचड और अनंतवीर्यके समान उत्कट जैन दार्शनिक हुए। यही राष्ट्रकूट-राज कृष्णराज तृतीयने पुष्पदन्त और मामदेवसूर्यका सवर्धन किया। मोमदेवने यशस्तिलकचम्पूके अतिरिक्त राजनीति-विषयक नीतिवाक्यामृत भी लिखा जा कौटिल्यके अर्थशास्त्रका सक्षिप्त रूप है। इसका इतालवी भाषामें अनुवाद किया गया है।

कर्नाटकक इतिहासको देखनेमें ऐसा प्रतीत होता है कि धाराके भोज और कर्नाटकके चालुक्यराजाओं में कवियोंके सम्बन्धके लिए प्रतिस्पर्धा रही हो। जयसिंह द्वितीयके शासन कालमें यशोधरचरित तथा मिद्धिविनिश्चयके रचयिता वादिराज निश्चय ही अत्यन्त प्रशसनीय आचार्य हुए हैं। इन्होंने चरित और स्तोत्रके अतिरिक्त ‘रूपसिद्धि’ नामक व्याकरण ग्रंथ भी लिखा है। बारहवीं सदीके जैन लेखकोंमें संगीत-समयसार के रचयिता पद्मदेव, गद्यचिन्तामणि के रचयिता वादीभ मिह तथा अलकारचिन्तामणि के रचयिता अजितसेनके नाम प्रमुख हैं। इन पर लेखकने विस्तृत अध्ययन कर टिप्पण लिखे हैं।





# Kannada and Jaināgama Sāhitya

*Prof M D Vasantharaj, Mysore University Mysore*

Whenever the subject of contribution of Jainas to Kannada is spoken of, usually the poetry aspect of the contribution is taken note of and the other aspects are ignored, if not unnoticed. The fact is, that by Jainas, contributions in Kannada have been ranked to the level of Prakṛta and Saṁskṛta.

Available evidences point out, that just as Prakṛta and Saṁskṛta languages, Kannada also was used for the cultivation of Jaināgama literature and again in time factor it is equally coextensive with that of Sanskrit, if not more. The History of the composition of Satkhandāgama and its commentaries reveals that Kannada was used along with Prakṛta with equal propensity. Unless there should be some strong reason or urge an adoption of Kannada in composing commentaries on revered Siddhanta work shall not have taken place. In this regard we are to take note of some of the factors related to the composition of Satkhandāgama. It is well known that the scheme of the composition of Satkhandāgama was planned and also was initiated by Puspadantācārya, who had definitely a regional affinity for Karnaṭaka, and in particular to the region around Banavāsī. It is here at Banavāsī that Puspadantācārya initiated the composition of Satkhandāgama which has been looked upon with great veneration being considered as the essence of the entire angaśruta.<sup>1</sup> In fact it shall not be out of tune if it should be said here that for Digambara Jainas Banavāsī is an Atiśayakṣetra being the 'Śrutappravartana Tirthasthāna'—The first commentary on this Siddhanta grantha Rāja was composed by Ācārya Kunda who is looked upon as one of saviours of the Jain Digambara sect. Next to his commentary, is by Śyāmakunda, commentary of the type of 'Paddhati' where in Kannada had its place in addition to Prakṛta and Saṁskṛta.<sup>2</sup> The commentary 'Cūḍāmaṇi' mentioned next to that of Śyāmakunda is by Tumbulūru Ācārya. This commentary on the first five Khandās of Satkhandāgama was of the extent of eighty four thousand granthas was composed in Karnaṭa Bhāṣā i.e., Kannada alone. In addition to this a Pañcikā type of commentary on the sixth Khandā is said to have been composed by this same Ācārya.<sup>3</sup> But the name of the language, in which this was composed, is not mentioned. Any how this statement appears as though it is a continuity of the preceding one and so even this commentary probably must have been composed in Kannada. Depending on the authenticity of the available traditional accounts it can be said confidently that the commentary 'Cūḍāmaṇi' happens to be the earliest independent literary composition in Kannada. The date of composition of this work cannot be later than 5th century A.D. as Samantabhadra whose date is decided to be the

later part of 5th century A D, is mentioned to be the next to that of Tumbutūru Ācārya. There must have been some kind of strong urge for the adoption of Kannada for composing the commentary on a work of Siddhānta or Āgama type, the grasp of which was limited to only a very few, and one such probable urge must have been there because of the need for easy and correct grasping of the Siddhānta by the Munis who came from Karnātaka area and were in good number in the Munisaṅgha. Any how those commentaries composed in Kannada have not come down to us and even then the authenticity of the tradition cannot be doubted because the authenticity of other statements of Śrutāvatāra has been proved beyond any doubt.

Since the day of the completion of Satkhaṇḍāgama an account of the history of its composition and of its commentaries as they were composed was handed down and this incidentally we have the account of the composition of 'Cūḍamāṇi' commentary in Kannada. With the exception of this traditional account we have nothing else as evidence to say whether, such of the commentaries or any other type of literary compositions were composed or not. But any how it shall not be irrational if we should say that works in Kannada used to be composed and they are lost just as many Sanskrit and Prakrit works, composed by such eminent Ācāryas Samantabhadra Swāmī and Pādalīpta Sūri, are lost.

In the field of Kāvya literature, the available earliest Kāvya are Jaina Kāvya. Just as Kālidāsa, Bhāravi, Māgha, Śrī Harsa are the well known and venerated names in Sanskrit literature, Pampa, Ranna, Ponna, Janna, Abhinava Pampa-Nāgacandra are the well known venerated names in the Kannada literature and it is needless to say that all the later are the names of Jaina Poets. Usually these poets have chosen Purāṇic story for the theme of their Kāvya and there in they have invariably incorporated the elements of Jaina metaphysics and ethics.

It appears that during the period of the rule of Śatavāhanas and of their feudatories and their successors, in the major part of Karnātaka, Prākṛta and Kannada had a place of estimation being favoured by the rulers and elites as well. But with the commencement of the rule of Kadambas of Brahmanical lineage Sanskrit could gain the favour of the rulers. More over it is at this same period that under the rule of the Guptas revival of Sanskrit took place and its sway extended through out the North India, and also South India could not remain free from its impact and influence. Thus with these favourable conditions Sanskrit gained supremacy and held its dominance upto 10th century A D in Karnataka.

Thus because of this domination of Sanskrit, Kannada had a severe set back with the result that no Kannada literary work of this period has survived to reach us. Not that literary activity was completely a blank, but that as said earlier no work of this period has survived to reach us. Any how available materials clearly point out that there was cultivation of Kannada literature throughout this period.

Tenth Century happens to be a golden period in the history of Kannada literature not only from the view point of highly elegant Kāvya's but also from the view point of the ascertaining of Kannada of its due place of honour in its homeland. Innumerable works pertaining to Jaina Āgama which are composed from 11th Century on words are lying in our Bhaṇḍārs. Some of them are independent—Original works and others are commentaries on Prākṛta and Saṁskṛta works. The study of these works is a desideratum, very often they reveal such facts which are very important and are not found in other sources of Prākṛta or Saṁskṛta.

In this regard independent-original works 'Śrāvakācāras' in good number are worth mentioning. In fact some of them had gained local popularity and influenced very much the lay man's life. These works in addition to the normal duties and vows of a Śrāvaka expound the importance and essentiality of Jina Pūjā and etc., which are not found in some of the well known works like Ratnakaraṇḍaka Śrāvakācāra. 'Suvicāra Carita' is one such work which appears to have been very popular. There are a good number of original independent works on other branches of Āgama literature such as on the theory of Karma, tattva, loka and etc., some of which are worthy of being brought to light.

There are innumerable works of the type of commentaries which are lying hidden and uncared for in the Bhaṇḍārs. Particularly commentaries or tīkā's on the works of such eminent Ācāryas as Kundakunda and others are very useful in many respects. If not the publication of all the works at least a descriptive catalogue pertaining to their works is very essential.

Writing of either the original independent works or of translation type of works is not 'A Past'. Many works with discussions, on modern lines, touching the subject of Āgama particularly pertaining to the field of Philosophy have been published. Translations of Ratnakaraṇḍaka Śrāvakācāra, Dravya Saṁgraha, Anyayoga Vyavachēdikā, Sāmaśya Sāra and many others have been published. This translation is not limited to the Sanskrit or Prakrit works alone.

Translations of the works in Hindi and other languages also have been published and one such work worth mentioning here, being very popular, is Pandit Kailasa-candra Śāstri's 'Jama Dharma'. Likewise it is very much necessary to have the selected Kannada works translated into Hindi and thus maintain good conduct between North and South.

#### References •

- 1 'Śrutāvatāra' of Indranandī Stzs 147
- 2 Ibid Stzn 162-164
- 3 Ibid Stzn 165-167

## कन्नड और जैनागम साहित्य

प्रो० एम-डी० वसन्तराज, मैसूर विश्वविद्यालय, मैसूर

जब भी कभी जैनोके कन्नड भाषाके विकासमे योगदानकी चर्चा होती है, तब प्रायः इसे काव्य या कविताके क्षेत्रमे प्रधानतः सीमित मान लिया जाता है। लेकिन सत्य यह है कि कन्नड भाषाके लिए जैनोका योगदान संस्कृत और प्राकृत भाषाके समकक्ष ही माना गया है।

संस्कृत और प्राकृतके समान कन्नड भाषाको भी जैनागम साहित्यके विकासके लिए प्रयुक्त किया गया है। षट्खंडागम और उसकी टोकाओके लिए कन्नडके उपयोगसे यह भलीभाँति ध्वनित होता है कि कन्नडमें कोई-न-कोई विशेषता है जिससे इसका उपयोग आगम साहित्य निर्माणके लिए किया गया। अग-श्रुतके सारभूत षट्खंडागमके रचयिता पुष्पदन्ताचार्य कन्नडवासी ही थे। यहाके वनवासी स्थानको हम श्रुत प्रवर्तनका अतिशय क्षेत्र मान सकते हैं। इसपर कुन्दकुन्द, श्यामकुन्द, तुवलुरु आचार्यने इसपर टीकाएँ लिखी हैं। तुवलुरु आचार्यने षट्खंडागमके पाँच खण्डों पर ८४००० गाथा-प्रमाण चूडामणि नामक कन्नड टीका लिखी है। इसके छोटे खण्डपर इन्होंने पचिका कोटिकी टीका भी सम्भवतः कन्नडमे लिखी। यह समन्तभद्रकी पूर्ववर्ती टीका है जो सम्भवतः पाचवी सदीमें लिखी गयी थी। इसके अतिरिक्त भी अन्य आगम टीकाएँ कन्नडमे लिखी गई, इस विषयमें अनुसंधानकी आवश्यकता है।

साहित्यके क्षेत्रमे भी पप, रत्न, पोन्न, जन्न, अभिनव पप—नागचन्द्रने कन्नड भाषामे अनेक काव्य लिखे हैं। इन कवियोने पौराणिक कथाओके माध्यमसे जैननीतिशास्त्र और अध्यात्मविद्याका भी वर्णन किया है। ऐसा पतीत होता है कि मातवाहन और उनके उत्तराधिकारियोके युगमे कर्नाटकमे संस्कृत और कन्नड दोनों भाषाओमे साहित्य लिखा गया। पर कदम्बोके युगमे संस्कृत लेखनकी प्रधानता रही। गुप्त साम्राज्यके प्राधान्यमे संस्कृतकी यह स्थिति दशवी शताब्दीके पूर्व तक कर्नाटकमे बनी रही। इसी कारण इस युगका कोई महत्वपूर्ण कन्नड साहित्य हमें उपलब्ध नहीं होता।

दसवी शताब्दी कन्नड साहित्यके निर्माणका स्वर्णयुग कही जा सकती है। इस समयके रचित अनेक जैनागम कन्नड ग्रन्थ भण्डारोमे प्राप्त होते हैं, जिनमे कुछ मौलिक हैं और कुछ टीका ग्रन्थ हैं। इस दिशामे श्रावकाचारोपर लिखित ग्रन्थ महत्वपूर्ण हैं। 'सुविचारचरित' इसी कोटिका एक उत्तम ग्रन्थ है। इसी प्रकार कर्म, तत्त्व, लोक आदि अनेक सैद्धान्तिक विषयोपर भी कन्नड ग्रन्थ लिखे गये। कुन्दकुन्दके ग्रन्थोपर कन्नडमे लिखे अनेक टीका ग्रन्थ भी भण्डारोमे पाये जाते हैं। यदि इनका प्रकाशन सम्भव न हो, तो भी वर्णनात्मक ग्रन्थ सूचीका प्रकाशन अत्यन्त आवश्यक है।

कन्नडमे जैनागम और साहित्य लेखनकी प्रक्रिया आज भी चालू है। रत्नकरण्डश्रावकाचार, द्रव्य-संग्रह, अनुयोगव्यवच्छेदिका, समयसार तथा अन्य संस्कृत-प्राकृत ग्रन्थोके कन्नड अनुवाद किये गये हैं। इस कोटिकी हिन्दी भाषाकी पुस्तके भी कन्नडमें अनूदित हुई हैं, जिनमे कैलासचन्द्र शास्त्रीकी जैनधर्म नामक पुस्तक प्रमुख है। उत्तर और दक्षिणके मध्य मास्कृतिक सेतुबन्धकी दृढ़ताके लिए यह आवश्यक है कि कन्नडके ग्रन्थोका भी हिन्दी भाषामे अनुवाद किया जाए।

## क्षत्रचूडामणिसूक्तयः

वादीभसिहसूरिकी सस्कृत गद्यपद्यमें समान गति थी । वे सुधावर्णी अप्रतिम सुधी थे । गद्यसारमें उनका गद्यचिन्तामणि प्रख्यात है । यहाँ उनके काव्यग्रन्थ क्षत्रचूडामणिके अमृत निस्पन्दबिन्दु परिवेष्टित हैं—

विषयामक्तचित्ताना गुण को वा न नश्यति ।

न वैदुष्य न मानुष्य नाभिजात्य न सत्यवाक् ॥

परस्परविरोधेन त्रिवर्गो यदि सेव्यते ।

अनर्गलमत सौख्यमपवर्गोऽप्यनुक्रमात् ॥

पुत्रमित्रकलत्रादी सत्यामपि च सपदि ।

आत्मीयापायशङ्का हि शङ्का प्राणमृता हृदि ॥

विपद परिहाराय शोक किं कल्पते नृणाम् ।

पावके नहि पात स्यादातपक्लेशशान्तये ॥

जीवितात्तु पराधीनाज्जीवाना भरण वरम् ।

मृगेन्द्रस्थ मृगेन्द्रत्व वितीर्णं केन कानने ।

कोऽहं कीदृग्गुण कृत्य किंप्राप्य किंनिमित्तक ।

इत्यूह प्रत्यहं नो चेदस्थाने हि मतिर्भवेत् ॥

धार्मिकाणा शरण्य हि धार्मिका एव नापरे ।

अहेर्नकुलवत्तेषा प्रकृत्यान्ये हि विद्विष ॥

गुरुद्रुहो न हि क्वापि विश्वाम्यो विश्वघातिन ।

अविम्यता गुरुद्रोहादन्यद्रोहात्कुतो भयम् ॥

यौवन मत्त्वमैश्वर्यमेकैकं च विकारवत् ।

समवायो न किं कुर्यादविकारोऽस्तु तैरपि ॥

दारिद्रादपर नास्ति जन्तूनामप्यन्तुदम् ।

अत्यक्त मरण प्राणै प्राणिना हि दरिद्रता ॥

गुणाधिक्यं च जीवानामाधेरेव हि कारणम् ।

नीचत्व नाम किं नु स्यादस्ति चेद्गुणरागिता ॥

उपकारोऽपि नीचानामपकाराय कल्पते ।

पन्नगेन पय पीत विषस्यैव हि वर्धनम् ॥

धर्मो नाम कृपामूलं सा तु जीवानुकम्पनम् ।

अशरण्यशरण्यत्वमतो धार्मिकलक्षणम् ॥

दैवतेनापि पूज्यन्ते धार्मिका किं पुन परै ।

अतो धर्मरता सन्तु शर्मणे स्पृहयालव ॥



**खण्ड ४ ::Section 4**

**इतिहास और पुरातत्व  
History & Archeology**

## जैन साहित्य सम्बर्द्धनमें राष्ट्रकूटयुगका योगदान

डॉ० ज्योतिप्रसाद जैन, लखनऊ

देश कालही राजनीतिक परिस्थिति पर तत्तद् सांस्कृतिक एवं साहित्यिक प्रगति एक बृहत बी सीमा तक निर्भर करती है। यदि क्रिया पर्याप्त विस्तृत भूखण्ड पर किसी एक शक्तिशाली राज्यसत्ताका सुव्यवस्थित शासन लगभग एक सौ वर्ष पयन्त भी निरन्तर चञ्चल रहता है, तो उसकी जनता सुख, शान्ति और समृद्धिका प्रभूत उपभोग करती है। ऐसी स्थितिमें धार्मिक भावनाओं सांस्कृतिक प्रयत्नियों और साहित्यिक एवं कलाके सृजनको भी विशेष प्रेरणा मिलती है। यदि शासनवर्ग नीतिपरायण, प्रबुद्ध, विद्यारमिक और कलाप्रेमी भी हुआ, तो सोनेमें सुगन्धकी उक्ति चरितार्थ होती है। सामान्यतया जैन साधारण भी राजन्यवर्ग तथा नेताओंका ही अनुसरण करते हैं। अब यदि शासकवर्ग किसी एक धर्म परम्परा या सम्प्रदायका ही विशेष अथवा एकान्त पक्षपाती हुआ, तब उसी परम्परामें सम्बन्धित साहित्यिक एवं कलाका विशेष उत्कर्ष होता है। किन्तु तब उदाहरण साहित्य एवं सर्व-वर्ग-समावेशी हुआ तो राज्यमें पचकित रूप में ही सांस्कृतिक परम्परामें अपने-आपने पाण्यत्ता एवं जयताओंके अनुसरण करने की कठिनी है और विभिन्न परम्पराओंके अनुयायियों परस्पर जादान-प्रदान सहयोग का सदभाव भी जाता रहता है। विवर्धित राष्ट्रके पतनोन्मुखी उत्कर्षमें यह गुणवत्ता कमिया होती है।

वही कारण है कि गुप्तकाल बादशाह मस्कृत साहित्य एवं कलाका स्वर्गयुग कहलाया, गुप्त-विहारके पालवर्गने बाह्य परम्परिका उत्कर्ष देखा गुजरातमें साठकियों (चोलुक्यों) के शासनकालमें श्वेताम्बर परम्परान्त जैन साहित्यिक सर्वश्रेष्ठ एवं सर्वाधिक भाग रहा गया, विजयनगरी परमारोंके साठवागें विपुल जैन तथा बादशाह साहित्यका सृजन हुआ और दक्षिणापथके राष्ट्रकूटयुगमें दिगम्बर-परम्परान्त विविध विषयक जैन साहित्यिक सर्वश्रेष्ठ बहुमूल्यक ग्रन्थोंका प्रणयन हुआ। जागे, मध्यकालमें भी विजयनगर और मुगल साम्राज्योंके स्वयंभू उनका कला और साहित्यके भी स्वर्गयुग रहे हैं। विश्वके प्रायः दशकें अतिहासमें यही तथ्य अतिशोचनी होता है।

यह एक सुखद संयोग रहा कि दक्षिणापथके जिस भूभागको केन्द्र बनाकर आठवों गती ई० स० राष्ट्रकूटोंका उत्थुदय हुआ, वही दूसरीमें पाचवीं गती पर्यन्त वनवासी (वैजयन्ती) के कटुम्भ तरंगोंका गन्ता बनी रही और उनके प्रायः भूभागमें ही कदम्बरेश शिवकोटिठे परमगुरु वाष्पिमन्तभक्त (ल० १००-१८५ ई०) जैसे दिग्गज दार्शनिक साहित्यकार का महान् प्रभावक दिग्म्वराचाय हुआ था। यों, उनके पूर्व भी, प्रथम गतब्दी ई० में ही भगवान् कुन्दकुन्द, पुष्पदेव, भूतबर्जि प्रभृति कई शीर्षस्थानीय आचार्यपुण्ड्र अपने व्यक्तित्व एवं कृतित्व द्वारा सम्पूर्ण दक्षिण भारतका भली-भाँति अनुप्राणित कर चुके थे। कदम्बरेश समसामयिक उदयमान आने वाले आचार्यके शक्तिशाली जिनमें गणरायकी सर्वोत्तम दान गणनरेश दुर्दिन तने गुरु आचार्य पूज्यपाद देवचन्द्र (४६४-५२४ ई०) थे। इसी प्रकार उक्त कदम्बरेश उत्तराधिकारी, वाष्पिमन्त

१ ज्योतिप्रसाद जैन, जोगोर्गेज आफ दि हिस्ट्री आफ् एन्डान्ट इण्डिया पृ० १४३-१५०।

२ वही, पृ० १०७-१०८।

३ वही, पृ० १५३-१५४।

पश्चिमी चालुक्य (५वीं—८वीं शती ई०) साम्राज्यकी अन्तिम तीसरी पीढ़ी का प्रमुख शासक भट्टकालदेव (८०-६४०-७२० ई०) थे।<sup>१</sup> इस बीच दक्षिण देशमें अन्य भी कई छोटे-बड़े जैन साहित्यकार हुए।

७२०-२५ ई० के लगभग राष्ट्रकूटोंकी लड़लूर शाखाके इन्द्र द्वितीयके पुत्र दन्तिदुर्ग खण्डाबलोके वैरमेने जो एक चालुक्य राजकुमारोंके उत्पन्न था, एलडर (एलारा) प्रदेशमें अपने पैर जमाये, ७३३ में स्वयं को स्वतन्त्र राजा घोषित किया, ७४० ई० में एलडरको विजित राजधानी बना लिया और ७५२ ई० में अन्तिम चालुक्य नरेश कीर्तिवर्मनको पृथक् पृथक् करके वह महाराजाधिराज बन गया।<sup>२</sup> उसके उत्तराधिकारी कृष्ण प्रथम यमनग (७५३-४३ ई०) ने राज्यकी सीमाओं और शक्तिका और अधिक विस्तार किया। उसने गगनरेश श्रीगुण मत्सरग 'शत्रुभयकर' के गुप्त विमलचन्द्राचार्यके प्रशिक्षण महान् तार्किक परवादिसूक्तों अपनी राजसभामें सम्मानित किया था। एलाराके विश्वप्रसिद्ध कलापूर्ण शैव एवं जैन गुह्यमन्दिरोंका उत्खनन भी इसी नरेशके समयमें प्रारम्भ हुआ। उसका ज्येष्ठ पुत्र गोविन्द द्वि (७७३-७९ ई०) अयोग्य था किन्तु अविष्ट पुत्र पुत्र शत्रुघ्न निम्पम बल्लभराय अवलम्ब्य (७७९-९३ ई०) बड़ा पराक्रमी, विजेता एवं विमानोक्त प्रश्रयदाता था। वस्तुतः राष्ट्रकूटोंने अपने पूर्ववर्ती, कदम्बों और चालुक्यों की ही सर्वश्रेष्ठसमभावो उदार नीतिका परिष्करण किया, फलस्वरूप उनके प्रथममें अनेक जनाचार्योंने भारती के मण्डारकी असंख्य ग्रन्थरत्नों, अञ्जित किया।

पञ्चस्तुपास्वामी इन्द्रमेनाचार्यके प्रशिक्षण और जार्जनन्दिराजके शिष्य, लक्ष्मीरक्षक श्लोक परिमाण शास्त्रज्ञ रत्नागता सर्वमेदान आगमिक टीकाकार स्वामी श्रीगण (७५०-७९० ई०) ने अपनी जन्मभूमि निम्पकूट (चिन्नाड) में विरागण एलाचार्यके मार्गदर्शन में सिद्धान्तोंका गहन अध्ययन करनेके उपरान्त, राष्ट्रकूट नरेश दन्तिदुर्गक शासन कालमें ही उसके राज्या के दम नातिदूर, नागिक दशके वाटग्रामपरमें अपना केन्द्र स्थापित कर दिया था, जहाँ वह निर्दोश होकर साहित्य-साधनामें जुट गये। इस ज्ञानपीठमें उन्होंने एक विशाल ग्रन्थालय बना लिया अनेक विद्वान शिष्योंका समुदाय प्राप्त कर लिया और उसे एक विश्वविद्यालयका रूप दे दिया जो लगभग दसवीं शताब्दी तक फलता-फूलता रहा। स्वामी वीरमनके शिष्योंमें प्रमुख थे—दशरथगुरु, विनयगण पटमभन, गुणरामेन, देवसेन और जिनसेन स्वामी और समकालीन दक्षिणात्य जैन साहित्यकारों एवं प्रभावशाली विमलचन्द्र, प्रभाचन्द्र, बृहदन्तद्वीर, परवादिसत्त, अनन्तकीर्ति, बुद्धरामगण, स्वामी विद्यानन्द विमान मूर्ति (पन्नाट्मणी), अप्रथम महाकाव्य रचयिता आदि प्रसिद्ध हैं।

ध्रुव शासनके प्रतापी पुत्र एवं उत्तराधिकारी गोविन्द तृतीय जगत्तग प्रभूतवर्ष (७९३-८१४ ई०) के समयमें साम्राज्यका विस्तार अनेक एवं जाति-धर्म और अर्थिक दृष्टि से तथा राजधानीके रूपमें मनोरम मान्यराट मङ्गलेश्वरीका निर्माण हुआ। उस समय स्वामी वीरमनके पराशर्य स्वामि जिनसेन व उनके सर्वपात्र तथा शपाल मणि एलाराचार्य, बृहदन्तगण विजयकीर्ति, अककीर्ति, कवि त्रिभुवन स्वयम्भू (स्वयंराट पत्र) आदि गन्तव्ये साहित्य-साधना में समप्रभावना की।

मार्कण्डेय तीर्थयात्री एवं अन्य जैन साधक-शास्त्रज्ञ-महाराजशण्ड-अतिशय-बल-वीरनागयण बल्लभराज आदि विद्वानोंका समुदाय प्रथम (८०५-८७६ ई०) तत्कालीन भारतवर्षके

१ वही, पृ० १७१-१८०।

२ राष्ट्रकूट इतिहास के विद्वानोंके अनुसार—एम्. एम्. आरतकर कृत राष्ट्रकूट राज एण्ड देयर टाइम्स तथा श्रोतिप्रसाद जन कृत नारतीय इतिहास, एक हिट द्वितीय भा०, पृ० २९२-३१०।



सर्वाधिक विस्तृत, शक्तिशाली एवं समृद्ध साम्राज्यका एकच्छत्र स्वामी था। देशमें सुख, शान्ति और सुव्यवस्था थी। उसके पूर्वज जैनधर्मके अनुयायी नहीं थे, किन्तु उसके प्रति पूर्णतः सहिष्णु और उसके अच्छे प्रश्रयदाता थे। अमोघवर्ष मुनिश्चित रूपमें जैनधर्मका अनुयायी था, स्वामी जिनमें उसके विद्यागुरु, धर्मगुरु एवं राजगुरु थे, राज्य परिवारके कई अन्य स्त्री-पुरुष सदस्य तथा वीर वकेयरस प्रभृति अनेक सामन्त सरदार जिनधर्म भक्त थे। साम्राज्यमें दजना जैन सांस्कृतिक सस्थान एवं ज्ञानकेन्द्र भली प्रकार फल-फूल रहे थे। इसी नरेशक शासन-कालमें स्वामी विद्यानन्दने अपन अन्तिम ग्रन्थ रच, कवि त्रिभुवन स्वयम्भूने अपने पिता महाकवि स्वयम्भूक महाकाव्योका संवद्धन-सम्पादन किया कथापानकारकके रचयिता उग्रादित्याचार्यने सम्राटकी प्रेरणा पर अपन ग्रन्थके परिशिष्टक रूपमें मास-निर्णय प्रकरण या हिताहिताध्याय रचा, महावीराचार्यने गणितसार-संग्रह आदि रच, शाकटायन पाल्यकीर्तिने शब्दानुशासन एवं उमकी स्त्रीपञ्च अमोघवृत्तिका प्रणयन किया, महाकवि अमरने महावीरचरित्र आदि कई पौराणिक चरित्र रचे और स्वामी जिनमेंने गुरूकी अधूरी टीका जयधवलको पूर्ण किया, पार्श्वभट्ट जसा अर्थात्तम काव्य रचा और महापराण का प्रारम्भ किया, जिसे उनके शिष्य गुणभद्राचार्यने आदिपराणक अवशिष्ट भाग तथा उत्तरपराणकी रचना करके पूर्ण किया। गुणभद्रकी अन्य कई रचनाएँ हैं वह 'नरान कृष्ण त्रितीया त्रिपुरा' भी थे। स्वयं सम्राट श्रेष्ठ विद्वान्, विविध भाषाविज्ञ, कवि और केयूर था। कविगणमात्र ही नहीं पद्मोत्तर रत्न-मालिका उसकी रचिया हैं। अन्य भी साहित्य प्रणयन उग यम हुआ तथा साहित्यप्रोगी दानन्द मनीषवर, नारायणन्द दत्तमेन कुमारमेन आदि अनेक प्रभावक जानाएँ हुए। मृदुमित्र विमान डॉ० राजकृष्ण गायल भण्डारकरके शब्दोंमें "राष्ट्रकूट नरेशोंमें अमोघवर्ष जो शर्मका गर्वगहान सरदाक था। यह आत्मन्य पत्नीत होती है कि उसने स्वयं जैनधर्म धारण कर लिया था।"

अमोघवर्षके पुत्र एवं उत्तराधिकारी कृष्ण द्वितीय शम्भुग अकालवर्ष (८७८-९१४ ई०) के गुण-भद्राचार्य का गुरु ही था, उनके शिष्य लोकगन हम्बच्चा मानी सिद्धान्त भट्टारक, परियकुडिके अशिष्ट नेमिभट्टारक, कोण्णतीर्थके चटगुडुभट्टारक व अनेक शिष्य मवनन्द, चान्दिकावाट व वीरमेन एवं कनकमेन मुनि आदि अनेक दिगम्बरगुरु साम्राज्यमें विचरत थे। रुन्दड एवं सरकृतमें साहित्यसृजन भी हुआ। कृष्ण द्वि०के पौत्र एवं उत्तराधिकारी उन्नत० (९१४-९२२ ई०) ने भी लोक भद्र आदि गणभद्रोका सम्मान किया, जिनालय निर्माण करवा, बमदियो आदिका पुष्कल दान दिया। उसके उपरान्त, अमोघवर्ष द्वि० (९२२-९२५ ई०) गोविन्द चतुर्थ (९२५-९३६ ई०) और अमोघवर्ष तृतीय त्रिगुण (९३६-९३९ ई०) क्रमशः राष्ट्रकूट सिंहासन पर बैठे, जो अपभ्रष्ट निबल एवं मावर्ण नरेश थे, किन्तु जनता के लिए राज्याध्यय पूर्ववत् बना रहा।

तदनन्तर, कृष्णराज त० अकालवर्ष (९३९-९६७ ई०) राष्ट्रकूट वंशका अन्तिम पट्टान सम्राट था जो बड़ा प्रतापी एवं उदार भी था और जिसने समग्रमें भी जितार्जन प्रसूत उत्कर्ष पाएँ किया तथा विपुत्र जैन साहित्य रचा गया। नन्न और भग्न जैसे जन महामन्त्री, भारभट्ट और राजमल्ल जैसे साम्राज्यक स्तम्भ जिनधर्म गगनरेज, और कशरी चालुक्य जैसे सामन्त, वार भातण्ड चामुण्डराय जैसे प्रसूत जैन सेनानी, महाकवि पुष्पदन्त, पम्प, समेदवसूरि, इन्द्रनन्दि, वीरनन्दि, कनकनन्दि, अजित सेनानाथ, नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्ती प्रभृति अनेक कवि, साहित्यकार एवं प्रभावक आचार्य उग यममें दक्षिण भारतमें हुए।

१ दि हिस्ट्री आफ डेन-अमोघवर्ष व उसके सामन्त वीर वकेय आदि की विस्तृत जानकारीके लिए, देखिए ज्योतिप्रसाद जैन कृत "प्रमुख जैन ऐतिहासिक पुष्प और महिलायें" पृ० १०१-१०६।

कृष्ण तृ० के पश्चात् राष्ट्रकूट सत्तिका ह्याम द्रुतवेगसे प्रारम्भ हो गया, जिसका निवारण करनेमें उसके उत्ताधिकारी खोट्टिंग नित्यवर्ष (९६५-७२ ई०) कर्क द्वि० (९७२-७३ ई०) और इन्द्र चतुर्थ (९७३-८० ई०) सर्वथा असमर्थ रहे। मन् ०७० में गीयक परम्परा ने राजधानी मान्यखेटको जी भरकर लूटा और उसके दो वर्षके भीतर ही नेलपदव ता दुयने राष्ट्रकूटकी सत्ता हस्तगत करके कल्याणिके पश्चिमी चालुक्य साम्राज्यकी नींव रख दी। वीर राष्ट्र चतुर्थ ७-८ वर्ष अपने राज्यक लिए भीषण सघर्ष, एवं यद्ध करता रहा। अतः वह समारमे विरक्त हो गया और १०० ई० में उसने मल्लेखनापूर्वक देहत्याग कर दिया। इसमें एक वर्ष पूरा ही ९८१ ई० में श्रवणबेलगोली की विन्ध्यगिरि पर विश्वविश्रुत गोम्मटेश बाहुबलिकी महाकाय प्रतिमा प्रतिष्ठित हो चुकी थी।

इस प्रकार लगभग अर्द्ध शताब्दी व्यापी राष्ट्रकूट युगमें जैनधर्म दक्षिणापथका सर्वप्रधान धर्म था, साम्राज्यकी लगभग दो तिहाई जनता कई सम्राट अनेक राजपुरुष, रनिया राजकुमार राजकुमारियाँ, अधीनस्थ राजे, सागन्त सरदार, सेठ-महाजन, शिल्पी-कर्मकार, सभी वर्गों एवं वर्णोंमें जिनधर्मकी प्रवृत्ति थी। लोकशिक्षा भी जैन गुरुओं जैन वगिदरों एवं विद्यापीठोंके माध्यमसे संचालित थी। विभिन्न धर्मोंमें पारस्परिक मदभावना थी। अपने इस उत्कर्षकालमें जैन संस्कृतिन भारतीय संस्कृतिवा सवतोमर्गका विकास किया जन साहित्यकारोंने मनोरम कलाकृतियोंमें देशको अंकित किया और जन कवियों एवं साहित्यकारोंने भारतीय भण्डारको मह्य ग्रन्थरत्नोम भरा।

राष्ट्रकूट नरेशोकी प्रशस्त्रायामें ७० त राष्ट्रकूट युगमें लगभग एक सौ जैन ग्रन्थकारों द्वारा जो प्रायः गद्य ही दिगम्बर आश्रमासे सम्बन्धित रहे, लगभग दो सौ ग्रन्थरत्नोंके रचने जानेका पता चलता है। इन रचनाओंमें लगभग ११० संस्कृत, ३९ प्राकृत, २० कन्नड, १५ अपभ्रंश और ६ तमिल भाषाकी है। धवल-जयधवल जमी अतिविशालकाय आगामिक टीकाओंके अतिरिक्त, मैदान्तिक तात्त्विक, आध्यात्मिक, दार्शनिक नैयायिक, तार्किक, पौराणिक कथा साहित्य, आचारशास्त्र, भक्तिस्तोत्रादि, मन्त्रशास्त्र इत्यादि जैन धार्मिक साहित्यक द्रव्यानुयोग-करणानुयोग-चरणानुयोग-प्रथमानुयोग, चारों ही अनुयोगोंसे प्रायः सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण तथा बहुधा आश्रित साहित्यका सर्जन हुआ। हमारे अतिरिक्त, व्याकरण, कोश, नन्द अकार, गणित, ज्योतिष, आयुर्वेद, चिकित्साशास्त्र पाणिनिज्ञान, राजनीति आदि ज्ञान-विज्ञान विषय महत्त्वपूर्ण ग्रन्थोंका भी प्रणयन हुआ। इस अदभुत साहित्यिक उपलब्धिका श्रेय अतः शकालकी अनेक परिस्थितियोंको ही है।

इसी युगमें अन्यत्र, राष्ट्रकूट साम्राज्यके बाहर, राजस्थान आदिमें भी आचार्य मिद्धमेन (भाष्यकार) हरिभासूर, शिवभक्तगणी, उद्योतनसूर, जयमहसूर, जीलाचार्य, शिलाकदव मिद्धपि विजयमिहसूर, महेश्वरसूर शोभक ननपाल जैसे लगभग एक दर्जन श्वेताम्बरान्धरों भी विपुल एवं महत्त्वपूर्ण साहित्यकी शक्ति एवं प्राकृतम रचना की। किन्तु उनके कृतित्वमें राष्ट्रकूटोका कोई योगदान प्रतीत नहीं होता।

विभिन्न स्रोतोंसे ज्ञात राष्ट्रकूट युगक पूर्वार्धक ग्रन्थकारों तथा उनकी ज्ञात रचनाओंकी एक सूची नीचे गान्गीमें दी जा रही है। सूचीगत कई रचनायें ऐसी भी हैं जो अधुना अनुपलब्ध हैं, कुछ एकके विषयमें अनिश्चित्य भी हो सकता है। ग्रन्थकारके नामके सामने कोष्ठकमें उसका निश्चित या अनुमानित समय स्वी सन् दिया है, रचनाके सामने भाषा (म-संस्कृत, प्रा०-प्राकृत, अप-अपभ्रंश, क-कन्नड,

त—तमिल) का सूचन है, जहाँ सम्भव हुआ, ग्रन्थ परिभाषा (श्लोक सख्या) का संकेत कर दिया गया है । यदि किसी ग्रन्थकी रचनातिथि सुनिश्चित ज्ञात ह, तो वह भी विक्रम-सम्बत् (वि० स०) या शकसम्बत् (शक) में दी गई है ल अक्षर लगभगका सूचक है ।

## सारणी—राष्ट्रकूटयुगके जैन ग्रन्थकार और उनके ग्रन्थ

वहद् अनन्तवीर्य (ल० ७२५ ई०)—

भवनन्दि

यादि सिंह (ल० ७२५-७५० ई०)

अज्ञात

वीरसेन स्वामी (ल० ७२५-७९०)

प्रभाचन्द्रकवि (ल० ७१० ई०)

मगधचन्द्र

अनन्तकीर्ति प्र०

मारुतदेव

उन्मन्नन्दि योगी

परवादिसाल (ल० ७७०-८००)

कुमारसेन

विद्यानन्द स्वामी (ल० ७७५-८२५ ई०)

दशरथगुरु (ल० ७७५-८३५ ई०)

उद्गादित्याचार्य

शिवमार संगीत गगनरेश (७७७-८०० ई०)

स्वयम्भूमहाकवि (ल० ७८०-७९६)

अकलकके सर्वप्रथम टीकाकार

गम्भवतया सिद्धिविनिश्चयकी टीका (स०)

नन्मूल (त० व्याकरण)

जाप्तमीमामालकार (स०) प्रमाणनीका (स०)

तर्कदीपिका (स०) वर्द्धमानपुराण (स०)

षट्खण्डागम सिद्धान्तकी अवला टीका (प्रा० स० ७२०००)

(सि० स० ८३८-७८९ ई०), कमायपाहुडकी जयधवल टीका

(प्रा० स०, १००००, अपूर्ण) महाश्वल (महाबन्ध) (प्रा०,

४००००) (स०) सिद्धभूषण (स० गणित विषयक),

तिलोयपण्णत्तिका सप्कार (सम्पादन)

चन्द्रोदय काव्य (स०)

अकलकके ग्रन्थकी टीका (?)

प्रामाण्य भग (स०)

अपभ्रंश काव्य (?)

छेदपिण्ड—प्रायश्चित्तशास्त्र (प्रा०, ३३३)

सर्गकीर्तिके न्यायविन्दुकी धर्मोत्तरकृत टीकाका टिप्पण (स०)

वैद्यक शास्त्र (स०), कर्मप्राभूत (स०) विद्यानन्दकी अष्ट-

सहस्रीमें योगदान ।

तत्त्वर्थश्लोकवार्तिक, अष्टसहस्री, युक्त्यानुशासनालकार,

विद्यानन्द महोदय, आप्तपरीक्षा, प्रमाणपरीक्षा, पत्रपरीक्षा,

तर्कपरीक्षा, सत्यशासनपरीक्षा नयविवरणम्, प्रमाणमीमासा,

प्रमाणनिर्णय, श्रीपुरपाश्वनाथस्तोत्र (सब स०), अन्तिमके

अतिरिक्त सब दार्शनिक, प्रथम तीन टीकायें हैं, शेष

मीलिक हैं ।

कायचिकित्सा (स०)

कल्याणकारक (स०, ५०००, वैद्यक) हिताहिताध्याय (स०,

मासनिराकरण प्रकरण ) ।

गजशास्त्र या हस्त्यायुर्वेद, गजाष्टक, शिवमारत—तीनों क०

पउमचरित या रामायण (१२०००), रिदुनेमिचरित या

हरिवंशपुण्य, पचमी चरियउ, (नागकुमारचरित), स्वयम्भू-

छन्द (सब—अप०)

जिनसेनसूरि पुन्नाट—(७८३ ई०)  
जिनसेन स्वामि (ल० ७९०-८५०)

श्रीधराचार्य (७९९ ई०)

श्रीपाल (ल० ८०० ई०)

हेलाचार्य ,,

कोट्याचार्य ,,

पेराशिरियर ,,

मुष्नेय्यार अरैयनार (ल० ८०० ई०)

इन्द्रनन्दि ,,

आर्यदेव ,,

कन्नमय्य ,,

पदमसेन ,,

त्रिभुवन स्वयम् (ल० ८००-८२०)

अनन्तवीर्य (रविभद्रगिण्य) (ल० ८००-८४०)

अमोघवर्ष नृपतुंग (८१५-७६ ई०)

गुणनन्दि (ल० ८२५-५० ई०)

चन्द्रकीर्ति ,,

अनन्तकीर्ति (ल० ८५० ई०)

देवसेन (वीरसेन शिष्य) (ल० ८५० ई०)

विजया (वकेय पत्नी) ,,

महावीराचार्य (ल० ८५०-७५ ई०)

शाकटायन पाल्यकीर्ति ,,

गुणभद्राचार्य (ल० ८५०-८५ है०)

वीरपण्डित (वीराचार्य) ,,

असगकवि (८५३ ई०)

कौमारसेन (८७१ ई०)

सिहसूरि मुनि (ल० ८७५ ई०)

गुणवर्म (८८६-९१३ ई०)

लोकसेन (८९८ ई०)

हरिवंशपुराण (स०, १०००० शक ७०५)

जयधवलटीका (प्रा० स० शेष, ४०००० शक ७५९),  
लोकांनुयोग (स०), पार्श्वाम्युदयकाव्य (स०), आदिपुराण  
(स०, १०३८०) अपूर्ण ।

ज्योतिर्ज्ञानविधि (स०), गाणितसार (स०)

जयधवलका सपालन-सम्पादन

ज्वालनीकल्प (प्रा०)

वटडागढने (वृहत् आराधनाकथा (क०)

तोलकापियम व्याकरणकी टीका (त०)

पलमोलि (त०) सूक्तिसंग्रह

महिता (प्रा०), पूजाविधि (प्रा०)

राद्धान्त (स०)

मालतिमाधवकाव्य (क०)

पाश्वचरित्र (स०)

स्वयम्भूक् काव्योका सम्बर्द्धन-सम्पादन

मिद्धिविनिश्चयटीका (स०), प्रमाणमग्नह टीका (स०)

प्रश्नोत्तररत्नमालिका (स०), कविराजमार्ग (क०)

जैनेन्द्रका शब्दार्णव सूत्रपाठ (स०)

श्रुतविन्दु (स०)

वृहत्सर्वज्ञमिद्धि, (धर्मसिद्धि), जीवसिद्धि, प्रमाणनिर्णय, (सब स०)

वर्मसंग्रह (प्रा०)

काव्य (स० ?)

गाणितसारसंग्रह क्षेत्रगणित, ज्योतिषपटल, छतौमुपूर्वा प्रति-  
उत्तर प्रतिमह, (सब स०) ।

शब्दानुशासन, स्वपञ्ज, अमोघवृत्तिसहित, स्त्रीमुक्तिप्रकरण—  
(सब स०)

जिनसेनीय आदिपुराणका शेष भाग, उत्तर पुराण, जिनदत्त-  
चरित, आत्मानुशासन, (सब स०)

प्रतिष्ठापाठ (स०) अकुनदीपक (स०)

वर्द्धमान या सन्मतिचरित (स०, वि० स० ९१०), शान्ति-  
पुराण (स०), चन्द्रप्रभपुराण (स०) आदि, कई कन्नडग्रन्थ  
भी बताये जाते हैं ।

अर्हत्तत्प्रतिष्ठासार (स०)

वटाराधनकथाकोश (प्रा०, ४०००)

हरिवंश या नेमिनाथपुराण (क०), शूद्रकपद्य (क०)

गुणभद्रीय महापुराणका सम्पादन-विमोचन (पूरक ८२०)

भरत सेन (ल० ९०० ई०)

पद्मनन्दमुनि ,,

दिनकरसेन ,,

गोविन्दकवि ,,

सेतुकवि ,,

कुन्दकुन्दमणि ,,

वप्पनन्दि ,,

जयराम ,,

अमितगति वीतराम (ल० ९०० ई०)

अज्ञात

हरिचन्द्रकवि ,,

अमृतचन्द्राचार्य (ल० ९०५-९४० ई०)

अभयनन्दि (९०५-९४० ई०)

हरिपेण (९३२ ई०)

इन्द्रनन्दि योगीन्द्र (९३९ ई०)

पप (आदिपप) (९४१ ई०)

श्रीचन्द्रमुनि (९४१-८६६ ई०)

श्रीचन्द्रमुनि (९४१-८६ ई०)

सोमदेवसूरि (९४५-९७५ ई०)

देवेन्द्र (ल० ९५० ई०)

माडल्ल धवल ,,

शुभचक्र ,,

जयनन्दि ,,

वसुनन्दियोगी (ल० ९५० ई०)

वीरनन्दि आचार्य ,,

कनकनन्दि ,,

काव्य ग्रन्थ स०) (?)

धम्मरसायणम् (प्रा०, १९३) चरणसार (प्रा०)

कन्दर्पचरित्र (स०)

कथारत्नसमुद्र (क० ?)

पउमचरित (अप०)

सुलोयणाचरित (प्रा०), वैद्यगाथा (प्रा०, ४०००)

वृषभनाथपुराण (स०)

धर्मपरीक्षा (प्रा०)

योगमार प्राभृत (स०)

अकलक चरित (स०)

धर्मशर्माम्युदय (स०), जीवन्धरचम्पू (स०)

समयसाग्री आत्मख्याति टीका तथा कलश, प्रवचनसार की तत्त्वदीपिका टीका, पचास्तिकाय टीका, तत्वाथसार, पुरुषार्थ-मिद्धद्युपाय, (सब स०) ढाढसीगाथा (प्रा०), श्रावकाचार (प्रा०)

जैनेन्द्रकी महावृत्ति-मूल सूत्रपाठ पर (स०, १२०००)

बृहत्कथाकोश (स०, १५७ कथाएँ) वि० स० ९८९

ज्वालामालिनीकल्प (स०, शक ८६१), वज्रपजराधना (स०), श्रुतावतारकथा (स०)

आदिपुराण चम्पू (क०, शक ८६३) विक्रमार्जुनविजय या पपभारत (क०)

विक्रमार्जुनविजय या पपभारत (क०)

प्राकृत कथाकौमुदी (प्रा०)

यशस्तिलकचम्पू (स०, शक ८८८२), उपासकाध्ययन (स०), पार्श्वनाथचरित्र, अध्यात्मतरंगिणी या योगप्रदीप, योगमार्ग, ध्यानपद्धति, (८०) स्याद्वादोपनिषद्, युक्तिचिन्तामणि, न्याय-विनिश्चयटीका, पणवतिप्रकरण, नीतिवाक्यामृत, त्रिवर्ग-महेन्द्र-मातलि मजल्प, सुभाषितसंग्रह, (सब स०) ।

योगीन्द्रगाथा (प्रा०, २०५)

द्रव्यस्वभावप्रकाश नयचक्र (प्रा०, ४२३)

षड्दशन प्रमाण-प्रमेयानुप्रवेश (स०)

मूलाराधना टिप्पण (स०)

तत्त्वविचार (प्रा०, ९५)

चन्द्रप्रभाचरित्र काव्य (स०)

मत्वस्थान (विस्तर मत्वत्रिभगी या विशेष सत्ता त्रिभगी (प्रा०, ४१), कर्मप्रकृति (प्रा०, ३७), पञ्चपरुषणा (प्रा०, ३७)

वृषभनन्द (ल० ९५०-७५ ई०)	कर्मप्रकृति (प्रा०), कर्मस्तवन (स०), कर्मस्वरूप वर्णन (४)
गुणभद्र "	गुणभद्रसहिता (स०)
सिद्धसेन "	नीतिसारपुराण (स०, १५६३०)
सिंहनन्द "	अनुप्रेक्षा कथा (अप०) आत्मसम्बोधन (प्रा०)
वीरभद्र (६५२ ई०)	आराधना पताका (प्र० ९९०, वि० स० १००८)
नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्ती (९५५-८५ ई०)	गोम्पटसार जीवकाण्ड (७३३), कर्मकाण्ड (९७२), लब्धिस त्रिलोकसार, कर्मप्रकृति, आस्रवत्रिभगी, उदम्यत्रिभगी, भ त्रिभगी, प्रकृतिसमुत्कीर्तन, पंचससार, (सब-प्रा०)
चामुण्डराय वीरमार्तण्ड "	गोम्पटसारकी वीरभार्तण्डी टीका (क०), त्रिषष्टिल महापुराण या चामुण्डरायपुराण (क०), चारित्रसार (स भावनासारसंग्रह (स०)
पुष्पदन्त महाकवि (९५९-७८ ई०)	निसट्टिमहापुगिणालकारु-महापुराण (अप०, २००० णायकुमारचरिउ (अप०), जसहरचरिउ (अप०), कथामक (अप०), कोशग्रन्थ (?), शिवमहिम्नस्तोत्र (म०)
पोन्न (९६०-९० ई०)	शान्तिनाथपुराण (क०) जिनाक्षरमाले (क०)
रन्न (९६०-९५ ई०)	अजितनाथपुगण या पुगणतिलक (क०), माहमभीमकि या गरायुद्ध (क०)
चाणिक्यनन्द महार्पाडित (९६५-१००० ई०)	परीक्षामुखसूचम् (स०)
जयदेव (९६८ ई०)	नागकुमारकथा, उन्दशास्त्र, चन्द्रलोकारुकार (१६२, सब स० ।
धनपाल धक्कडु (ल० ९७० ई०)	भविष्यत्तकहा (अप०)
वीरनन्द (ल० ९७५ ई०)	मुकुमालचरित्र (प्रा०)
मत्तिसागर "	विलानुवाद मन्त्रशास्त्र (स०)
भूपालकवि गोन्लाचार्य (ल० ९७५ ई०)	भूपालचतुर्विंशतिस्तोत्र (म०)
सिद्धसेन मुनि "	चौबीस (तीथकर) ठाणा (प्रा०)
भावसेन श्रैविश्र "	शाकटायन शब्दानुशासनकी टीका, कातन्त्ररूपमाला या कातन् लघुवृत्ति (३०००), विव्वतत्त्व प्रकाश, प्रमाप्रमेय—सब २
माधवचन्द्र रेविव (ल० ९७५-१००० ई०)	त्रिलाकसारकी टीका (म०), क्षपणामाग (स०)
नागवर्म "	रुणटिह कादम्बरी नागवर्मनिघण्टु या अभिधानरत्नमा भाषाभूषण उन्दाम्बुधि (शक ९१२), (सब क०)
कणिभेदय्याग "	गलार्ति (त०, नीतिकाव्य), निषैपालेनूरैम्बुतु (त०, शृगारका यापगलकारिकै-वृत्तिसहित उन्दशास्त्र (त०)
अमृतसागर "	

## बिहारमें जैनधर्म

डा० उपेन्द्र ठाकुर, बोधगया

यह ठीक ही कहा गया है कि जैनधर्म कभी किसी सकुचित दृष्टिका शिकार नहीं बना और उसका दृष्टिकोणशब्दके सही अर्थमें उदार और उदात्त रहा है। साथ ही, जैनियोने देशके किसी एक भाग तक ही अपने कार्यकलापोको सीमित नहीं रखा, प्रायः देशके प्रत्येक कोनेमें वे फैले हुए हैं। उनके अतिम तीर्थकर यदि उत्तर बिहार (विदेह अथवा मिथिला) में उत्पन्न हुए थे, तो उन्हें मगध (दक्षिण बिहार) में निर्वाण प्राप्त हुआ, जो मुख्यतया उनका कार्यक्षेत्र भी रहा था। उनके पहले पार्श्वनाथ यद्यपि वाराणसीमें उत्पन्न हुए थे फिर भी तपस्या करने वह मगधके सम्मेद शिखर (पार्श्वनाथ पर्वत) पर ही आये। उनसे भी पूर्वके तीर्थकर नेमिनाथने भारतके पश्चिमी क्षेत्र काठियावाड़को अपनी तपस्या, उपदेश एवं निर्वाणका क्षेत्र बनाया था। प्रथम तीर्थकर आदिनाथने अयोध्यामें जन्म लेकर भी कैलाश पर्वत पर तपस्या की। तात्पर्य यह है कि उत्तरमें हिमालयसे लेकर पूर्वमें मगध और पश्चिममें काठियावाड़ तक इन जैन मुनियो एवं आचार्योंका कार्यक्षेत्र था जो इनकी निरन्तर साधना एवं निर्वाणसे दिगदिगन्तमें मुखर हो चुका था

[ १ ]

बौद्धोंकी भाँति जैनधर्मके इतिहासमें भी बिहारकी एक महत्वपूर्ण भूमिका रही है। अन्य क्षेत्रोंकी अपेक्षा बौद्ध धर्म तथा जैनधर्मके विकास एवं प्रचारमें बिहारका अधिक योगदान रहा है। भगवान् महावीरका जन्म वैशालीमें हुआ था जहाँ उन्होंने बाल्यावस्था तथा जीवनका प्रारम्भिक समय व्यतीत किया था। इस तरह वैशालीकी महत्ता जैनियोंके लिए वही है जो मारनाथ तथा अन्य बौद्ध स्थानोंको चीन, बर्मा तथा अन्य बौद्ध देशोंके लिए है। किन्तु, सबसे दुःखद बात तो यह है कि ब्राह्मण-ग्रन्थोंमें वैशाली एवं उससे सभी कार्यकलापोकी घोर उपेक्षा की गयी है। ७ वी सदीमें जब ह्वेनसांगने इस भूभागकी यात्रा की तो एक आर हिंदू देवी-देवताओंके मन्दिर मिले, वही दूसरी ओर अधिकांश बौद्ध-बिहारके मात्र भग्नावशेष। कुछ जैन मंदिर अवश्य थे जहाँ काफी सख्यामें निरग्रन्थ मुनि वास कर रहे थे। किन्तु, पटना जिला-स्थित पावापुरी (जहाँ महावीरको निर्वाण प्राप्त हुआ था) तथा चम्पापुरी (भागलपुर) की भाँति जैनियोंकी दृष्टिमें भी इस स्थानका वह महत्त्व अभी हाल तक नहीं था और न ही इस भूभागमें किसीने जैन अवशेषोंकी खोजका प्रयास किया। कुछ वर्ष पूर्व इस ओर विद्वानोंका ध्यान आकर्षित हुआ है जिसके फलस्वरूप एक-बार नये गिरेसे इसके सम्बन्धमें गवेषणा-कार्य प्रारम्भ हुए हैं।<sup>१</sup>

भगवान् महावीरके पिता वैशालीके नागरिक थे और माता विदेह अथवा मिथिलाकी कन्या। महावीरके ओजस्वी व्यक्तित्व एवं उपदेशोंके फलस्वरूप वैशाली उस समय जैनमतका सर्वाधिक महत्वपूर्ण केन्द्र बन गयी थी जहाँ देशके कोने-कोनेसे श्रमणमुनि आकर साधना करते थे। बारहवें तीर्थकर वसुपूज्यको चम्पापुर (भागलपुर) में निर्वाण प्राप्त हुआ था और इक्कीसवें तीर्थकर नेमिनाथका जन्म मिथिलामें ही हुआ था। स्वयं महावीरने भी वैशालीमें बारह तथा मिथिलामें ६ वर्षाऋतुएँ बितायी थी।

१ विस्तृत विवरणके लिये देखिये लेखककी पुस्तक "स्टडीज इन जैनजन्म एण्ड बुद्धिजन्म इन मिथिला", अध्याय ३।

जैन ग्रन्थों एवं तत्कालीन अन्य साक्ष्यों के आधार पर यह स्पष्ट है कि अंग (भागलपुर), मगध, बज्जि, लिच्छवि क्षेत्र (जिसमें विदेह भी सम्मिलित था) तथा काशी-कोशल साम्राज्य महावीर के कार्य-क्षेत्र थे जहाँ निर्यन्त्र अनुयायी भगवान् के उपदेशों के प्रचार-प्रसार में लगे थे। बौद्ध-ग्रन्थों में ज्ञात होता है कि राजगीर, नालन्दा, वैशाली, पावापुरी तथा सावत्थी (श्रावस्ती) में ही महावीर तथा उनके अनुयायियों की धार्मिक गतिविधि अधिकांशतः सीमित थी और लिच्छवियों तथा विदेह-निवासियों का एक बहुत बड़ा समूह उनका कट्टर अनुयायी बन चुका था। उनके कुछ समर्थकों का तो तत्कालीन समाज में बहुत महत्वपूर्ण स्थान था जैसे लिच्छवि सेनाध्यक्ष सिंह अथवा सिंह, सच्चक<sup>२</sup> आदिका। तात्पर्य यह कि अपने युग में वैशाली तथा विदेह में समाज के सभी वर्गों—छोटे अथवा बड़े—पर उनका अद्भुत प्रभाव था जिसके फलस्वरूप जैन 'आर्य देशों' में मिला अथवा विदेह की भी गणना होती थी। इस प्रकार भारतीय संस्कृतिके उस काल में ही वैशाली और विदेह को धर्म तथा दर्शन के क्षेत्र में पर्याप्त ख्याति प्राप्त हो चुकी थी और वहाँ के धर्मोपदेशक भगवान् मनावीर द्वारा निर्दिष्ट धर्म-मार्ग पर चलने के फलस्वरूप बौद्ध धर्म के अभ्युदय के पूर्व ही समस्त देश में अपना एक विशेष स्थान बना चुके थे।

[ २ ]

अधिकांश विद्वानों का ऐसा मत है कि बौद्ध धर्म की भाँति जैन मत भी ब्राह्मण धर्म के विरुद्ध प्रतिक्रिया एवं अमनोपका परिणाम था, किन्तु तत्कालीन साक्ष्यों का अनुशीलन करने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि सामान्यतः ब्राह्मण दार्शनिक जैनियों अथवा जैनमत से उतनी ईर्ष्या नहीं रखते थे जितनी बौद्धों से। यह सही है कि जैन धर्म तथा दर्शन का जो वर्तमान स्वरूप है उसके स्रष्टा एवं प्रवर्तक भगवान् महावीर थे, किन्तु यह मत उनके अभ्युदय के पूर्व भी मौजूद था और उनसे पहले २३ तीर्थंकर हो चुके थे। ब्राह्मण दार्शनिक इन तीर्थंकरों के उपदेशों से परिचित थे और बहुधा आपस में उन लोगों में विचारों का आदान-प्रदान भी होता रहता था। इसलिये, शब्द के वास्तविक अर्थ में यह नहीं कहा जा सकता कि जैनमत ब्राह्मण धर्म के विरुद्ध एक विद्रोह के रूप में पृष्ठित एवं पल्लवित हुआ। जैनमत का बीजारोपण तो बहुत पहले ही हो चुका था, किन्तु महावीर के अभ्युदय के बाद इसका पर्याप्त विकास हुआ। यह सही है कि ब्राह्मण दार्शनिकों ने जैन मिथ्यान्तों की आलोचना की किन्तु उस उग्रता एवं कटुता से नहीं जो उनके द्वारा की गयी बौद्धमत की आलोचना में लक्षित होती है। साथ ही महावीर ने भी वेदों की मत्ता की आलोचना अवश्य की थी किन्तु उस रूप में नहीं जिस तरह बुद्ध ने की थी। तात्पर्य यह है कि बौद्धों ने धर्म के नाम पर जो आक्रामक नीति अपनायी थी, जैनी उससे अलग रहे। वास्तविकता तो यह है कि 'त्रिवर्ण'—ब्राह्मण, क्षत्रिय तथा वश्य—को मान्यता प्रदान कर महावीर ने अपराध रूप से समाज में परम्परागत जाति-व्यवस्था को स्वीकार कर ब्राह्मण दार्शनिकों की वागधारा को कुठित कर दिया था।

महावीर एवं बुद्ध के समय समस्त उत्तर भारत में एक ही तरह की आर्थिक-धार्मिक स्थिति थी। जाति-व्यवस्था एवं तज्जन्य कुरीतियों से तत्कालीन समाज ग्रस्त था। पुरोहितवाद समाज के ढाँचे को खोखला किये जा रहा था। अपने को 'भूदव' कहने वाले ब्राह्मण पुरोहित धर्म के नाम पर समाज के निर्यन्त्र वर्ग को तबाह किये हुये थे। धर्म के क्षेत्र में कुरीतियाँ इस हद तक बढ़ गयी थी कि जनक तथा याज्ञवल्क्य—जैसे ऋषियों को भी इसके विरुद्ध आवाज उठानी पड़ी जो उपनिषद् ग्रन्थों से स्पष्ट है। समाज के अधिकांश वर्ग इससे त्राण पाने के लिये किसी नये मार्ग की प्रतीक्षा कर रहे थे और ठीक ऐसे ही समय मानवता की दो

१ विनयपिटक।

२ मज्झिमनिकाय।



अमर विभूतियों—महावीर और बुद्ध—का भारतीय रंगमंच पर आविर्भाव हुआ, और यह स्वाभाविक ही था कि पुरोहितवादसे त्रस्त जनसाधारण इनकी ओर आकर्षित हो और इनके बताये मार्गों पर उत्साहपूर्वक चले। इस मौकेसे लाभ उठाकर महावीरने कुछ सशोधनोंके साथ पार्श्वके धर्मको लोगोके समक्ष रखा जो अल्पकालमे ही अपने 'समानता एवं अहिंसाके सिद्धान्तों' के कारण काफी लोकप्रिय हो चला। उनके उपदेश इतने प्रभावोत्पादक थे कि ब्राह्मणोंका एक वर्ग भी प्रव्रजित होकर उनका अनुयायी बन गया। इन ब्राह्मणोंमे अधिकांशतः बुद्धिजीवी थे जिनके अथक प्रयाससे यह और भी आगे बढ़ा।

महावीरकी दृष्टिमे ब्राह्मण हो अथवा शूद्र, श्रेष्ठ हो अथवा नीच—सभी बराबर थे। वह ब्राह्मणको 'जन्मना' नहीं, 'कर्मणा' मान्यता देते थे और उनके अनुसार समाजके सबमे निम्न वर्ग मे जन्म लेकर भी एक चाडाल अपनी योग्यतासे समाजमें सर्वोच्च स्थान प्राप्त कर सकता था। ब्राह्मणधर्मकी भांति ही जैन मत आत्माके स्थानान्तरण एवं पुनर्जन्मके अनन्त चक्रोंसे मुक्ति पानेके सिद्धान्तोंमे विश्वास करता है।<sup>१</sup> किन्तु, इसकी प्राप्तिके लिए ब्राह्मणों द्वारा बताये गये मार्गोंको वह नहीं मानता। इसका लक्ष्य निर्वाणप्राप्ति है, न कि सार्वभौम आत्मासे तादात्म्य स्थापित करना। दोनोंमें अन्तर बहुत कम है जो जातिगत विभेदके कारण है। महावीरने न तो उनका विरोध किया और न ही उनकी सभी वस्तुओंको माना। उनके अनुसार यद्यपि पूर्व जन्मके कृत्योंमे ही मनुष्यका पुनर्जन्म-ऊँची अथवा नीची जाति-निर्धारित होती है, फिर भी इस जन्ममे पवित्र एवं धार्मिक आचरण द्वारा कोई भी व्यक्ति निर्वाण अथवा मोक्षके उच्च शिखर तक पहुँच सकता है। तात्पर्य यह कि तीर्थंकर महावीरके लिए जातिका कोई महत्त्व नहीं था, वह तो चाडाल मे भी देवात्माको खोजते थे।

[ ३ ]

समयमे सभी दुःख और विपत्तिये घिरे हैं, उनमे मुक्तिकी कतई सम्भावना नहीं। इसीलिए उन्होंने समस्त प्राणियोंके उत्थानका मार्ग बताया। जाति-व्यवस्था तो मात्र परिस्थितिगत है और कोई भी धार्मिक पुरुष उचित मांग पर चलकर इन बन्धनोंको आमानीसे तोड़ सकता है। मुक्ति किसी वर्ग-विशेष अथवा जाति-विशेषकी धरोहर नहीं है। महावीरने मनुष्य और मनुष्य तथा नर और नारीके बीच जरा भी अन्तर नहीं माना।<sup>२</sup> जैनियोंका ऐसा विश्वास रहा है कि 'जिन' धर्त्रिय वर्ग अथवा किसी उदात्त परिवार मे ही पैदा होते हैं। दूसरे शब्दोंमे, महावीरने यग युगान्तरसे चली आ रही जाति-व्यवस्था पर परोक्ष रूपसे प्रहार कर भी अपरोक्ष रूपसे उसे मान्यता दी जिसके फलस्वरूप ब्राह्मण-दार्शनिकोंसे उनकी ऐसी भिडन्त नहीं हुई जो बौद्ध दार्शनिकोंसे और, यही कारण है कि जैनमत आज भी अपने पूर्व रूपमे जीवित है जबकि हिन्दू-दर्शनने १२वीं सदी तक आते-आते बौद्धमतका पूर्णतया आत्मसात कर लिया।

यह उल्लेखनीय है कि जैनधर्मकी रक्षा बहुत कुछ जैनियोंके अनुशासित जीवन एवं सिद्धान्तोंका तत्परतापूर्वक पालनके कारण हुई। इससे तीन सौ वर्ष पूर्व भद्रबाहुके समय जैनसंघमें जो विभाजन हुआ, उसके बादमे लेकर अब तक उनके प्रायः सभी मूल सिद्धान्त अपरिवर्तित रहे और आज भी जैन सम्प्रदायक अनुयायियोंका धार्मिक जीवन दो हजार वर्ष पूर्व जैसा ही है। किसी भी प्रकारका परिवर्तन स्वीकार न करना जैनियोंकी एक खास विशेषता रही है। बहुतमे तूफान आये और गुजर गये लेकिन यह विशाल वट-वृक्ष अपने स्थान पर अडिग रहा। महावीर एक द्वितीय व्यक्तित्व थे जो मनुष्यकी आत्मपूर्णताके लक्ष्य पर

१ सेकेड बुक्स आफ दी ट्रस्ट, भाग ३२, पृ० २१३।

२ बी० सी० लॉ०, महावीर, पृ० ४४।

विशेष जोर देते थे। उन्होंने कभी भी वैसी बातोंका उपदेश नहीं दिया जिन पर उन्होंने स्वयं व्यवहार नहीं किया हो। अपनी अन्तरात्माकी ज्योतिसे दूसरोंके हृदयमें ज्योति जगाना ही उनका लक्ष्य था। अभूतपूर्व सहिष्णुता, सर्वस्व त्याग, क्षमाशीलता, मानवता, सबेदनशीलता, पीडा और त्याग, प्रेम और दयाके मानों वह जीवित प्रतीक थे। 'कैवल्य' की प्राप्तिके पश्चात् वह एक चिरतन सार्वभौम व्यक्तित्वके रूपमें मानवताके समक्ष आये—वह व्यक्तित्व जो विश्व मानवता पर सदाके लिए अपनी अमर छाप छोड़ जाता है।

उच्चतम जीवनका मूलभूत सिद्धान्त अहिंसा है जिसका व्यावहारिक रूप उन्होंने अपने शिष्यों एवं अनुयायियोंके समक्ष रखा। मनुष्य हो अथवा जीव-जन्तु सबके प्रति प्रेम और अहिंसाकी भावना आवश्यक है। हत्या चाहे बड़ी हो अथवा छोटी—मनुष्यको नीचे गिराती है और उससे जीवनकी सार्थकता नष्ट हो जाती है। नैतिकता, निर्वाण अथवा मुक्ति, क्रियावाद (कर्मका सिद्धान्त) तथा स्याद्वाद जैनमतके कुछ ऐसे मूलभूत सिद्धान्त हैं जो सार्वभौम एवं सार्वजनीन हैं और इनके अभावमें मानवता कभी नहीं पनप सकती है। यह ठीक है कि बौद्ध मतकी भाँति जैनमत देशके बाहर लोकप्रिय नहीं हो सका, किन्तु इसके साहित्य, दर्शन, स्थापत्य कला, चित्र-कला तथा मूर्तिकला भारतकी ऐसी धरोहर हैं जो सदा-सर्वदा विश्वमानवका ध्यान अपनी ओर आकर्षित करती रहेंगी।

भारतीय दर्शनको जैन दार्शनिकों एवं नैयायिकोंकी देन किसीसे कम नहीं। यह ठीक है कि किमी अशोक अथवा हूण जैसे सम्राट्का संरक्षण इस धर्मको प्राप्त नहीं हो सका, फिर भी काशी, मगध, वैशाली, अग, अवन्ति, मल्ल, शुङ्ग, शक-कुषाण तथा कुछ गुप्त शासकोंका प्रश्रय इसे अवश्य मिला जो इनकी प्रगतिमें काफी सहायक हुआ। राजकीय संरक्षणके अभावकी पूर्ति उस युगके कुछ मूर्खन्य जैन दार्शनिकों द्वारा हुई, जिसमें सिद्धसन दिवाकर (५३३ ई० जैन न्यायके प्रवर्तक), समन्तभद्र (६०० ई०), अलकदव (७५० ई०), पाटलिपुत्रके विद्यानन्द (८०० ई०), प्रभाचन्द्र (८२५ ई०), मल्लवादिन (८२७ ई०), अभयदवसूरि (१००० ई०), दवसूरि, चन्द्रप्रभ सूरि (११०२ ई०), हेमचन्द्र सूरि (१०८८-११७२ ई०), आनन्द सूरि तथा अमरचन्द्र सूरि (११९३-११५० ई०), हरिभद्र सूरि (११६८ ई०), मल्लिसेन सूरि (१२९२ ई०) आदिके नाम विशेष रूपसे उल्लेखनीय हैं। इनमेंसे अधिकांश मगध अथवा बिहारके थे जिन्होंने अपनी अमर कृतियों में जैन साहित्य एवं दर्शनकी सभी शाखाओंको पुष्पित एवं पल्लवित किया और बौद्ध नैयायिक जैसे दिङ्नाग एवं धर्मकीर्ति तथा अश्वपाद, उद्योतकर, वाचस्पति और उदयन जैसे दुर्द्धर्प मैथिल दार्शनिकों और मनीषियोंके तर्कोंका खण्डन कर जैनमतको प्रतिपादित किया। उस समय बौद्ध, जैन तथा मैथिल दार्शनिकोंके बीच अक्सर शास्त्रार्थ एवं एक दूसरेके मतोंका खण्डन-मण्डन हुआ करता था किन्तु यह विवाद बौद्ध एवं हिन्दू नैयायिकोंके बीच जितना उग्र हुआ करता था, उतना हिन्दू और जैन मनीषियोंके बीच नहीं। वास्तविकता तो यह है कि श्रमणमुनि (जैन) तथा वैदिक ऋषि भारतीय इतिहासके प्रारम्भमें ही साथ-साथ चिन्तन-मनन करते आ रहे थे और जन साधारणमें उनका एक-सा सम्मान था, यद्यपि उनके आदर्शों एवं मार्गोंमें काफी अन्तर था। कभी-कभी अपने-अपने आदर्शोंकी रक्षाके लिए उनके बीच भी कटु विवाद हुआ करते थे, फिर भी ये ऋषि और मुनि सामान्य जनोकी दृष्टिमें इतने सम्मानित थे कि धीरे-धीरे इनके बीच कोई भी साम्प्रदायिक अन्तर नहीं रह पाया और कालक्रमसे इन श्रमणोंने यह भी दावा किया कि वे वास्तवमें सच्चे ब्राह्मण थे। जो भी हाँ, यह तो मानना पड़ेगा कि इन दार्शनिकोंका आपसी विवाद भारतीय न्याय दर्शनके लिए बरदान बन गया।<sup>१</sup>

१ जनरल ऑफ दी बिहार रिसर्च सोसाइटी, १९५८, पृ० २, तथा बुद्ध जयन्ती विशेषांक, खंड २।

२ वही, १९५८, पृ० २-३।

साहित्यिक साक्ष्यके अतिरिक्त बिहारमें जनमतके सम्बन्धमें हमें पुरातात्विक साक्ष्यो—जैसे जैन कला तथा स्थापत्य जिसके अवशेष समस्त उत्तर भारतमें आज भी पाये जाते हैं—से भी पर्याप्त सहायता मिलती है। वास्तवमें भारतीय कलाको जैनियोंकी देन किसीसे कम नहीं है। स्थापत्यकलाके क्षेत्रमें जैन कलाकारोंने जो पूर्णता प्राप्तकी, उसका दृष्टान्त अन्यत्र कहीं भी मिलना कठिन है।<sup>१</sup> यद्यपि बिहारमें जैन कलाके बहुतसे अवशेष प्राप्त हैं, फिर भी यह बड़े खेदकी बात है कि भगवान् महावीरकी जन्मभूमि वैशालीमें कोई ऐसा अवशेष नहीं मिलता जो जैन सघमें सम्बन्धित हो। हाँ, जैन साहित्यमें वैशाली तथा उसका पार्श्ववर्ती क्षेत्रोम तत्कालीन जैन मन्दिरोंके कई उल्लेख मिलते हैं। 'उवासगदसाओ'<sup>२</sup> में ऐसा कहा गया है कि ज्ञात्रिकोंने अपनी निवास-भूमि कोल्लागके निकट एक जैन मन्दिरका निर्माण करवाया था जो 'दुष्पलास चिय' (चैत्य) के नामसे विख्यात था। बौद्ध परम्पराकी भाँति ही जैनियोंमें भी अपने तीर्थंकरोंकी समाधि के ऊपर स्तूप-निर्माणकी परम्परा थी और वैशालीमें जैन मुनि सुव्रतकी समाधि पर उस प्रकारके एक स्तूपका वर्णन मिलता है। इसी प्रकारके एक दूसरे स्तूपका उल्लेख मथुरामें मिलता है जो जैन मुनि सुपाद्वर्ननाथकी समाधि पर निर्मित हुआ था। वैशालीके स्तूपकी चर्चा 'आवश्यकचूर्णि'<sup>३</sup> में की गयी है जिसमें इस प्रकारके कई प्रसंग आये हैं। अभी हालमें कौशाम्बी तथा वैशालीमें जो उत्खनन हुए हैं उनमें विभिन्न रंगों एवं 'चित्रित उत्तरी कृष्ण मृद्भाण्ड' (एन० बी० पी० वेयर) के कई नमूने मिले हैं, जिससे यह स्पष्ट है कि इसी शैलीका जन्म मगधमें ही हुआ था।

'औपपातिक-सूत्र' में वष्पा नगरके उत्तर-पूर्व स्थित आम्रशालवनमें जिन पूर्णभद्र चैत्यका उल्लेख मिलता है वह अत्यन्त प्राचीन तथा अपने ढंगका निराला था जिसके वर्णनसे जैन कलाकारोंकी स्थापत्य कला सम्बन्धी दक्षता पर पूर्ण प्रकाश पड़ता है। अभी हालमें वैशालीमें भगवान् महावीरकी एक पाल-कालीन मूर्ति मिली है जो वैशाली गढ़के पश्चिम-स्थित एक मन्दिरमें प्रतिष्ठापित है जहाँ भारतके कोने-कोनेसे जैनी श्रद्धावन्त हो अपने 'जैनेन्द्र' की पूजा करने बड़ी संख्यामें प्रत्येक वर्ष, विशेषकर भगवान् महावीरकी जयन्तीके अवसर पर, वहाँ जाते हैं। यह स्थान एक पवित्र जैन तीर्थ स्थल हो चला है। बेगूसरायका जयसगलगढ भी जैनियोंका एक प्राचीन स्थान माना जाता है, यद्यपि इसकी पुष्टिमें अभी तक कोई ठोस पुरातात्विक साक्ष्य प्राप्त नहीं हो सका है। कहा जाता है कि मौर्य शासक मम्प्रतिने बहुतसे जैन मन्दिरोंका निर्माण करवाया था, किन्तु खेद है कि अभी तक उसके कोई भी अवशेष प्राप्त नहीं हो सके हैं।

अगदेश (आधुनिक भागलपुर) का मदार पर्वत जैनियोंका एक पवित्र स्थान माना जाता है, कारण यही पर बारहवे तीर्थंकर वसुपूज्यनाथने निर्वाण प्राप्त किया था। इस पर्वतका शिखर अत्यन्त पवित्र माना जाता है और लोगों का ऐसा विश्वास है कि यह भवन श्रावकोके लिये निर्मित किया गया था जिसके एक प्रकोष्ठमें आज भी एक 'चरण' रखा हुआ है। यहाँ पर कुछ और जैन अवशेष मिले हैं। भागलपुरके निकट कर्णगढ़में भी जैनधर्मसे सम्बन्धित अवशेष मिले हैं और यहाँके प्राचीन दुर्गके उत्तर एक जैन विहारका भी उल्लेख मिलता है।

दक्षिण बिहारकी अपेक्षा उत्तर बिहार (मिथिला) में जैन पुरातात्विक अवशेष, जिनका वर्णन ऊपर किया जा चुका है, बहुत कम मिलते हैं। किन्तु, यदि विभिन्न ऐतिहासिक स्थलों पर उत्खनन किये जायें तो

१ गुएरिनोट, ल रिलिजन जैन, पृ० २७९।

२ होएनसे, भाग १, पृ० २।

३ जिनदास-कृत, 'आवश्यकचूर्णि' (६७६ ई०), पृ० २२३-२७, ५६७।

उस भूभागमें भी अनेक जैन स्थल मिलेगे, इसमें जरा भी सन्देह नहीं। मध्य भारत, उत्तर प्रदेश तथा बिहारमें अनेक जैन मूर्तियाँ प्राप्त हुई हैं और हजारों कास्य मूर्तियाँ पश्चिमी भारतकी स्थानीय कला-शैलीमें मिली हैं जिनके अध्ययनसे ज्ञात होता है कि राजस्थानकी भाँति ही बिहार तथा बंगालमें भी जैनियोंकी अपनी उत्कृष्ट कला-शैली थी।<sup>१</sup>

उत्तर बिहारके विपरीत दक्षिण बिहारमें जैन कलाके कुछ उत्कृष्ट नमूने मिलते हैं। प्रसिद्ध कला-मर्मज्ञ पर्सी ब्राउनने यह ठीक ही कहा है कि जैन कलाकारोंने कुछ विशेष पर्वतों ('Mountains of Immortality') का चयन कर उनके शिखरों पर मन्दिरों तथा स्तूपोंका निर्माण कर उन्हें कला जगत्में अमर कर दिया। इन पर्वतीय प्रदेशोंको 'मंदिर नगर' कहना कोई अत्युक्ति नहीं होगी। इनमें से प्रत्येक मंदिर अथवा 'तीर्थ' मंदिरोंके श्रद्धापूर्ण अध्यवसायके जीवित प्रतीक हैं जो किसी भी दृष्टिसे विलक्षण और बेजोड़ कहे जा सकते हैं।<sup>२</sup> चाहे पार्श्वनाथ पर्वतके मंदिर हो अथवा राजगीरके, ये अपन आप में एक पवित्र नगर हैं जो भवनोंके दृश्यको प्रथम दृष्टिमें ही श्रद्धासे परिपूरित कर देते हैं। शाहाबाद जिलेमें तो 'धर्मचक्र' भी पाये गये हैं। ठीक यही बात हजारीबागके कुलुहा पर्वतके साथ भी है। यहाँ जैन तीर्थकर शीतलनाथका जन्म हुआ था और यहाँ दिगम्बर सम्प्रदायकी काफी मूर्तियाँ मिली हैं। यहाँ पर पत्थरोंको तराश कर जो दस दिगम्बरी मूर्तियाँ गड़ी गयी हैं उन्हें लोग पाँचों पाडव तथा उनके दामोका मूर्तियाँ भी मानते हैं, जो तर्कसंगत नहीं जँचता। इसी प्रकार छोटा नागपुरका मानभूमि जिला भी किसी समय जैनधर्मका एक महान केन्द्र था। जैन पुरातत्त्वके जितने अवशेष यहाँ प्राप्त हुए हैं, संभवतः भारतक किसी भी स्थानमें अभी तक इतने नहीं मिले हैं। प्राचीन कालमें बंगाल अथवा बिहारमें उड़ीसा जानेके लिये मानभूमि होकर ही लोगोंको जाना पड़ता था।

उड़ीसा-स्थित खडगिरि पर्वतकी गुफाओंमें जैनियोंके विलक्षण पुरातात्विक अवशेष मिले हैं। उड़ीसाका प्रसिद्ध सम्राट् म्हावेल् गया-स्थित बराबर पहाड़ियों तक आया था और मानभूमिके माध्यमसे ही बिहार और उड़ीसाके बीच उस समय सम्पर्क स्थापित था। मानभूमि इतनी प्रचुर मात्रामे जैन अवशेषोंकी प्राप्तिके पीछे यह भी एक कारण हो सकता है। ह्वेनसांगके अनुसार यहाँके बाराभूमि परगनाके 'बड़ा बाजार' नामक स्थान तक भगवान् महावीर भ्रमण करने आये थे। बलरामपुर, बोराम, चदनकिआरी, पकवीरा, बुधपुर, दारिका, चर्गा, दुल्मी, देवली, भवानीपुर, अनई, कटरासगढ़, चेचगावगढ़ आदि छोटा-पुरके अनेक स्थानोंमें जैन अवशेष भरे पड़े हैं जिनका जैनधर्मके इतिहासमें अपना एक खाम महत्व है।<sup>३</sup> ठीक इसी प्रकार गया, शाहाबाद, भागलपुर, पटना, मुजफ्फरपुर आदि स्थानोंमें भी जैन अवशेष पाये जाते हैं जिनकी चर्चा ऊपर की जा चुकी है और जिनका सम्यक् अध्ययन, बिहारमें जैनधर्मके वास्तविक स्वरूप एवं उसके प्रचार-प्रसारको जाननेके लिये अत्यन्त आवश्यक है। इस दिशामें अभी हालमें डा० राजाराम जैनने अपने लघुग्रन्थ 'भ्रमण साहित्यमें वर्णित बिहारको कुछ जैन तीर्थ भूमियाँ' द्वारा स्तुल्य प्रयास किया है।<sup>४</sup> किन्तु यह तो विशाल सागरमें मात्र एक बिन्दुकी भाँति है।<sup>५</sup>

१ पर्सी ब्राउन, 'इण्डियन आर्किटेक्चर' (दी टेम्पुल सीटीज आफ् दी जैन्स)।

२ विशेष विवरणके लिये देखिये, पी०सी० रायचौधरी, 'जैनज्म इन बिहार'।

३ गया जिला भगवान् महावीर २५०० बाँ निर्वाण-महोत्सव समारोह संचालन समिति द्वारा १९७५ ई० में प्रकाशित।

४ इम सम्बन्धमें विशेष विवरणके लिये देखिये, हीरालाल जैन-कृत 'भारतीय संस्कृतिमें जैनधर्मका योगदान'।

इस प्रकार हम देखते हैं कि इस धर्म की आधार भूमि उतनी ही प्राचीन है जितनी वैदिक परम्परा, जिसका सबसे बड़ा प्रमाण ऋग्वेदमे उल्लिखित केशी जैसे वातारशा मुनियोकी साधना है जिससे यह स्पष्ट है कि वे वैदिक ऋषियोसे तो पृथक् थे, किन्तु श्रमण मुनियोसे अभिन्न थे। इसके अतिरिक्त केशी तथा तीर्थकर ऋषभदेवका एकत्व भी हिन्दू और जैन पुराणोसे सिद्ध होता है।

वैशाली तथा विदेहसे प्रारंभ होकर मगध, कोशल, तक्षशिला और सौराष्ट्र तक यह श्रमण धर्म फैला और इसके अंतिम तीर्थकर महावीरने छठी सदी ई० पू० मे इसे मुख्यवस्थित रूप देकर देश-व्यापी बना दिया। साथ ही उसने उत्तर और दक्षिण भारतके विभिन्न राजवंशो तथा तत्कालीन समाजको प्रभावित किया और अपने आंतरिक गुणोके कारण समस्त देशमे आज भी अपना अस्तित्व उसी प्रकार सुरक्षित रखे हुए है। साहित्यके अतिरिक्त इस धर्मने गुफाओ, स्तूपो, मंदिरों, मूर्तियो, चित्रों एवं ललितकलाके माध्यमसे न केवल लोकका नैतिक व आध्यात्मिक स्तर उठाने का प्रयास किया है, बल्कि देशके विभिन्न भागोको इसने अपने सौन्दर्यसे सजाया है और, इस सांस्कृतिक योगदानमे बिहारका अपना विशेष स्थान रहा है। जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है, २४ तीर्थकरोंमेसे २२ तीर्थकरोंने इसी भूमिमे निर्वाण-प्राप्ति की जिनमेसे २० तीर्थकरोंने हजारीबाग जिलेके सम्मेश्वर ( पारमनाथ पर्वत ), १२ वें तीर्थकर वसुपूज्यने चम्पापुरी तथा अंतिम तीर्थकर भगवान् महावीरने नालन्दा जिला-स्थित पावापुरीमे निर्वाण प्राप्त किया। इनके अतिरिक्त १९ वें तीर्थकर मल्लिनाथ तथा २१ वें तीर्थकर नेमिनाथका जन्म विदेह अथवा मिथिलामे हुआ था जबकि २० वें तीर्थकर मुनिसुव्रतनाथ राजगिरिमे तथा २४ वें तीर्थकर महावीर वैशालीके कुण्डग्राममे पैदा हुए थे।

सुप्रसिद्ध जैन ग्रंथ “तत्त्वार्थसूत्र” का प्रणयन स्वनामधन्य जैन सागरस्वत उमास्वाति द्वारा पाटलिपुत्र मे ही हुआ था। जैन धर्म तथा दर्शनके क्षेत्रमे इसका महत्व इसी बातमे आका जा सकता है कि इस पर अब तक पाँच-छ टीकाएँ लिखी जा चुकी है। यह ठीक ही कहा गया है कि गीता, बाइबिल, कुरानशरीफ एवं गुर्ग्रन्थ साहिबका जो महत्व हिन्दुओ, ईसाइयो मुसलमानों और सिक्खोंके लिए है, वही “तत्त्वार्थसूत्र” का जैनियोके लिए है। साथ ही पाटलिपुत्रमे ही जैन-परम्पराके अंतिम श्रुतकेवली भद्रबाहुका निवास-स्थान था। भारतके प्रथम ऐतिहासिक राजवंशवे सस्थापक चन्द्रगुप्त जैनधर्ममे दीक्षित हुए कि नहीं, यह विवादास्पद है, किन्तु यह तो निर्विवाद है कि पाटलिपुत्रके शासक नन्दराज (लगभग चौथी सदी ई० पू०) आदि तीर्थकर ऋषभदेवके महान् उपासक थे जो कलिंग-सम्राट खारवेलके हाथीगुफा अभिलेखसे स्पष्ट है। बौद्ध मतके प्रति अधिक झुकाव होते हुए भी सम्राट अशोकने बराबरकी पहाडियों पर आजीविकों एवं निर्ग्रन्थ (दिगम्बर जैन) साधुओंके लिए गुफाओंका निर्माण कर उन्हें हर प्रकारका संरक्षण प्रदान किया। वास्तवमे विहारके इतिहास मे यह एक गौरवोज्ज्वल, स्वर्णिम अध्याय है।

जैन संस्कृत एवं प्राकृत साहित्य के अनुशीलनमे पता चलता है कि किस प्रकार उममें विगत २५०० वर्षोंके बिहारके जन-जीवनका सर्वांगीण चित्र मिलता है। “स्थानागसूत्र के अध्ययनमे एक बहुत ही मनोरंजक बात सामने आती है कि देशके अन्य भागोंके निवासियोंकी अपेक्षा “मगध देशके निवासी अधिक चतुर एवं बुद्धिमान हुआ करने थे। वे किसी भी विषयको सकेत मात्र मे समझ लेते थे जबकि कोशलके निवासी इसे देखकर ही समझ पाते थे और पाचाल देशवासी उसे आधा मुनकर तथा दक्षिण देशवासी उसे पूरा-पूरा समझ पाते थे। (३।१५२)।” एक ओर जहाँ जैन साहित्यमें मगध-निवासियोंकी प्रशंसा की गयी है, वही दूसरी ओर ब्राह्मणोंने मगध देशको पाप-भूमि बताकर वहाँ यात्रा करना भी निषिद्ध बताया है। स्पष्ट है कि तदयुगीन धर्म सम्बन्धी सैद्धान्तिक मतभेद ही इसके पीछे काम कर रहा था। ●

# मध्यप्रदेशमें जैनाचार्योंका विहार

डा० विद्याधर जोहरापुरकर, जबलपुर

## मध्यप्रदेशमें जैनधर्म

वर्तमान मध्यप्रदेश नवम्बर १९५६ में अस्तित्व में आया और इसमें ब्रिटिशयुगके मध्यप्रान्त व बरार क्षेत्र के महाकोशल एवं छत्तीसगढ़-क्षेत्र, विन्ध्य-क्षेत्रके छत्तीस राज्य, भोपाल राज्य तथा मालव और खालियर क्षेत्रके अनेक राज्य समाहित हुये हैं। यह क्षेत्रफलकी दृष्टिसे भारतका सबसे बड़ा राज्य है और वस्तुतः ही भारतका मध्य हृदय स्थल है। भारतीय राजनीति और सांस्कृतिक इतिहासमें इस क्षेत्रक मौलिक तथा अमूल्य योगदान है। इस क्षेत्रके प्रत्येक महत्त्वपूर्ण भागमें जैनधर्मके अनुयायी पाये जाते हैं। इसमें इस क्षेत्रके जैन संस्कृतिसे प्रभावित होनेका अनुमान लगाया जाता है। यह अनुमान तब पुष्ट हो जात है जब हम यह देखते हैं कि इसके मालव, विदिशा, सोनागिर, दशपुर, खालियर, पपौरा, अहार, खजुराहो छतरपुर, दमोह, आदि क्षेत्रोंमें अनेक पुरातात्विक महत्त्वके जैन अवशेष मिलते हैं जिनका अनेक विद्वानोंने अधिकृत अध्ययन किया है। इस क्षेत्रमें जैनधर्मके प्रचार-प्रसार और प्रभावके कार्यमें अनेक श्रेष्ठियों एवं राजाओंके अतिरिक्त अगणित जैनाचार्योंने भी योगदान किया है। इस योगदानका स्फुट विवरण ही अनेक स्थलों पर मिलता है। इस योगदानके महत्त्वको दृष्टिमें रखते हुये मैं इस लेखमें इन क्षेत्रोंमें ५०० ई० पू० से उन्नीसवीं सदीके बीचके चौबीस वर्षोंमें विचरण करने वाले या विकास करने वाले कुछ आचार्योंकी विवरणिका दे रहा हूँ जिससे भावी शोधार्थी इस क्षेत्रमें काम करनेके लिये प्रेरणा प्राप्त करे और मध्यप्रदेशमें जैन संस्कृतिके विकास में सहायता करे। अपनी सीमाको देखते हुये मैंने यहाँ कुछ प्रमुख क्षेत्रोंका विवरण ही दिया है, अन्य क्षेत्रोंके विषयमें मामग्री एकत्रकी जा रही है।

## महावीर-निर्वाणके एक हजार वर्ष

भगवान महावीरके निर्वाणके बाद प्रथम दो शताब्दियोंमें मध्यप्रदेशमें जैन आचार्योंके विहारका कोई स्पष्ट वर्णन प्राप्त नहीं होता। तदनन्तर आचार्य भद्रबाहुने उज्जयिनीमें विहार किया, वहाँ राजा चन्द्रगुप्त ने उन सभीका सम्मान किया और बादमें उनके सघने दक्षिणमें विहार किया। ऐसा वर्णन हर्षिषेणाचार्यके बृहत्कथाकोशमें<sup>१</sup> उपलब्ध है।

आचार्य भद्रबाहुके प्रशिष्य आचार्य सुहस्तिके उज्जयिनीमें विहारका और वहाँके श्रेष्ठी अवन्ति मुकुमार द्वारा उनमें दीक्षाग्रहणका वृत्तान्त राजशेखर सूरिके प्रबन्धकोशमें<sup>२</sup> मिलता है। आचार्य कालकके उज्जयिनीमें विहारका और वहाँ अत्याचारी राजा गर्दभिल्लके विनाशका वृत्तान्त प्रभाचन्द्राचार्यके प्रभावक-चरित<sup>३</sup> में तथा अन्यत्र भी प्राप्त होता है। इस ग्रन्थके अनुसार आचार्य व्रजका जन्म भी अवन्ती प्रदेशमें हुआ था तथा उन्होंने उज्जयिनीमें आचार्य भद्रगुप्तके दशपूर्व ग्रंथोंका अध्ययन किया था। इस बातका भी

१ जैनशिलालेखसंग्रह, भा० १ प्रस्तावना, पृ० ५७

२ प्रबन्धकोश (फोर्बस सभा संस्करण), पृ० ३८

३ प्रभावकचरित (निर्णयसागर संस्करण), पृ० ३८, पृ० ८, पृ० ११४

उल्लेख पाया जाता है कि आचार्य वज्रके शिष्य आचार्य रक्षितका जन्म दशपुर (मदसौर) में हुआ था तथा विद्याध्ययन उज्जयिनीमें हुआ था। आचार्य समतभने भी मालवा और विदिशा क्षेत्रमें विहार किया था, ऐसा वर्णन श्रवणबेलगोलके मल्लिषेणप्रशस्ति<sup>१</sup> नामक शिलालेख में है। आचार्य सिद्धसेनके भी उज्जयिनीमें विहार, राजा विक्रमादित्य द्वारा उनके सम्मान और द्वात्रिंशिका रचनाकी कथाएँ प्रभावकचरित्र, प्रबन्धकोश आदिमें प्राप्त हैं।

विदिशाके निकट उदयगिरिकी एक पार्श्वनाथ मूर्तिकी प्रतिष्ठापना आचार्य भद्रकी परम्पराके आचार्य गोशमिके शिष्य शकर मुनि ने सन् ४२६ में की थी, ऐसा वहाँके शिलालेख<sup>२</sup> से ज्ञात होता है। विदिशासे ही प्राप्त एक अन्य जिन मूर्तिकी प्रतिष्ठापना रामगुप्तके राज्यकालमें आचार्य सर्वसेन की थी, ऐसा उसके पादपीठके लेखमें ज्ञात होता है।

आठवींसे दसवीं सदी—गोपाचल (ग्वालियर) में राजा आम (नागभट) द्वारा निर्मित जिन मंदिर की प्रतिष्ठा आचार्य वप्पभट्टिने की थी, ऐसा प्रबन्धकोशसे ज्ञात होता है। आमके पौत्र भोजके आमत्रण पर वप्पभट्टिके गुरुबन्धु नन्नसूरि गोपाचल पधारे थे। यह भी इस सन्दर्भमें उल्लिखित है।<sup>३</sup>

सन् ७८८ में आचार्य जिनसेनने हरिवंशपुराणकी रचना वर्धमानपुरमें की थी। एक मतके अनुसार उज्जयिनीके निकटवर्ती नगर बदनावरका ही पुराना नाम वर्धमानपुर था। हरिवंशेनाचार्यके बृहत्कथाकोशकी रचना भी इसी नगरमें सन् ९३२ में हुई थी।<sup>४</sup>

आचार्य देवसेन ने धारा नगरमें सम्बन् ९९० में दर्शनसारकी रचना की। इसी अन्तिम गाथाओमें स्थल-कालका उल्लेख है। खजुराहोके शान्तिनाथ मंदिरके स्थापनालेखमें जो सन् ९४४ का है राजा धग द्वारा सम्मानित श्रेष्ठी पाहिलके साथ महाराजगुरु वासवचन्द्रका भी उल्लेख है।<sup>५</sup> आचार्य अभिमतगतने सुभाषितरत्नसंदोहकी रचना सन् ९९३ में राजा मुंजके राज्यमें की थी। इनके सन् १०१६ में रचित पञ्चसग्रहका रचनास्थान मसूतिकापुर (धारके पास मसोद ग्राम) उल्लिखित है।<sup>६</sup>

ग्यारहवीं शताब्दी—प्रभावकचरितमें बताया गया है कि आचार्य महासेनने सिन्धुराजके मन्त्री पर्यटके आग्रहमें प्रद्युम्नचरित महाकाव्यकी रचना की।<sup>७</sup> इसीके अनुसार आचार्य वर्धमानने धारा नगरमें विहार करते हुये जिनेश्वरको मूर्तिपद प्रदान किया था। जिनेश्वरके शिष्य अभयदेवसूरिका जन्म भी धारामें ही कहा गया है। इनकी परम्परा खरतरगच्छके नामसे प्रसिद्ध हुई। उत्तराध्ययन टीकाकर्ता वादिबेताल शान्तिसूरि, महाकवि धनपालने गुरु महेन्द्रसूरि तथा नाभेयनेमिद्विसन्धान काव्यके रचयिता सूर्याचार्यका धारा नगरमें विहार और राजा भोज द्वारा उनके सम्मानका वृत्तान्त भी प्रभावकचरितमें मिलता है।

अपभ्रंश कथाकोश के रचयिता श्रीचन्द्रके कथनानुसार उनके गुरुके प्रगुरु आचार्य श्रुतकीर्ति राजा भोज द्वारा सम्मानित हुये थे। उन्हें गागेय राजा द्वारा भी सम्मान प्राप्त हुआ था इससे प्रतीत होता है कि

१ जैनशिलालेखसंग्रह, भा० १, प्रस्तावना, पृ० १४१

२ जैनशिलालेखसंग्रह, भा० २, पृ० ५७

३ जैनसाहित्य और इतिहास, (प्रेमीजी), पृ० ११७

४ प्रबन्धकोष, पृ० ८४ (८-) जैन साहित्य और इतिहास, पृ० १४७, २७९, ४१२

५ जैनशिलालेखसंग्रह, भा० २, पृ० १९०

६ प्रभावकचरित, पृ० २६३, २६७, २१८, २२४

७ जैनग्रन्थ प्रशस्तिसंग्रह (परमानन्दजी), भा० २, पृ० ७

हाहल (जबलपुर) क्षेत्रमें भी उनका बिहार हुआ होगा।<sup>१</sup> इसी प्रकार ग्वालियरके समीप दूबकुण्डसे प्राप्त एक शिलालेख सन् १०८८ का है जिसमें वहाँके जिन मंदिरकी प्रतिष्ठापना आचार्य विजयकीर्ति द्वारा हुई बताई गई है। लेखके अनुसार विजयकीर्तिके गुरु आचार्य शान्तिवर्षेने राजा भोजकी सभामें सम्मान प्राप्त किया था।<sup>२</sup>

आचार्य प्रभाचन्द्रने राजा भोज और उनके उत्तराधिकारी जयसिंहके राज्यमें न्यायकुमुदचन्द्र और प्रमेयकमलमार्तण्ड नामक महत्त्वपूर्ण ग्रंथोंकी रचना की। आचार्य नयनरिन्दने राजा भोजके राज्यकालमें धारा नगरमें सन् १०४४ में अपभ्रंश काव्य मुदर्शनचरितकी रचना की। इनकी दूसरी रचना मकलविधिविधान काव्य भी भोजके ही राज्यमें पूर्ण हुई थी।<sup>३</sup>

सन् १०१३ में श्रीचन्द्र आचार्यने धारामें आचार्य मागरमेनसे अध्ययन कर पुराणसारकी रचना की तथा यही दस वर्ष बाद उत्तरपुराण टिप्पणकी रचना की। इनका पद्मपुराण टिप्पण भी भोजके ही राज्यकालमें सन् १०३० में लिखा गया।<sup>४</sup>

विदिशाके समीप बडोहके जिन मन्दिरके द्वार पर प्राप्त सन् १०५७ के लेखमें आचार्य उभयचन्द्र का तथा सन् १०७८ के लेखमें मंत्रवादी आचार्य देवचन्द्रका नाम उल्लिखित है।<sup>५</sup> इसी प्रकार श्रवण-बेलगोरा के सन् १११५ के एक शिलालेखसे गोलाचार्यका परिचय मिलता है। ये चंदेल वंशके राजकुमार तथा गोल्ल प्रदेशके स्वामी थे तथा किसी कारणसे विरक्त होकर मुनि हुये थे। इनका मूलस्थान बुन्देलखण्ड का उत्तरी क्षेत्र प्रतीत होता है। लेखमें इनके प्रशिष्यके प्रशिष्य मेघचन्द्रके समाधिभरणका वर्णन है।<sup>६</sup>

जबलपुरसे ४० मील दूर बहुरीवन्दमें एक भव्य शान्तिनाथ मूर्तिकी स्थापना आचार्य सुभट्टने सन् ११३० में लगभग राजा गयाकर्णके राज्यकालमें की थी, ऐसा उसके पादपीठलेखसे ज्ञात होता है।<sup>७</sup>

**बारहवींसे चौदहवीं शताब्दी**—बडवानीके समीप चूलिगिरि पर्वत पर प्राप्त सन् ११६६ के दो लेखोंमें आचार्य रामचन्द्रका वर्णन है। इन्होंने वहाँ इन्द्रजित केवलीका मन्दिर बनवाया था। प्रबन्धकोश में आचार्य विशालकीर्ति और उनके अनेक बादमें विजय प्राप्त करने वाले शिष्य मदनकीर्तिके उज्जयिनीमें बिहारका वर्णन प्राप्त होता है। मदनकीर्तिकी शासनचतुस्त्रिंशिकामें मालवाके तीन स्थान-वाराके नववड पार्श्वनाथ, मगलपुरके अभिनन्दन और वृहत्पुर (बडवानी) के बडे देव (बावनगजा) का वर्णन भी है।

खजुराहोके दो मूर्तिलेखोंमें, जिनका समय बारहवीं सदीमें अनुमानित है, भट्टारक आन्नरन्दिका नाम उल्लिखित है। यही एक अन्य मूर्तिलेखमें दुर्लभमन्दिर-रविचन्द्र-सर्वनन्दिकी आचार्य परम्परा भी उल्लिखित है। यही के सन् ११५८ के एक मूर्तिलेखमें आचार्य राजनन्दिके शिष्य भानुकीर्तिका नाम भी उल्लिखित है। विशालकीर्ति और मदनकीर्तिका वर्णन धाराके समीपवर्ती नलकच्छपुर (नालछा) के महापण्डित

१ जैनशिलालेखसंग्रह, भाग २, पृ० ३४५

२ जैनसाहित्य और इतिहास, पृ० २९०, २८७

३ जैनग्रन्थप्रशस्तिसंग्रह, भा० २, पृ० ३

४ जैनशिलालेख संग्रह, भा० १, १४२

५ जैनशिलालेख संग्रह, भा० ४, पृ० १४७

६ जैनशिलालेख संग्रह, भा० ३, पृ० १४३

७ प्रबन्धकोश, पृ० १३१

८ जैन साहित्य और इतिहास, पृ० ३४७

९ जैनशिलालेखसंग्रह, भाग ४, पृ० ४०, ४७



आशाधरकी ग्रंथप्रशस्तियोंमें भी मिलता है। मदनकीर्तिने उनकी प्रशंसा की थी और विशालकीर्तिने उनसे न्यायशास्त्र पढ़ा था। आशाधरने आचार्य महावीरसे धारामे प्रमाणशास्त्र और व्याकरणशास्त्र पढ़ा था। आचार्य सागरचन्द्रके शिष्य विनयचन्द्रके आप्रहसे उन्होंने इष्टोपदेशटीका लिखी थी। उनके प्रशंसकोंमें मुनि उदयसेनका नाम भी उल्लिखित है।<sup>१</sup>

तपागच्छकी गुर्वावलियोंसे ज्ञात होता है कि नव्य कर्मग्रन्थोंके रचयिता देवेन्द्रसूरि (स्वर्गवास सन् १२७०) और उनके शिष्य विद्यानन्दका विहार उज्जयिनीमें हुआ था। विद्यानन्दके गुरुबन्धु धर्मघोषसूरिके उज्जयिनी और मण्डपदुर्ग (माण्डव)में विहारका वर्णन भी इनमें मिलता है।<sup>२</sup>

पावागिरि (ऊन)के सन् १२०१ के एक मूर्तिलेखमें प्रतिष्ठापक आचार्य देशनन्दिका नाम उल्लिखित है।<sup>३</sup> इसी प्रकार सोनागिरिके सन् १२१५ के एक मूर्तिलेखमें प्रतिष्ठापक आचार्य धर्मचन्द्रका नाम उल्लिखित है।<sup>४</sup>

प्रशस्तियोंके अनुसार जब आचार्य कमलभद्र मालवामे मलखणपुरमें विहार कर रहे थे, तब सन् १२३० में दामोदर कविने उनके सान्निध्यमें नेमिनाथचरितकी रचना की थी।<sup>५</sup> बड़वानीके निकट चूलगिरि पर्वतकी एक जिनमूर्तिके सन् १३१२ में लेखमें<sup>६</sup> प्रतिष्ठापक आचार्य शुभकीर्तिका नाम प्राप्त होता है। धनपाल कविके बाहुबलिचरित (सन् १३९८) के अनुसार उनके गुरु आचार्य प्रभाचन्द्रने अन्य अनेक नगरोंके साथ धारा नगरमें भी विहार किया था।<sup>७</sup>

पन्द्रहवीं-सोलहवीं शताब्दी—आचार्य गुणकीर्तिके उपदेशसे ग्वालियरमें कवि पद्मानाभ कायस्थने सन् १४०५ के करीब यशोधरचरितकी रचना की थी।<sup>८</sup> यही आचार्य यश कीर्तिने सन् १४३० में भविष्यदत्त कथा और मुकुमारचरितकी प्रतियाँ लिखवाई थी। यही पर उन्होंने स्वयम्भुविरचित अरिष्टनेमिचरितका जीर्णोद्धार भी किया था। ग्वालियरमें ही आचार्य गुणभद्रने सन् १४५० के करीब अनन्तव्रतकथा आदि पन्द्रह कथाओंकी रचना की थी।<sup>९</sup> इसी प्रकार आचार्य जिनचन्द्र द्वारा सन् १४५७ में और आचार्य सिंहकीर्ति द्वारा सन् १४७४ में ग्वालियरमें जिनमूर्तिप्रतिष्ठामहोत्सव सम्पन्न कराये गये थे।<sup>१०</sup> आचार्य श्रुतकीर्तिने दमोहके निकट जेरहटमें सन् १४५७ में हरिवंशपुराणकी रचना पूर्ण की थी।<sup>११</sup>

सूरतके आचार्य देवेन्द्रकीर्तिने अन्य अनेक स्थानोंके समान अबती (मालवा)में भी प्रतिष्ठाये करवाई थी, ऐसा उनकी परम्पराकी पट्टावलीमें ज्ञात होता है। इसी पट्टावलीके<sup>१२</sup> अनुसार उनके प्रशिष्य आचार्य

१ पट्टावली ममुच्चय (दशमविजयजी), भा० १, पृ० ५७, ६०

२ अनेकान्त वर्ष १२, पृ० १९२

३ जैनशिलालेखसंग्रह, भा० ४ पृ० ५९

४ जैनग्रन्थप्रशस्तिसंग्रह, भा० २, पृ० १३९

५ अनेकान्त, वर्ष १२, पृ० १९२

६ अनेकान्त, वर्ष ७, पृ० ८३

७ जैनग्रन्थप्रशस्तिसंग्रह, भा० १, पृ० ४

८ जैनग्रन्थप्रशस्तिसंग्रह भा० २, पृ० ८३, ११२

९ जैनशिलालेखसंग्रह, भा० ५, पृ० ८२, ८४

१० जैनग्रन्थप्रशस्तिसंग्रह, भा० २, पृ० १२२

११ भट्टारकसम्प्रदाय पृ० १६९

१२ जैनग्रन्थप्रशस्तिसंग्रह, भा० १, पृ० १७

मल्लिभूषणने भी माण्डव और खासिपरमे विहार किया था। इन दोनोंका समय पन्द्रहवीं सदी की उत्तरार्द्ध है। इसी समय आचार्य कमलकीर्तिने सोनागिरिमें आचार्य शुभचन्द्रको पट्टाधीश बनाया था, ऐसा कवि रङ्ग के हरिवंशपुराणसे ज्ञात होता है।<sup>१</sup>

आचार्य सिंहनन्दि मालव प्रदेशमें कार्यरत थे। ऐसा श्रुतसागरकृत यशस्तिलकचन्द्रिकाकी अन्तिम प्रशस्तिसे ज्ञात होता है।<sup>२</sup> नेमिदत्तकृत श्रोपालचरित (सन् १४२८)में भी यह उल्लेख है। सोनागिरिके सन् १४४३ के एक मूर्तिलेखसे प्रतिष्ठापक आचार्य यश सनका परिचय मिलता है। यहीके सन् १६०६ के एक अन्य मूर्तिलेखमें आचार्य यशोनिधिका नाम उल्लिखित है।

सत्रहवीं शताब्दी—आचार्य धर्मकीर्तिने सन् १६१२ में मालवामें पद्मपुराणकी रचना की थी। इन्हींके हरिवंशपुराणकी प्रशस्तिके अनुसार इसके गुरु आचार्य ललितकीर्तिका भी मालवामें विहार हुआ था। ललितकीर्तिका सन् १६१८ का एक मूर्तिलेख राणोद (शिवपुरीके समीप) तथा धर्मकीर्तिका सन् १६२४ का एक मूर्तिलेख सोनागिरिमें प्राप्त हुआ है।<sup>३</sup> वहाँके सन् १६१४ के एक मूर्तिलेखमें आचार्य लक्ष्मीसेन प्रतिष्ठापकके रूपमें उल्लिखित है। आचार्य केशवसेनने सन् १६३१ में मालवामें कर्णामृतपुराणकी रचना की थी। इनकी और आचार्य विश्वकीर्तिकी चरणपादुकायें सोनागिरिमें ही सन् १६४४ में स्थापित हुई थी। यहीके सन् १६५१ तथा सन् १६९० के लेखोंसे आचार्य विश्वभूषण द्वारा वहाँ मन्दिर निर्माण और मूर्तिस्थापनाका पता चलता है।<sup>४</sup> इसी प्रकार पपौराके सन् १६५१ के तथा अहारके सन् १६५३ के मूर्तिलेखोंसे प्रतिष्ठापक आचार्य सकलकीर्तिका उल्लेख है।<sup>५</sup> यह भी पता लगता है कि आचार्य सुरेन्द्रकीर्तिने खालियरमें सन् १६८३ में रविव्रत कथाकी रचना की थी।<sup>६</sup>

अठारहवीं सदी—सोनागिरिके विभिन्न मूर्तिलेखोंसे ज्ञात होता है कि वहाँके प्रतिष्ठापक आचार्य और उनके ज्ञात वर्ष निम्न प्रकार हैं—कुमारसेन और देवसेन, १७०३, वसुदेवकीर्ति, १७५५, महेन्द्रभूषण और देवेन्द्रकीर्ति, १७३२, देवेन्द्रभूषण, १७८० एवं महेन्द्रकीर्ति, १७९९।<sup>७</sup>

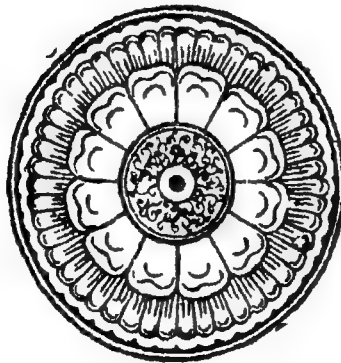
मानपुरा (जिला मन्दासौर)में सन् १७३० में आचार्य देवचन्द्र पट्टाधीश हुये थे, ऐसा एक पुराने पत्रसे ज्ञात होता है।<sup>८</sup> इसी प्रकार हालमें ही प्रकाशित एक लेखसे ज्ञात होता है कि छतरपुरमें सन् १७८३ में आचार्य जनेन्द्रभूषणने एक मन्दिरकी प्रतिष्ठा करवाई थी।<sup>९</sup>

उन्नीसवीं शताब्दी—<sup>१०</sup> सोनागिरिके उन्नीसवीं शताब्दीके लेखोंमें भी अनेक आचार्योंके नाम और मूर्तिस्थापना वर्ष निम्न प्रकार ज्ञात होते हैं—विजयकीर्ति १८११, सुरेन्द्रभूषण १८३७, राजेन्द्रभूषण

- १ जैनशिलालेखसंग्रह, भा० ५, पृ० ८२, ९३
- २ जैनग्रन्थप्रशस्तिसंग्रह, भा० १, पृ० ३६, ३७, जैनशिलालेखसंग्रह, भा० ५, पृ० १०१, १०३
- ३ जैनग्रन्थप्रशस्तिसंग्रह, भाग १, पृ० ५७
- ४ जैनशिलालेखसंग्रह, भाग, ५, पृ० १०४, १०५
- ५ अनेकान्त, वर्ष ३, पृ० ४४५ एवं वर्ष १०, पृ० ११५
- ६ भट्टारकसम्प्रदाय, पृ० ११८
- ७ जैनशिलालेखसंग्रह, भा० ५, पृ० १०७, १०९
- ८ भट्टारकसम्प्रदाय, पृ० १६५
- ९ जैन सन्देश, २८ अप्रैल ७७
- १० जैनशिलालेखसंग्रह, भाग ५, पृ० ११०, ११४

१८५६, चारुचन्द्रभूषण १८६६, वीलेन्द्रभूषण १८७३ एवं लक्ष्मीसेन १८७४। इनमेंसे सुरेन्द्रभूषण द्वारा सन् १८२२ में जबलपुरके समीप पनागरमें भी मूर्तिप्रतिष्ठा हुई थी, ऐसा वहाँके मूर्तिलेखोंके द्वारा ज्ञात होता है। इसी प्रकार चारुचन्द्रभूषण द्वारा सन् १८६६, १८६७ एवं १८६९ में जबलपुरके हनुमानताल मन्दिरमें मूर्ति-प्रतिष्ठाये की गई थी। ऐसा वहाँके लेखोंसे ज्ञात होता है। पनागरके कुछ अन्य मूर्ति लेखोंसे ज्ञात होता है कि वहाँ सन् १७९७ में आचार्य नरेन्द्रभूषण द्वारा तथा सन् १८३८ में आचार्यभूषण द्वारा भी प्रतिष्ठाये हुई थी। हनुमानताल मन्दिर, जबलपुरके कुछ मूर्तिलेखोंमें सन् १८३४, १८३९ तथा १८४० की प्रतिष्ठाओंमें आचार्य हरिचन्द्रभूषणका नाम भी उपलब्ध होता है।<sup>१</sup>

इस प्रकार मध्यप्रदेशके विभिन्न क्षेत्रोंके प्रकाशित इतिहास-साधनोंसे ज्ञात ९० जैन आचार्योंके उल्लेखोंकी यह सक्षिप्त सूची है। इसमें मालवा क्षेत्रके ४५, ग्वालियर क्षेत्रके ३०, छतरपुर क्षेत्रके ८ तथा जबलपुरके क्षेत्रके ७ उल्लेख हैं। प्रयोजनकी दृष्टिसे देखा जाय, तो २० उल्लेख ग्रन्थरचना सम्बन्धी, ४० मूर्तिप्रतिष्ठा सम्बन्धी एवं अन्य ३० सामान्य रूपसे बिहारके विषयमें हैं। इनके समुचित अध्ययन एवं सकलनसे मध्यप्रदेशमें जैनधर्म और संस्कृतिके विकासका इतिहास जाननेमें पर्याप्त सहायता मिलती है।




---

१ जबलपुर और पनागर के मूर्तिलेख हमने स्वयं देखे हैं।

# महिलायें, जैन संस्कृतिकी सेवामें

पद्मश्री सुमति वाई शाहा, शोलापुर

## मानव जातिमें स्त्रीका स्थान

मानव समाजकी रचनाओंमें स्त्री व पुरुष-दोनोंका स्थान समान है। स्त्री और पुरुष-दोनोंके अस्तित्व से ही समाजकी कल्पना पूरी हो सकती है। इन दोनोंमेंसे किसी भी एक घटकको अधिक महत्त्व दिया जा सकता है पर एक घटकको महत्त्व देने वाला समाज, समाजके मूलभूत अर्थोंमें पूरा नहीं हो जाता। स्त्री और पुरुष विश्वरथके दो मूलभूत आधार स्तम्भ हैं। इसीलिए समाजमें स्त्रीका स्थान पुरुषोंके बराबर अभिन्न महज एव स्वाभाविक मानना ही उचित है। स्त्री समाज रचना और समाजिक प्रगतिके लिए सहकार्य करने वाली हैं।

## जैनधर्म और नारी

जैनधर्ममें पुराने मूल्योंको बदलकर उसके स्थान पर नये परिष्कृत मूल्योंकी स्थापनाकी गई है। जैन धर्मकी दृष्टिमें नर और नारी दोनोंका समान स्थान है। न कोई ऊँचा है न कोई नीचा। श्रावक व्रत धारण करनेका जितना अधिकार श्रावकका बताया है, उतना ही अधिकार श्राविकाका बताया है। पति-पत्नी, दोनों को ही, भगवान् महावीरके मधमे, महाव्रतोंकी साधनाका अधिकार दिया गया है। जैनशास्त्रोंमें नारी जातिको गृहस्थ जीवनमें वम्ममहाया (धर्मसहायिका), धर्मसहचारिणी, रत्नकुक्षधारिणी, देव-गुरुजनकाशा) इत्यादि शब्दोंसे प्रशंसित किया गया है।

भारतकी नारी एक दिन अपने विकासक्रममें इतने ऊँचाई पर पहुँच चुकी थी कि वह सामान्य मानुषी नहीं, देवीके रूपमें प्रतिष्ठित हो गई थी। उसकी पूजामें कर्मक्षेत्रमें ही स्वर्गके देवता रमण करके प्रसन्न होते थे। इस युगमें उसे पुरुषका आधा हिस्सा मानते हैं, पर उसके बिना पुरुषका पुरुषत्व अधूरा रहता है, ऐसा माना जाता है।

मैं अपने इस लेखमें आपको इतिहासमें और आधुनिक कालमें जैन महिलाओं द्वारा किये गये अमान्य कार्योंका, वीरागनाओंके शौर्यका तथा श्राविकाओंके निर्माण किये हुये आदर्शका अल्प परिचय देने वाली हूँ।

## भगवान् ऋषभनाथका स्थान

भारतीय संस्कृतिके प्रारम्भसे ही जैनधर्मकी उज्ज्वल परम्पराओंका निर्माण हुआ है। भगवान् आदिनाथने अपने पुत्रोंके साथ ही कन्याओंको भी शिक्षण देकर सुमस्कृत बनाया। भगवान् आदिनाथके द्वारा जैन महिलाओंको सामाजिक और आध्यात्मिक क्षेत्रमें दिये हुये इस समान स्थानको देखकर नारीके विषयमें जैन समाज प्रारम्भसे ही उदार था, ऐसा लगता है। नारीको अपने बौद्धिक और आध्यात्मिक विकासकी सन्धि पहिलेसे ही प्राप्त हो गई थी। इसी कारण जैन संस्कृतिके प्रारम्भसे ही उच्च विद्या विभूषित और शीलवान् जैन नारियोंकी परम्परा प्रारम्भसे ही शुरू हो गई है। भगवान् ऋषभदेवने अपनी ब्राह्मी और

सुन्दरी दोनोको उच्च शिक्षाकी प्रेरणा दी थी। इससे स्पष्ट है कि उस समय नारीको पुरुषके समान शिक्षा लेनेकी सुविधा थी। ब्राह्मी और सुन्दरी—इन दोनो कन्याओने अकविद्या और अक्षरविद्यामे प्रावीण्य प्राप्त किया था। अपने पिताके धीर, गम्भीर और विद्वत्तापूर्ण व्यक्तित्वका प्रतिबिम्ब उनके मन पर पड़ा था। अपने बन्धु भरतकी अनुमतिसे इन दोनोने भगवान् ऋषभदेवसे ही आर्यिका व्रतकी दीक्षा ले ली और ज्ञानसाधना की। उनके द्वारा प्रस्थापित किये चतुर्विध सधके आर्यिकासधकी गणिनी (प्रमुख) आर्यिका ब्राह्मी ही थी। राजव्यवहारकी उन्हें पूर्ण जानकारी थी।

कुछ जैन स्त्रियोने विवाहपूर्व और विवाहके बाद युद्धभूमि पर शौर्य दिखाया। पजिरीके समिध राजाकी राजकन्या अर्धांगिनीने खारवेल राजाके विरुद्ध किये गये आक्रमणमें उसको महयोग दिया। इतना ही नहीं, उसने इस युद्धके लिये महिलाओकी स्वतन्त्रसेना खडीकी थी। युद्धमें राजा खारवेलके विजय पाने पर इसने उनका अर्धाङ्गिनी पद स्वीकार किया। वह धर्मनिष्ठ और दानवीर थी, ऐमा स्पष्ट उल्लेख शिलालेखमें मिलता है। गग घरानेके सरदार नामकी लडकी और राजा विरवर लोकविद्याधरकी पत्नी सामिभबबे युद्धकी सभी कलाओमे पारंगत थी। सामिभबबेके मर्मस्थल पर बाण लगनेसे इसे मूर्च्छा आ गई और भगवान् जिनेन्द्रका नाम स्मरण करने-करते उसने इहलोककी यात्रा समाप्त की। विजय नगरके राज्यकी सरदार चम्पा की कन्या राणी भैरव देवीने विजयनगरका साम्राज्य नष्ट होनेके बाद अपना स्वतन्त्र राज्य स्थापित किया और उसे मातृ-सत्ताक पद्धतिमे कई बरसो तक चलाया। नाजलकोड देशके अधिकारी नागार्जुनकी मृत्युके बाद कदम्बरराज अकालवर्षने उनकी देवी वीरागना अक्कमवके कन्ध पर राज्यकी जिम्मेदारी रक्की। आलेखोंमें इसे युद्ध-शक्ति-मुक्ता ओर जिनेन्द्र-शासनभक्ता कहा गया है। अपने अन्तकाल तक उसने राज्य की जिम्मेदारी सम्भाली।

गग राजवशकी अनेक नारियोने राज्यकी जिम्मेदारी सम्भाल कर अनेक जिन मन्दिर व तालाब बनाये। उनके देवभालकी व्यवस्था की। धर्मकायामे बडे दान दिये। इन महिलाओमे चम्पला राणीका नाम सर्व प्रथम लिया जाता है। जैनधर्मकी सर्वाङ्गीण उन्नति और प्रसादके लिये उसने जिन भवनोका निर्माण किया। श्रवणवेलगोलके शिलालेख क्रमाक ४९६ से पता चलता है कि जीस्कमवे शुभचन्द्र देवकी शिष्या थी और योग्यता और कुशलतामे राज्य करनेके साथ ही धर्म प्रचारके लिये भी उसने अनेक जैन प्रतिमाओकी स्थापना की थी।

### जैनधर्ममे कन्याओका स्थान

आदिपुराण, पर्व १८ श्लोक ७६ के अनुसार इस कालमें पुरुषोके साथ ही कन्याओके विविध मस्कार किये जाते थे। राज्य परिवारकी लडकियोकी स्थिति तो कई गुनी अच्छी थी। कन्या पिताकी सम्पत्तिमेसे दान भी कर सकती थी। सुलोचनाने अपनी कौमार्यावस्थामें रत्नमयी जिनप्रतिमाकी निर्मिति की थी और उनकी प्रतिष्ठा करनेके लिए पूजाभिषेक विधिका भी आयोजन किया था। कन्याये पढते समय अनेक विषयोका ज्ञान प्राप्त करती थी और वे अपने पिताके साथ उपयुक्त विषयो पर चर्चा भी करती थी। वज्जदत्त चक्रवर्ती अपनी लडकीके साथ अनेक विषयो पर चर्चा करता था।

### विवाह और विवाहोत्तर जीवन

विवाह स्त्रीके जीवनमें महत्त्वपूर्ण घटना मानी जाती थी। उस वक्त आजन्म अविवाहित रहकर समाजसेवा और आत्म-कल्याण करनेकी भी अनुज्ञा थी। विवाहको धार्मिक एवं आध्यात्मिक एकताके लिये स्वीकार किया हुआ बन्धन माना जाता था।

मधुराके राजा उग्रसेनकी कन्या राजुलमतीका विवाह यदुवशीय श्रीकृष्णके बन्धु नेमिनाथके साथ निश्चित किया गया था। अपने विवाहके समय होने वाली पशुहत्याको देखकर अन्तर्मुख बनकर नेमिनाथने विगम्बर दीक्षा ग्रहण करनेका निश्चय किया। राजुलमतिने मनमें उनके साथ विवाह बद्ध होनेसे दूसरेसे विवाह करना निषिद्ध माना और आर्थिकाकी दीक्षा लेकर अपने पतिके मार्ग पर चलनेका निश्चय किया। उसने जैन समाजके सामने यह आदर्श रक्खा है।

### वैवाहिक जीवनका महत्त्व

विवाह पूर्व अवस्थामें स्त्री व पुरुष भिन्न कुटुम्बके प्रतिनिधि होते हैं। विवाहके बाद ही उनके जीवनका पूरी तरहसे आरम्भ होता है। आदर्श गृहिणी बनकर सुखद गृहस्थ जीवन निर्माण करना स्त्रीके जीवनका उच्च ध्येय है। आदर्श गृहिणी कुटुम्ब, देश, समाज और कालकी भूषण मानी जाती है। विवाहके बाद स्त्री-पुरुष परस्पर सहकारी होते हैं। गृहस्थाश्रमको स्वीकार कर अपने कुल, धर्म, स्थितिको सोचकर मर्यादित जीवन व्यतीत करना, यही आदर्श पतिका कर्तव्य है। अशात स्त्री अपने अमन्तोषके साथ ही स्वगृहकी शान्ति नष्ट करती है। स्त्रीको शांति, स्नेह, शक्ति, धैर्य, क्षमा, सौन्दर्य और माधुर्यका प्रतीक माना गया है। गृहस्थाश्रममें उसे गृहलक्ष्मी कहकर घरकी सब जिम्मेदारी उस पर सौंप देते हैं। अतिथिका स्वागत करना, धर्मकार्यका पालन करना, सुश्रुषा करना और शिशुपालन—ये तो उसके जीवनके आदर्श माने गये हैं। अनेक जैन महिलाओंने इन आदर्शोंके पालनमें अपने उदाहरण प्रस्तुत किये हैं।

उज्जैनी नगरके पट्टपाल राजाकी सुशिक्षित कन्या मैना सुन्दरीका विवाह निर्जन वनमें रहने वाले कुष्ठरोगी चपासुरके नरेश श्रीपाल कोटीभट्टके साथ किया गया। लेकिन मैनासुन्दरीने इस घटनाके लिये अपनी कर्मगतिको कारण समझकर अपने पतिकी सेवासुश्रुषा की। अनेक कष्ट शांतिसे सहन किये। पञ्चाणुव्रत ग्रहण किये। अष्टाह्निक पर्वके उपोषण करके सिद्ध चक्रकी यथाशक्ति पूजा की। उसके बाद श्रीपालके शरीर पर गंधोदक लगाते ही वह कुष्ठ मुक्त हो गया। अपने सामर्थ्यसे उसने अपने राज्यको फिरसे प्राप्त किया। सुखोपभोग किया और वृद्धकालमें राज्यकी जिम्मेदारी अपने लड़केको सौंपकर मुनिदीक्षा ली। मैनासुन्दरीने भी आर्थिका व्रत ग्रहण किया। उसने अपने असामान्य उदाहरणसे जैन महिलाओंके सामने जीवनभर छायाकी तरह पतिके साथ रहना, उसके सुख-दुखमें सहभागी होना, धर्म कार्यमें उसका सहकार्य करना, वैभव कालमें उसका आनन्द दुगुना करनेका यत्न करना, पतिकी सखी बनकर उसके जीवनमें चैतन्य निर्माण करना—ये आदर्श रक्खे हैं।

पतिनिष्ठा, पवित्रता और सहनशीलता—ये गृहस्थाश्रमीके आदर्श कर्तव्य माने गये हैं। महेन्द्रपुरीकी राजकन्या और पवनकुमारकी पत्नी अजन्ताने विवाहके बाद बारह साल बिरह सहन किया। उसके बाद पतिका मिलन उसके जीवनमें आनन्द निर्माण करने वाला था। किन्तु उसपर चारित्रिका सशय करके उसको घरमें निकाल दिया गया। बिना सहारे अनेक कष्टोंके साथ सहन-शीलतासे और नीतिधर्मका पालन करके उसने अपना जीवन बिताया जिससे उसे अपना खोया हुआ आनन्द फिरसे प्राप्त हो गया। सीताका आदर्श तो महान आदर्श है। रावण जैसे प्रतापी वभ्रवसम्पन्न पुरुषके अधीन रहकर भी उसने अपना मन एक क्षण भी विचलित नहीं होने दिया। उसके कारण वह अग्निदिव्य बन सकी। पतिके त्यागने पर भी वनमें जीवन बिताते समय उसने रागद्वेषके स्थान पर मधुर हास्य, घबराहटके स्थान पर प्रसन्नता और खेदके स्थान पर उल्लाम प्रकट किया, वही उसका आदर्श है। मृगकुच्छ नगर के श्रेणी जिनदत्त नामक धर्मशील श्रावककी सालीको विवाहके बाद घरसे बाहर निकाल दिया गया। तथापि इस अवस्थामें भी उसने

जैनधर्म पर अपनी निष्ठा कम नहीं की। उसीसे आगे चलकर उसका पातिव्रत्य सिद्ध हो गया और उसे कुटुम्बमें, समाजमें आदरणीय स्थान मिला।

### मातृत्वका महत्व

स्त्रीके सभी गुणोंमें मातृत्वको बहुत महत्वपूर्ण माना गया है। इसी गुणसे उसे समाजमें आदर्श गुरु माना गया है। आचार्य मानतुर्गके अनुसार ससारकी सैकड़ों स्त्रियाँ सैकड़ों पुत्रोंको जन्म देती हैं लेकिन भगवान्‌के समान अद्वितीय पुत्रको जन्म देने वाली माता तो अद्वितीय ही है। सूर्यकी किरणोंकी अलग-अलग दिशाये होती हैं लेकिन सूर्यका जन्म एक ही दिशामें—पूर्वमें ही होता है।

आचार्यका यह श्लोक मातृत्वके श्रेष्ठत्वका विश्लेषण करने वाला है। माँ अपने पुत्रको जन्म देनेके बाद उसका पालन-पोषण और संरक्षण भी करती है। हृदयमें पैदा होने वाले वात्सल्यकी भावनासे माता कठिन प्रसव वेदना भी मुमंछ मानती है। इसी कारण मानव जीवनमें, समाजमें और समार रचनामें नारीको महत्त्वपूर्ण स्थान दिया गया है। ससारके अनेक प्रसिद्ध नेताओंका व्यक्तित्व बनानेका कार्य उनकी माताओंने किया है। नेपोलियन, हिस्लर, लुत्तपति शिवाजी और महात्मा गान्धीके असामान्य जीवनके लिये उनकी माताओंका योगदान ही कारण है। ससारके सर्वस्व त्याग, ममस्त प्रेम, सर्व श्रेष्ठ सेवा और सर्वोत्तम उदारता 'माँ' नामक अक्षरमें भरी है। मातृत्वके इस एकमेवाद्वितीय विशेषत्वसे ही समाजने नारीको प्रथम वन्दनीय माना है।

### धर्मनिष्ठ नारी

कर्तव्यनिष्ठाके साथ ही धर्मनिष्ठामें भी जैन नारियाँ प्रसिद्ध हैं। जैन नारीने जैनधर्मतत्त्वके अनुसार गिरि जात्योद्धार ही नहीं किया, अपितु अपने पतिको भी जैन धर्मका उपासक बनाया है और अपने लड़के लड़कियोंको भुगस्मार्ति और आदर्श बनानेका यत्न किया है। लिच्छिविवंशीय राजा चेटककी सुपुत्री चेलनाने अपने पति मगधदेशक नरेश श्रेणिको जैनधर्मका उपासक बनाया। उसके अभयकुमार और वाग्देव नामक दोनों पुत्रोंने सामारिक सुख और वैभवका त्यागकर आत्मसाधनाके लिये अनेक व्रतोंका पालन किया। कर्नाटकक चालुक्य नरेशको उसकी पत्नी जाकलदेवीने जैनधर्मानुयायी बनाया और उसके प्रसारके लिये प्रेरणा दी।

अनेक शिलालेखोंमें जैन नारीके द्वारा जिनमन्दिर बनानेकी जानकारी मिलती है। इन मन्दिरोंके पूजोत्सव आदिका प्रबन्ध भी उनके द्वारा किया जाता था। कलिगाधिपति राजा खारवेलकी रानीने कुमारी पर्वत पर जैन गुफा बनाई। मीरेकी राजाकी पत्नीने अपने पतिका रोग हटानेके लिये और शरीर स्वस्थ होनेके लिये अपनी नगका मोती बेचकर जिनमन्दिर और तालाबकी रचना की। आज भी यह मन्दिर 'मुतनकरे' नामसे प्रसिद्ध है। आह्वमरल राजाके सेनापति मल्लमकी कन्या अन्तिमब्बे जैनधर्म पर श्रद्धा रखने वाली और दानशूर थी। उसे ग्रन्थोंमें दानचिन्तामणि कहकर उल्लिखित किया गया है। उसने चादी और सोनेकी हजारों जिनमूर्तियाँ बनवाइं। लाखों रुपयोंका दान दिया। जबलपुरमें पिमनहारीकी मढिया नामक जैन मन्दिर है। एक जैन नारीने आठ पीसकर जो रकम कमाई, उससे यह मन्दिर बना है। कितना असामान्य, अनोखा आदर्श है यह। मथुराके शिलालेखसे पता चलता है कि जैन नारियोंने ही जैनमन्दिर और कलात्मक शिल्प बनानेमें नेतृत्व किया था।

अनेक जैन नारियोंने आर्थिकाका व्रत लिया, कठोर तपश्चर्या की, मन और इन्द्रियोंको वशमें करनेका यत्न किया। जम्बुस्वामीके दीक्षा लेनेके बाद उनकी पत्नीने भी दीक्षा ली। वैशालीके चेटक राजाकी

कन्या चन्द्रासनीने आजीवन ब्रह्मचर्य व्रत स्वीकार कर भगवान् महावीरसे दीक्षा ली और आर्थिका व्रतका अनुष्ठान किया। वह महावीरके ३६ हजार आर्थिकाओके सघमें गणिका बनी। पम्बबबे नामकी कर्नाटककी नारीने तीस साल तपस्चरण किया। विष्णुवर्धन राजाकी रानी शातल देवीने ११२३ में श्रवणबेलगोलमें भगवान् जिनेन्द्रकी विशालकाय प्रतिमा स्थापित की तथा कुछ काल तक अनशन और ऊनोदर व्रतका पालन किया।

### साहित्य क्षेत्रमें कार्य

अनेक जैन नारियोने लेखिका और कवियित्रीके रूपमें साहित्यके क्षेत्रमें योगदान दिया है। १५६६ में रणमतिने यशोधरकाक नामका काव्य लिखा। आर्य रत्नमतीकी समकितरास एक हिन्दी-गुजराती मिश्र काव्यकी रचना है। कर्नाटकमें साहित्यके क्षेत्रमें उज्ज्वल नाम कमाने वाली कन्ती प्रसिद्ध है। उसे राजदरबारमें ही सम्मान और उच्च पद मिला था। महाकवि रत्नने अपनी अमरकृति अजितनाथपुराणकी रचना दान-चित्तमणि अतैतेमब्बेके सहकायसे ही ९८३ में की। श्वेताम्बर पद्यकी सूत्रिचरित्र लिखने वाली गुणसमृद्धि महत्तराके चारुदत्तचरित्र लिखने वाली पद्यश्री, कनकावती आख्यान लिखने वाली हेमश्री नामके महिलायें प्रसिद्ध हैं। काव्यक्षेत्रमें प्रतिभा सम्पन्न साहित्य निर्माणका महत्वपूर्ण कार्य अनेक जैन महिलाओने किया है। उदाहरणके लिये अनुलक्ष्मी, अवन्ती सुन्दरी, माधवी आदि प्राकृत साहित्यकी पूरक कवियित्रियाँ हैं। उनकी रचनायें जीवन दान, प्रेम, मगीत, आनन्द और व्यथा, आज्ञा और निराशा, उत्साह आदि गुणोंसे भरी हुई हैं। इसके अलावा नृत्य, गायन, चित्रकला, शिल्पकला आदि क्षेत्रोंमें भी जैन महिलाओं ने असामान्य प्रगति की है। प्राचीन ऐतिहासिक कालमें जैन नारीन जीवनके सभी क्षेत्रोंमें अपना सहयोग दिया है। समाज भी उनकी ओर सम्मान की दृष्टिसे दखा था। समाजने नारीको उनकी प्रगतिके लिये सब सुविधायें दी थीं। पुरुष और नारीमें सामाजिक सुविधायें मिलनेकी दृष्टिसे अन्तर नहीं था।

### नारीकी गुलामीका प्रारम्भ

मध्ययुगके विदेशी शासकोंके आक्रमणके साथ समाजने स्त्रियों पर अनेक वन्धन लगाये। घरकी दीवारोंके बाहरकी हवा लगनेमें धर्म भ्रष्ट होनेका डर उनके मनमें निर्माण किया। इसी कारण शिक्षा, वर्म, सम्कार, तत्त्वज्ञान आदिमें नारी बहुत पीछे हो गई। व्यवसायके क्षेत्रमें नारीका प्रवेश रोक दिया गया।

### आधुनिक कालमें भारतीय नारी का स्थान

जब भारतीय सविधानकी रचनाकी गयी, तब उसमें स्त्रियोंको सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक क्षेत्रोंमें पुरुषोंकी बराबरीका स्थान देनेकी घोषणा की गई। इसमें लगने लगा कि स्त्रीजाति स्वतन्त्र हो गयी है, उसकी दुरवस्था समाप्त हो चुकी है। उसे शासन और नौकरियोंमें पुरुषोंके समान मान मिलने लगा है। पर असीम दारिद्र्य, अज्ञान, रुढ़ियों व परम्पराओंने इस मान्यताको निष्प्रभ कर दिया है। यहाँ तक कि आज भी सुशिक्षित व्यक्ति अपनी विधवा हुई पुत्रवधूका धर्म और परम्पराके नाम पर मुण्डन करा कर उसका चेहरा विद्रूप कर डालनेकी हिम्मत कर जाता है। काम देनेके बहाने आदिवासी युवतियोंको फुमला कर बेच डालने वाले मनुष्य रूपी भेड़िये आज भी इस समाजमें मिल जाते हैं। गाँवोंमें नौकरी करनेके लिये आयी हुई महिलाओं पर इन समाजकटकों द्वारा आज भी अत्याचार किया जा रहा है। क्या यही वह समानता है जिसका सविधानमें गुण गाया गया है।

हजारों वर्षोंसे चली आ रही इस पुरुषप्रधान समाज रचनाकी जड़े बड़ी गहरी हैं। धार्मिक रुढ़ियों और पुरानी मान्यताओंके अज्ञानी पुरुषोंकी 'स्त्री स्वातन्त्र्यके योग्य होती नहीं' की विचारधारा आसानीसे



नष्ट नहीं हो सकती है। भारतमें २६ करोड़ स्त्रियोंमेंसे केवल १८७ प्रतिशत स्त्रियाँ पढ़ी लिखी हैं पर वे भी रुढ़ियोंकी दाम बनी हुई हैं। भारतमें आज भी लड़कीके पैदा होने पर कोई खुशी नहीं मनाई जाती। बेटी पैदा होने ही उसे देनेके लिये जिन्हे दहेजकी चिन्ता होने लगती हो, उन्हें उसके जन्मकी खुशी भी कैसे होगी? लड़कीका पालन-पोषण तो करना ही पड़ता है। पर उसके साथ लड़के की तुलनामें हीन वर्ताव किया जाता है। लड़कीको तो मेहनती, सेवाभावी और दयालु बनानेकी चेष्टा की जाती है। लड़कीके लिये विवाह माँ-बापके घरकी अन्तिम सीढ़ी होती है। विवाह होते ही माँ-बापका नाम हटाकर उसे पतिके सामने समर्पण कर देना पड़ता है। फिर पतिका वश चलते हुये उसकी सेवा करना, यही उसका कर्त्तव्य रह जाता है और यह होती है उसकी विकासकी अन्तिम सीढ़ी, फिर चाहे वह शिक्षित हो, अशिक्षित हो, गरीब हो या अमीर हो। विवाह आपसी सम्बन्धोंमें मिलने वाले सुखके लिये किया जाता है, पर यह सुख स्त्रियोंको बड़ा महगा पड़ता है। कर्त्तव्यका पहाड़ सामने होता है। उन्हें यह पहाड़ पार करना ही पड़ता है। इतना करने पर भी स्त्री पुरुषकी गुलाम मानी गयी है और उसे पुरुषकी श्रेष्ठताको स्वीकार करना ही चाहिये, ऐसा माना जाता है। वास्तवमें, विवाह होनेके बाद पति तो बाहर नौकरी पर जाता है और पत्नी घर सम्भालती है। रसोई आदिकी व्यवस्था करती है। इसका अर्थ यह हुआ कि विवाह दोनोंकी भागीदारीका बन्धन है और अकेले पति या दोनोंकी कमाई पर दोनोंका एक दूसरे पर हक होना चाहिये। पर मध्यम वर्गीय या उच्च मध्य वर्गीय परिवारोंमें भी पुरुषकी कमाई पर स्त्रीका कोई हक नहीं माना जाता। गरीबोंकी तो बात ही दूर है। विवाहके उपरान्त बच्चोंके पालन-पोषणके लिये माँ कितना भी कष्ट उठाती हो, उसे कोई नाम नहीं मिलता। पैदा होनेके दिनमें मरनेके क्षण तक स्त्री निरपेक्षा मेवापरायण रहती है।

भारतमें २६ करोड़ स्त्रियोंमेंसे करीब सात लाख स्त्रियाँ ही स्नातक हैं और तीस लाख मैट्रिक पास हैं। इनमें भी शिक्षित कही जान योग्य स्त्रियोंकी संख्या तो केवल दस लाख ही होगी। स्नानकोमें केवल बीस प्रतिशत स्त्रियोंके पास नौकरियाँ हैं। तीस लाख मैट्रिक पास स्त्रियोंमेंसे केवल पाँच प्रतिशत स्त्रियोंको नौकरी है। मध्यवर्गीय स्त्रीको आर्थिक परिस्थितिके कारण नौकरी करना आवश्यक हो गया है। लेकिन पुरुषोंके समान स्त्रियोंको नौकरीकी सुविधा नहीं मिलती है। विवाहित स्त्रियोंको नौकरी प्रायः नहीं मिलती है। उन्हें उच्च स्तरके पदों पर नियुक्त नहीं किया जाना। नौकरीमें सुरक्षाका प्रबन्ध नहीं, बल्कि घबराना सामान्य भागमें उन्हें कठिनाइयोंका सामना करना पड़ता है।

नौकरी करने वाले पुरुषोंको जो आदरभाव घरमें मिलता है, वह स्त्रियोंको नहीं मिलता। नौकरी करनेके बाद घरमें आने पर उसे वे सभी काम करने पड़ने हैं, जो सामान्य स्त्रियाँ करती हैं। बल्कि उसमें ज्यादा कामकी अपेक्षा की जाती है। नहीं तो, उसका सुशिक्षित होना निन्दास्पद करार दिया जाता है। कुछ पुरुष तो स्त्रीको केवल उपभोगकी वस्तुमात्र समझते हैं। फिल्मोंमें, नाटकोंमें, होटलोंमें कलाके नाम पर स्त्रियोंको जिम रूपमें पेश किया जाता है, उसे देखकर लगता है कि स्त्री पुरुषोंके लिये दिल बहलानेका खिलौना मात्र है। हजारों वर्षकी यह परम्परा स्त्री एकाएक नहीं तोड़ सकती। यदि कुछ स्त्रियाँ हिम्मत भी करें, तो रूढ़िवादी स्त्रियाँ उन्हें उच्छृङ्खल, बदचलन कहकर उनका तिरस्कार करती हैं। इस प्रकार गुलामीकी यह परम्परा कहीं टूट नहीं जाये, इसलिये शालीनता, आज्ञाकारिता, विनयशीलता, त्याग, परिश्रमशीलता, सहनशीलता, चरित्रसम्पन्नता, सतीत्व जैसे सब गुण अपनेमें लाना स्त्रीका परम कर्त्तव्य माना गया है। इन गुणोंमें सम्पन्न होकर वह पुरुषके लिए प्रशंसनीय बने, उसकी सेवामें अपना सर्वस्व लटा दे, यही शिक्षा परम्परागत रूपमें उसे मिली है।

आज सभी क्षेत्रोंमें पुरुषोंके बराबर काम करने पर भी वह स्त्रीको हीन दृष्टिसे देखता है। मैं यह

नहीं कहना चाहती कि स्त्रियाँ पुरुष विरोधी आन्दोलन करें या मोर्चे निकालें। मैं केवल यह चाहती हूँ कि स्त्रियाँ अपने क्रान्तिकारी विचारों और कार्यों द्वारा पुरुषों के मन में स्त्री के प्रति जा हीन भावना है, उसे दूर करें। उसके बाद ही वे स्त्री के व्यक्तित्व के विकास पर विचार करने के लिए तैयार हो सकते हैं। पुरुष के इस वर्चस्व से छुटकारा पाने के लिये स्त्रियों को पुरुष के मन में स्त्रीजातिके प्रति समानता और मितता की भावना पैदा करने का यत्न करना होगा। परम्परागत रूढ़ियाँ और अन्वविश्वास, स्वयं के प्रति हीन भावना तथा गुलामी वृत्तिको छोड़कर उसे अपने विकास के लिये स्वयं मन्तव्य होना होगा। परन्तु उसके लिये इस पुरुष प्रधान समाज का भी कर्तव्य हो जाता है कि वह स्त्रियों के विकास मार्ग में जा कठिनाइयाँ हैं उन्हें दूर करने का यत्न करे। इस बीसवीं शताब्दी में पुरुषों के समान स्त्रियों को भी प्रत्येक क्षेत्र में समान अधिकार मिलना आवश्यक है।

### आधुनिक काल में जैन नारी का कार्य

आधुनिक वैज्ञानिक युग में जैन महिलाओं ने अनेक क्षेत्रों में महत्त्वपूर्ण कार्य किये हैं। सामाजिक, सांस्कृतिक, राजकीय या धार्मिक क्षेत्रों में जैन महिलाओं के मौलिक कार्यों के दर्शन होते हैं। यद्यपि जैन महिलाओं में उच्च शिक्षित महिलाओं की संख्या कम हो सकती है, तथापि जो सुशिक्षित महिलाएँ हैं, उन्होंने अपना शिक्षा का उपयोग जैन समाज के विकास के लिये किया है। इतना ही नहीं, आज अनेक महिलाओं ने पत्रकारिता, पुस्तक प्रकाशन, मोक्ष और अध्ययन में महत्त्वपूर्ण योगदान दिया है। इसके लिये अनेक जैन विदुषियों को उदाहरण दिये जा सकते हैं।

बीसवीं सदी की जैन महिलाओं में श्रीमती रमा जैन का कार्य जैन समाज की विस्मृत नहीं कर सकता। साहित्य के क्षेत्र में आपने हिन्दी की जा मेवा की है उस के लिये साहित्य जगत आपका नईव कृती रहेगा। माधुरी, पराग, सारिका, दिनमान, धर्मयुग जैसी पत्रिकाओं ने गम्भीर व विचारपूर्ण साहित्यिक कारण हिन्दी तथा अन्य भारतीय भाषाओं की पत्रिकाओं में अपना महत्त्वपूर्ण स्थान बनाया है। यह सब आपका अपूर्व साहस व मार्गदर्शन का ही फल है। ज्ञानोदय और भारतीय ज्ञानपीठ प्रकाशन के माध्यम से हिन्दी के वरिष्ठतम लेखकों और चिंतकों को लेकर नये प्रतिभाशाली लेखक तक उनके साहित्यिक परिचय के अंग बन चुके हैं। इतिहासकार, पुरातत्त्वविद्, कलामर्मज्ञ, धर्मव्याख्याता और नाट्यकला—सभी ने भारतीय ज्ञानपीठ के माध्यम से साहित्य जगत को अपने ज्ञान में लाभान्वित किया है। हिन्दी का साथ ही भारतीय भाषाओं के वरिष्ठ लेखक आज एक साहित्यिक मंच पर एकत्रित हुए हैं। यह सब श्रीमती रमा जैन की निष्ठा और योजना का ही परिणाम है। ज्ञानपीठ पुरस्कार उच्च साहित्यिक क्षेत्र में उनकी कृतज्ञता की भावना का गानक है। वे सांस्कृतिक और सामाजिक संघटन, साहित्य, चित्रकला, संगमरमरी नवीनता पर गतिशील रूप से न केवल सम्पन्न बनाये रखती थी बल्कि प्रत्येक दिशा में हिन्दी की प्रतिभा को खुला आकाश मिले, इसके लिए चुपचाप बिना किसी जात्मविज्ञापन के प्रयत्नशील रहती थी। इस प्रकार आधुनिक हिन्दी साहित्य के विकास और प्राचीन अर्वाचीन ग्रन्थ प्रकाशन में श्रीमती रमा जैन का नाम स्वर्ण अक्षरों में अंकित करने योग्य है।

मदनबाई ककुबाई और ललिता बाई ने जैन नारी शिक्षण की आधारशिला रखी, ऐसी कहा जाये, तो अनुचित नहीं होगा। नारी समाज का विकास शिक्षण की प्रवृत्ति बढ़ाने से ही होगा, ऐसा उनका विश्वास था। बम्बई में श्राविकाश्रम की स्थापना, पदद्विष्ट विद्याओं के लिये वसतिगृह व शिक्षा की सुविधा जैसे कार्य आपने किये। आज की अनेक जैन शैक्षणिक संस्थाएँ, अस्पताल आदि ककुबाई के दातृत्व व नेतृत्व के कारण विकसित हुए हैं। श्रीमती कुमुदेन शहा भारतीय जैन महामण्डल की एक कार्यशील पदाधिकारी हैं। पूना में कुसुमाग्राम तथा बम्बई में श्रद्धानन्द महिलाश्रम उनके नेतृत्व से ही प्रगति पथ पर हैं। आपके

मार्गदर्शनमें अन्य अनेक जैन सस्थाये भी बृद्धिगत है। सेठ बालचन्द्र हीराचन्दकी धर्मपत्नी श्रीमती कस्तूर-बाईका तो जैन और भारतीय समाज पर बड़ा ऐहसान है। उनके द्वारा निमित्त कस्तूर बाई ट्रस्टके द्वारा आज अनेक सस्थाये कार्यरत है। नाना भाई ठाकरसीके नामसे स्थापित विद्यापीठ स्त्रीशिक्षणके कार्यमें अग्रसर है। कर्वे महिला विद्यापीठकी कुलगुरु डा० माधुरी शहाका स्त्री शिक्षणमें योगदान है। धु० राजुल-मती (गोलापुर) और चन्दाबाई आरा जैन समाजमें मशहूर समाजसेविकाएँ मानी जाती है। धु० राजुल-मतीने विधवा स्त्रियोंकी दीनतापूर्ण स्थिति और शिक्षाका अभाव देखकर सम्पूर्ण जीवन उनकी सेवामें अर्पण कर दिया। गोलापुरमें सुचारु रूपसे कार्यरत श्राविकाश्रम आज भी उनके महान् कायका स्मारक है। आरामे जैन बालाविश्राम (चन्दाबाईके द्वारा स्थापित) आज स्त्रीशिक्षाका प्रमुख केन्द्र बना हुआ है। चन्दा-बाई एक कुशल लेखिका, पत्रकार, कवियित्री, समाजसुधारक एवं सस्थासचलिकाके रूपमें प्रसिद्ध विदुषी महिला है। जैन महिलादर्शन पत्रिकाका सम्पादन तथा अखिल भारतीय महिलापरिषद्का नेतृत्व और सस्था-पकत्व आपका ही है। लातचन्द हीराचन्दकी स्नुषा मौ० सरयुबाई विनोदकुमार देशीने जैन कलाका गभीर अभ्यास करके पी०गच०डी० की उपाधि प्राप्त की है। आज वे अमेरिकामें भारत कलाकी प्राध्यापिका है। २० शता भागवतके समान अनेक महिलाएँ भी पी०गच०डी० में विभूषित हो रही हैं और विभिन्न क्षेत्रों में अपना यश अर्जित कर रही हैं।

जैन महिलाजामें शिक्षाक प्रयासोंके साथ-साथ नूतन साहित्य निर्माणमें भी अनेक विदुषी महिलाओं अपना महत्वपूर्ण योगदान दिया है। माधवी चन्दना दर्शनाचार्यने अनेक ग्रन्थोंका लेखन और सम्पादन किया। उत्तराचलप्रदेशमें लिखे ग्रन्थमें उनकी विद्वत्ता और दशनशास्त्रके प्रभुत्वका पता चलता है। अक्षरचन्द्री महाराजकी प्रणाम राजग्रहमें चल रहे वीरयतनके सचालनका कार्य भी आपने सभाला है। अहमदनगरकी मास्त्री विदुषी उज्ज्वल कुमारी अपने अनेक ग्रन्थोंमें एक विदुषी लेखिकाके नामसे प्रसिद्ध है। विविध भाषाओंका ज्ञान और अग्रगण्य ग्रन्थोंकी भाषाकार आर्थिकारण ज्ञानमती माताजी प्रसिद्ध लेखिकाओंमें से हैं। विदुषी गुणार्थमती माताजी भी लेखिकाके रूपमें प्रसिद्ध हैं। कविता, नाटिका, नाटक, उपन्यास, विज्ञान आदि अनेक साहित्यिक विषयों पर अधिकारमें लिखने वाली अनेक जैन महिलाएँ निरन्तर आगे बढ़ रही हैं। उदाहरणके लिये, मौ० मुरेखा शहाके उपन्यास मामिकोमें नियमित रूपमें प्रकाशित होते हैं। श्रीमती विशुद्धताबाई शहा मध्याध्यापिका और लेखिकाके रूपमें प्रसिद्ध हैं। श्रीमती कुमुदिनीबाई दोशी जैन गायत्री मन्त्रादिका हानेय गाय सामाजिक कार्यमें आगे रहती हैं। आर्थिका विशुद्धमतीजीने त्रिलोक-गार—जैसी मूलभूत रचना उपलब्ध की है। श्रीमती रूपवती किर्णकी अगणित कहानियों एवं एकाकियोंसे कौन परिचित न होगा। १० मर्जमुखीजी अपनी अल्पवयमें ही एक महिला महाविद्यालयकी प्राचार्य बन-कर स्त्रीशिक्षण क्षेत्रको नई दिशा दे रही हैं। डा० विमला चौधरी भी इसी कोटिकी एक अन्य सुश्रुत महिला हैं।

राजनीतिक क्षेत्रोंमें कई महिलाएँ अग्रसर रही हैं। उदाहरणके लिये, अलमें आवआने राजकीय चुनावमें भाग लेकर आमदार पद विभूषित किया है। साथमें, वे श्राविकाश्रम (बम्बई) की सचालिका भी हैं। श्रीमती लेखवती जैन हरियाणा विधान सभाकी अध्यक्षके नाते प्रसिद्ध हैं। पूना की आमदार सी० लीलावती मर्चेंट, गुजरात राज्यकी शिक्षामन्त्री श्रीमती इन्दुमती सेठ, दिल्ली प्रदेश सभाकी अध्यक्ष श्रीमती ओमप्रकाश जैन आदि जैन महिलाएँ राजनीतिक क्षेत्रमें महत्वपूर्ण कार्य कर रही हैं। इन विदुषियोंके अतिरिक्त मौ० वामतीबाई शहा, डा० विजयाबाई पागल (कोल्हापुर), चंचलाबाई शहा (बम्बई), मजुलाबाई कारजा—ये जैन महिलाएँ भी विभिन्न सामाजिक कार्य करनेमें अग्रसर रहती हैं।

सांस्कृतिक और धार्मिक क्षेत्रमें अनेक जैन महिलाओंने अपना महत्वपूर्ण योगदान दिया है। सर-सेठ हुकुमचन्दकी धर्मपत्नी कचनबाईकी अधिक मददसे अनेक जैन संस्थाएँ चल रही हैं। दक्षिण भारतमें श्रीमती रत्नवर्मा हेगडेके धार्मिक कार्य उल्लेखनीय हैं। धर्मस्थलमें ४१ फुटकी भगवान महावीरकी सगमर-मरकी मूर्ति आपने ही स्थापित की है।

औद्योगिक क्षेत्रमें भी जैन महिलाएँ पीछे नहीं हैं। आज अनेक कारखानोंके व्यवस्थापनके पदों पर वे कार्य करती हैं। उदाहरणके लिये, श्रीमती सरयू दफ्तरी एक फैक्टरीका नियन्त्रण करती हैं। बम्बई और अनेक बड़े शहरोंमें जैन महिलाओंके द्वारा स्थापित छोटे-छोटे कार्यरत उद्योग हैं।

इसी प्रकार जीवनके प्रत्येक क्षेत्रमें जैन महिलाएँ कार्य कर रही हैं। अनेक महिलाओंसे मैं परिचित हूँ परन्तु स्थानाभावसे यहाँ सबका उल्लेख संभव नहीं है। संक्षेपमें, जैन महिलाओंने सामाजिक, राजनीतिक, सांस्कृतिक—सभी क्षेत्रोंमें महत्वपूर्ण कार्य किये हैं।

आजकी महिलाएँ प्रत्येक क्षेत्रमें आगे बढ़नेका प्रयत्न कर रही हैं। वे प्रगतिशील विचारोंकी हैं। यह मैं मान्य करती हूँ फिर भी, महिलाओंके प्रति मेरे मनमें कुछ सुझाव हैं।

बीसवीं शताब्दीकी प्रगतिशीलताकी पहली और प्रमुख माँग है—पुरुषोंके समान सभी क्षेत्रोंमें समान अधिकारोंकी माँग। यह माँग कोई ठुकरायेगा नहीं। लेकिन अधिकारोंकी माँगोंके साथ हमें अपने कर्तव्योंकी भी नहीं भूलना चाहिये। अधिकार और कर्तव्य—ये दोनों एक ही सिक्केके दो पहलू हैं। विकासकी गन्ध सबको समान मिले, इसे कोई भी अमान्य नहीं कर सकता। परन्तु माध्यम सब कर्तव्यपालनमें तत्पर हो, इसे भी मानना आवश्यक है।

सामाजिक कार्य व नेतृत्व करनेके साथ-साथ महिलाओंको आदर्श गृहिणीका कार्य भी करना है। आधुनिक शिक्षाग्रहण करनेके साथ-साथ महिलाओंको धार्मिक विचार सम्पन्न बनाना भी अन्यावश्यक है क्योंकि ऐसी महिलाएँ भी अपने बच्चोंको मस्कार सम्पन्न नागरिक बना सकती हैं। हमें पाश्चात्य वैज्ञानिक ज्ञानका अनुकरण करना चाहिये। परन्तु सामाजिक और सांस्कृतिक क्षेत्रमें हमें उनका अनुकरण नहीं करना है। क्योंकि भारतीय समाजके अपने कुछ सामाजिक व सांस्कृतिक मूल्य हैं। इन मूल्योंको ग्रहण करनेके लिये पाश्चात्य जगत भारतकी ओर दबता है। ऐसी दशामें पाश्चात्य रहन-सहन व सामाजिक रचना कर हमें अन्धानुकरण नहीं करना चाहिये। भारतमें कुटुम्ब संस्थाकी उज्ज्वल परम्परा है। पाश्चात्य अनुकरणके द्वारा इस कुटुम्ब संस्थाका हम नाश न करें, तो अच्छा है। सम्पूर्ण भारतीय संस्कृतिका रक्षण इसी कुटुम्ब संस्थाने किया है, इसे हमें नहीं भूलना चाहिये। अमेरिका जैसे भौतिक दृष्टिमें उन्नत देशोंमें कुटुम्ब संस्थाके पुनर्गठनकी माँगकी जा रही है। क्योंकि इन देशोंमें स्वतन्त्रताके नाम पर माता, पिता, बच्चे—सब अलग-अलग रूपमें बिखर रहे हैं। पारम्परिक सम्बन्ध केवल आर्थिक बनकर रह गये हैं। पर एक दूसरेमें ईश्वरमें आस्था न हानके कारण पाश्चात्य लोगोंका जीवन ओर निराशापूर्ण बनता जा रहा है। इस समस्याको दूर करनेके लिये अमेरिका जैसे देश भारतकी ओर देख रहे हैं। यह हमें उनका अन्धानुकरण करने समय सोचना चाहिये।

भारतीय बालक-बालिकाये मस्कार-पूण आदर्श नागरिक बने, इसकी जिम्मेदारी महिलाओं पर है क्योंकि माता ही बच्चोंके लिये पहला गुरु होती है। गृहिणियोंमें भगवान महावीरका मन्देश हमेशा ध्यानमें रखना चाहिए। आध्यात्मिक ज्ञानमें ही मानसिक विकास यही दिशामें होता है। ऐसी ज्ञान सम्पन्न माता ही अपने बच्चोंको उच्चमस्कार सम्पन्न नागरिक बना सकती हैं। परदेश जाते समय महात्मा गांधीको उनकी

माताने श्रीमत् रायचन्दके मार्ग दर्शनके अनुसार मासाहार न करनेका, मद्यपान न करनेका, परस्त्रीको माताके समान माननेका उपदेश किया था। उमीके कारण वे आगे चलकर राष्ट्रपिता बने। हजारो वस्तुओसे घरका या बाह्य शरीरका सौन्दर्य बढ़ानेके पहले मनका सौन्दर्य बढ़ाना आवश्यक है। घरको नरक बनाना आसान काम है, परन्तु उमे स्वर्ग बनाना कठिन काम है। जिस घरका प्रत्येक व्यक्ति सस्कार सम्पन्न है, वह घर भले ही गरीबका हो, अलौकिक सुखसे सम्पन्न है, ऐसा मैं समझती हूँ। कुटुम्बमे जो वयोवृद्ध व्यक्ति हो, उनका परिवारके सभी सदस्योका समूचित सम्मान व आदर करना चाहिए क्योंकि वृद्ध व्यक्ति ही भारतीय कुटुम्ब सस्याका आधार स्तम्भ है।

आरोग्य सभी सुखोका कारण है। अतः महिलाओको आसन, योग अथवा स्त्रियोचित कोई व्यायाम करके अपना शरीर सुदृढ बनाना चाहिये। क्योंकि सुदृढ माता ही सुदृढ बालकको जन्म दे सकती है। स्वस्थ व्यक्तिके हो स्वस्थ विचार हो सकते हैं। जहाँ तक हो सके, रसोईका काम माताओको स्वयं करना चाहिये, क्योंकि उमके हाथमे बने हुए पदार्थोंमें शुद्धताके साथ-साथ स्नेहरस भी मिला रहता है। सभी महिलाओको जैन व्रतोका पालन करना चाहिये। धार्मिक ग्रन्थोका अध्ययन नियमित रूपसे करना चाहिये। तभी वे अपने बच्चोको धार्मिक सस्कार और धार्मिक पाठ दे सकती हैं। धार्मिक शिक्षा आजके जगतमें स्कूल और महाविद्यालयमे मिलना असम्भव है। यदि उन्होंने इस बातका ध्यान रखा, तो पाश्चात्य देशोंमें नवयुवक और नवयुवितियोमे जो आज नैराश्यकी भावना दिखाई देती है, वह भारतमे नहीं दिखाई देती। कर्त्तव्यपालनके बाद अधिकार उमे प्राप्त करनेका पूराका पूरा अधिकार है।

आजका समाज पुनः करवट बदल रहा है। नारी-जागरणका शख बज उठा है। वह अपने कर्त्तव्यका पालन तो करेगी, परन्तु माथमें वह अपने अतीतके खोये हुये गौरव और अधिकारको पानेके लिये प्रयत्नशील है। वह विकासकी सब दिशाओमे, सब क्षेत्रोमे तेजीमे अग्रसर हो रही है। अभी तक वह कदम-कदम पर तिगस्कार और अपमानकी ठोकरे खाती आ रही थी, पर अब समय बदल रहा है। वह अब घरकी चहार दिवारीमे बन्द बन्दिनी नारी नहीं रही। अतः महावीरके भक्त श्रमणो व श्रावकोमे भी मेरी अपेक्षा है कि वे भगवान्‌के उन उच्च आदर्शोका, उपदेशोका पालन करे। अशिक्षा, अन्धविश्वास तथा दहेज आदि कुप्रथाओके कुचक्रोके नीचे नारी जाति कबसे पिसती चली जा रही है। पर अब यह सब नहीं चलेगा। नारीके अधिकार उसे देने ही पडेगे तभी वह समाजको नये स्वर्ण विहानमें ला सकेगी।

## CHANDERĪ UNDER MALWĀ SULTĀNS.

*Prof. A H Nizami, Rewa*

The disintegration of the Tughluq Empire and its extinction at the hands of Timur in 1398, had led to the independent rule of a number of provincial dynasties including that of Malwa where Dilawar Khan, had founded the strong and virile kingdom of Maudogarh. Two inscriptions of Prince Qadr Khan (Ghorī) dated 1416 and 1420 have been found in Chanderī and Sivapurī respectively and Muḥammad Biḥamad Khani, the author of the History of Erichh and Kalpi refers to the usurpation of Paniyargarh, a suburb of Jatarā, by Qadr Khan's officer, Qazī Junaid and with a view to recover the thana, a military expedition had to be sent by Sultan Qadir Shah of Kalpi. Qazī Khan Badr Muḥammad of Delhi who calls himself Dharwal, author of a lexicon, the "Adatul Fudala", who came to the court of Qadr Khan, the governor of Chanderī from Jaunpur in 1419, pays tribute to the governor for his patronage of poets and scholars there and records the titles of the princely governor as Khan-i-Aazam, Khaqan-i-Muazzam Masnūd-i-Yahi Qadr Khan ibn Dilawar Khan<sup>1</sup>. It is not clear whether Qadr Khan was holding the gubernatorial office since the days of his father or whether Alp Khan the heir-apparent, was responsible for this appointment on coming to the throne himself as Sultan Hoshang Shah. Thus Bundelkhand in the fifteenth century was being administered from two centres namely Chanderī under the direct rule of the Malwa Sultan and Kalpi, where the Mulkzāda Turks held sway in the country horizontally extending from Bhandar to Mahoba roughly corresponding to the Jhansi Division (without Lalitpur district) of Uttar Pradesh and the districts of Datia, Tikamgarh, Chhatarpur and Panna (without Pawai Tahsil) of Mithya Pradesh. Chanderī Division of the Malwa Sultanate extended vertically from Shivapurī and Deogarh in the north to Damoh (then including Sagar district) upto the source of the river Kyan. In Garhā near modern Jabalpur, had been founded in the beginning of the fifteenth century a new seat of power by the Raj Gond, the nucleus of a kingdom destined to develop in the first quarter of the next century as a powerful political centre under Raja Amhanadas alias Sangram Sah who had the audacity to occupy such places of Malwa State as Damoh, Mirrādo and Hatta, counted important 'garhs' among the fifty two forts of the Gond ruler whose Chandela daughter-in law, the Regent Rānī Durgāvati, is known to have inflicted a shameful defeat on Sultan Bayazid alias Baz Bahadur of Malwa.

1 I am indebted for this information to my esteemed friend, Dr. Ziyauddin Desai, Director of Arabic and Persian Epigraphy, extracted for my use from the 'Urdu' Magazine of Pakistan Vol. 43 No. 4 (October, 1967).

The Parihar oriented phase of Chanderi administration under Sultan Mahmud Khilji I (1496-69) reminds us of Tughluq rule hundred years back. An insurrection of nobles associated with the overthrown ruler of the Ghorī dynasty, brought Mahmud Shah himself to Chanderi and not only did he put down the serious rebellion but took further steps to ensure peace and order in the region by advancing the headquarters of the Deputy Governor of Batihāgarh to Damoh further south into the heart of the Byarma valley, the stronghold of the Parihar Rājapūts driving them out further south to the vicinity of Garha. The Khilji Sultans of Malwa seem to have pursued a firm policy of expansion towards the river Kyan as is indicated by the situation of Ghaisabad (Ghyasabad), presumably named after Sultan Ghayas Khilji of Mando (1469-1500) rather than the earlier Ghayas Tughluq of Delhi. A number of Sanskrit and Persian inscriptions of this Sultan and those of his successors, in which the epithet of 'Rājādhirāja' or 'Mahārājādhirāja' is invariably used testify to the effective rule of the Malwa Sultans there. And the pattern set for later governors of Chanderi by the epithets Khani-Aazam-Khaqan-i-Muazzam used for Prince Qadr Khan is echoed in later inscriptions and Jain Granth—Prasastis which continued to use similar titles in their corrupt form as Maha Khan-Moj Khan in a stereotyped manner. Some of the holders of these titles were strong, brave and experienced governors. No wonder that the Parihars of Kotarā in the trans-Kyan region are found concentrated far away in Unchahra while those of the Byarma valley have receded further south towards Garhā. With Naro (Satna district) as the base of his operations, Virasinhadeva Baghelā (1501-31) undertook two expeditions to the south first against Sangram Sah Gond of Garhā to punish him for his parricide and the other against the Kalachuri ruler of Ratanpur in Chhattisgarh. In the course of his second expedition Virasinhadeva defeated the local Parihar chiefs ('Parihārārājā') according to the version of Mādhava Kavi, the author of the Virabhānūdaya Kāvya, the official history of the Baghela Dynasty of Gahora composed in Sanskrit in the court of Rājā Virabhānu, son and successor of Virasinhadeva. While the comparatively uneventful rule of Ghayas Shah had retained the vigour of Mando rule during the years following the expansionist policy of Mahmud I, one of the most ambitious monarchs of his times, who styled himself Alauddin, the second Alexander, matters took a turn to the worse in the time of his grandson, Nasir Shah (1500-11), and with the accession of Mahmud II there was a pathetic and pitiable deterioration in the affairs of Malwa with the rebellion of the nobility and the dominance of the Rājapūts followed by Gujarat intervention and the captivity of Sultan Mahmud in the hands of Rana Sanga of Chittor (1518). Meanwhile two new Rajput States of Raisen and Chanderi had come into existence. No wonder, therefore, that the Parihars of south Damoh above were defeated at ease along with the rulers of Ratanpur and Garhā in the vicinity by a powerful ruler like Virasinha Baghelā.

About the year 1540 Rājā Dalpat Sāh Gond is said to have occupied Singorgarh for his residence first reduced by Sangram Sah. What were the relations of

Parihar chiefs with the Gond authorities we do not know. It could be surmised from circumstantial evidence, however, that some Parihars took up service under the Gonds and were so much influenced by them that following the example of the Chandela chief of Rath-Mahoba who gave his daughter, the celebrated Durgāvati in marriage to Dalpat, the Parihārs followed suit, for Lakshman Sen Parihar of Bilahri is said to have married his daughter to some Raj Gond chief whose descendants are known as Khaṭolāhā Gonds (i.e. Gonds of Khatolā in Bijawar Tahsil of Chhatarpur district) still living in village Magardha eight miles north west of Bilahri. Lakshman Parihar lived in the Garhi of Bilahri and the extensive tank called Lakshman Sagar is attributed to him.

### *Cultural Aspects of Chanderi*

Chanderi epigraphs have yielded only a bare list of kings of the Parihara dynasty ruling for practical purposes independently of the Chandelas or the Paramaras, for the matter of that Bhelsa was a good trade centre presumably included in the Chanderi kingdom when Alauddin Khilji led a plundering raid against it from Kara in 1292. The fame of Chanderi prosperity seems to have travelled all the way to Delhi when, on the occasion of Alauddin to the throne of his uncle, his boon companion Alaul Mulk, the fat Kotwal of Delhi drew his attention to the conquest of Chanderi along with that of Malwa and Gujarat. And when at last his general, Ainul Mulk Multani, advanced to occupy Chanderi, the Parihar kingdom succumbed to the superior arms of the Imperial Turks. Ikhtiyaruddin Timar Sultani is mentioned as the governor in a Chanderi inscription of 1312 A.D. and for the next two hundred years or more Chanderi was the centre of authority in north-east Malwa first under the Sultans of Delhi and later under the Sultans of Mando or ruled independently by Medini Rai until it was annexed to his newly acquired dominions by the first Mughal Emperor Babar in 1528.

In the absence of Brahmanical Vaishnava records, the only glimpse that we have of the cultural activities in the Chanderidesa pertains to Jain sources. On coming to power of the Tughluqs in Delhi, the imperial authority was reinforced by the appointment of a Governor. A strong man like Malik Zulchi, known as the Commander of the Mongol contingent under Sultan Alauddin Khilji, was selected for the post and Batihadim was fixed as the headquarters of a Deputy Governor in the northern Hatta Tahsil of the modern Damoh district in the person of Jalaluddin Khoja who, among other things, established, what Rai Bahadur Hiralal calls, a 'Gomath' or rest house for cattle at his place of posting. This clearly shows Jain influence in the region which was destined to emerge, after a century, as a strong centre of Jain culture with seats of Bhattarakas at Narwar and Sonagir, besides Chanderi itself following the establishment of a strong and virile kingdom at Mandogarh on the disintegration of the Delhi empire of the Tughluqs. The traditional importance of Chanderi was maintained or perhaps enhanced with the appointment of a prince of the ruling dynasty in the person of Qadr Khan, the



younger brother of the heir-apparent Alp Khan, who succeeded his father Dilawar Khan Ghorī to the throne of Mando in 1405 A. D. Qadr Khan patronized the Persian scholar Qazī Khan Badr Muhammad Dharwal who had travelled from Delhi to Jaunpur enroute to Chanderī. The reigning monarch, Hoshang Shah, on the other hand, was quite popular with the Digambar Jain community of Chanderī desa for he is very respectfully mentioned in an inscription of Deogarh dated 1424 A. D. wherein he has been called 'Shah Alam', one of the earlier titles assumed by him before he stuck to that of the better known 'Hoshang Shah'. In the capital of Mando itself a Svetambar Jain family of Oswals figured prominently as scholar-administrators in the court of the Sultans for a period of one hundred years and have left a large number of books written on religious topics in the Sanskrit language. The inscription of Deogarh in question comes from the biggest cultural centre in the region of Chanderī during that period, following the eclipse of Khajuraho as a city of temples on the decline of the Chandela power in the thirteenth century. The inscription pertains to an image in one of the temples and testifies to the policy of religious toleration practised by the Malwa Sultans. A number of inscriptions on Jain images and pattavalis pertaining to two Digambar Sanghas, namely Mulasangha and Kashtha sangha, have been made available by modern scholars, besides grantha prashastis (book colophons) which throw light on the brisk activities of the so-called Bhattarak munis encouraging the chiselling of images, the construction of temples, and the building of chaityalayas and resting places for the munis and travellers during this period in the Malwa dominions of the Sultan including Chanderī desa, another name for Bundelkhand, where minor Jain centres like Udaigiri, Erachh, Ahar and Papaura are known to have flourished.

The Chanderī patta or gaddī, founded by Bhattaraka Devendrakīrti of the Mulasangha-Saraswatī gachchha-Nandi amnaya, has three names in the pattavali which are relevant to us. Devendrakīrti, who hailed from Gujarat, was a disciple of Bhattaraka Padmanandī and was first appointed Chanderī Mandalacharya. He is supposed to have established the Chanderī patta some time before the year 1436, the year of the violent change in the ruling dynasty of Mando from the Ghoris to the Khiljis. He is also mentioned in the Deogarh image inscription referred to above. His disciple, Vidyānandī Parwar, entitled Tribhuvanakīrti, is believed to have become Chanderī mandalacharya sometime before 1468 A. D. prior to succeeding his master to the Chanderī patta. Tribhuvanakīrti's disciple and successor to the Chanderī patta, namely Yashahakīrti, is a well-known figure famous as an author of apabhramsa. He was a contemporary of Shah Ghayas and Shah Naseer, the Khiljī monarchs. He often stayed in the Neminath chaityalaya of the town called Jerhat which has not yet been identified. Four of his works have been discovered, so far, that is the 'Harivansha Purana', the 'Dharmaparīksha', the 'Parmeshthī Prakash Sar' and the 'Yogasara'—all of them dated V 1352/1409 A. D. which refer in their colophons to 'Mahakhan Mojakhan' who could be no other

than Mallu Khan son of Mallu Khan, the well-known governor of Chanderi during this period. One peculiar feature of the Bhattarakas of the Chanderi patta was that they came from the Parwar caste of the Digambar community, a caste which predominates among the jains in Bundelkhand even today.

The patta of Sonagiri (Datia district) was a branch pitha of Gwalior, the greatest and most flourishing Digamber Jain centre in the capital town of the Tomara rulers. The name is supposed to have been derived from Shramanagiri, ascribed to Shramanasena Muni (V S 1335). The Bhattarakas of this centre belonged to the Kashtha sangha, Mathur gachcha-Pushkar gana. The first guru, who has found mention in inscriptions dated 1449, 53 and 73 A D, was Kamala-kirti who left a disciple Shubhachandra to succeed him.

#### *Jina Taran Taran Swami*

The fifteenth century of the Christian era is a century of Hindu-Muslims coming together—an intermingling of the two communities and mutual reapproachment. In spite of wars and conquests and lack of a strong central government, there was prosperity all round, grains and other necessities of life were cheap. Sufis of the Chishtiya Order wielded great influence over the masses—Muslims and non-Muslims. Not only did they approach the people through the medium of the mother tongue and compose love poems in the village dialects but before the close of the century, Kayasthas, Khattris and Kashmiri pundits took to learning Persian, the court language and filling the revenue offices of the Sultans.

Among the most outstanding provincial kingdoms were those of Jaunpur, Mando and Ahmadabad. Sant Kabir the most radical social reformer hailed from Varanasi in the Sharqi dominions and his verses embodying new ideas were steeped in the Jain-Nathpanthi traditions. He called upon the Brahman-dominated neo-Vaishnavism to fall in line with his principles of cultural synthesis and liberalism in faith and practice leading to mutual tolerance and fraternization of castes and creeds. He not only condemned casteism but made idol worship the target of his attack.

Simultaneously with Kabir among Hindu Vaishnavas of Madhyadesa, flourished Lonkasah among the Shvetambar Jains of western India who organized a similar movement of radical reform with his centre at Ahmadabad during the first half of the fifteenth century. Like Kabir in Northern India, Lonka-Sah raised the banner of revolt against the Jain priesthood and called upon them to prove the justification of idol worship on the basis of Jain agama literature. Of his two main disciples, one hailed from Mandogarh, the capital of the Sultans of Malwa through whom the preachings of Lonkasah must have filtered down to the Jain masses in Malwa.

Lonkasah's thoughts were, however, echoed from an unexpected quarter by a none too learned Digambar Jain of Chanderi—'Damovadesa' in Bundelkhand namely Jina

Taran Taran who is said to have been born in 1448 A.D. at Puhpavati (Pushpavati) another name for Bilahri in Katni Tahsil of Jabalpur district to his Parwar parents. His father Garha Sah retired to Semalkheri near Sironj in the district of Vidisha where Taran was brought up in the house of his maternal uncle. This was the Age of Bhattarakas among Digambar Jains and from the biographical dates of Taran Taran available to us, he was a contemporary of Bhattarak Yashahakirti of the Mulasangha. Taran Taran, however, led a life of isolation from the so-called Bhattarakas who had fallen from the ideals of the ancient munis and had forsaken the rigours of their discipline. Their services to Jain Culture were none too negligible for they promoted the cause of idol making, temple building and manuscripts copying but their life of growing comfort and ease and accumulation of riches had made them indistinguishable from priests for all practical purposes. For instead of moving about constantly, they mostly resided in Chaityalayas and Upasras practising tantra and mantra besides ayurveda and jyotisha. Even the learned among them like Yashahakirti held narrow and reactionary ideas of caste and sex inferiority of sudras and women. Such ideas and practices must have been an anathema to a radical thinker like Taran Taran who, far from conforming to them, took to a life of nude asceticism and practised austerities in forest resorts like Semalkheri and Sukha (Damoh district), besides village Rakh, now called Mallhargarh in Guna district where he passed the best years of his fruitful life attended to by his disciples of all castes and creeds including Muslims among whom two names are prominent—those of Luqman and Ruia Raman who is supposed to have been a cotton ginner or pin-jara by profession.

Taran Taran was a junior contemporary of Lonkasah of Gujarat and presumably took inspiration from him. Taran Taran has left a dozen books of verse in which he has propounded the philosophy of 'anekant' and 'syadvad' emphasizing the importance of atma as paramatma in the making. There was no place for idol worship in his scheme of religious practice but he refrained from launching a direct attack on the idolatory practiced commonly by the Jain shravakas or householders. The language of his books is a strange mixture of Samskrit, Prakrit, Apabhramsa and Deshi. A collection of these compositions is available in print.

Taran Taran breathed his last at the age of sixty seven and his samadhi called Nasiyaji is the chief centre of Taranpanthi community from where radiates the ideology of this greatest saint of the Digambar Parwars. Unfortunately there was no scholar among his disciples who could take up the work of organization of the panth which even today finds itself indebted to persons outside its fold for the work of editing and publishing of and commenting on Taran bani. As far as the Saint Taran Taran himself is concerned, he deserves to be bracketted with Lonkasah and Kabir, his Shvetambar and Vaishnava counterparts.

It may not be supposed from the above account of a nonworshipper of idols that idol worship in Chanderi-Damoh had declined among the Jains. On the

other hand the Bhattarakas had succeeded immensely in their mission of persuading the Jain house-holders to make idols and establish them for worship under the auspices of their gurus so much so indeed that a donor—philanthropist like Jivaraj Papriwal is supposed to have got chiselled single-handed a lakh of Jain images and caused them to be deposited to various temples throughout Northern India and there is not a Jain temple but has an image made by Jivaraj Papriwal. These images bearing the inscription of Jivaraj Papriwal of Vikram Samvat 1541 (1491 A D) are found throughout Greater Malwa even today.

### Bibliography

Hiralal	Damoh Deepak (Hindi)
K B Imadad Ali	Gazetteer of Damoh District
—	Damoh District Gazetteer—Old (1905)
—	Damoh District Gazetteer—New (1974)
H N Dwivedi	Gwalior Rajva ke Abhilekha
H N Dwivedi	Gwalior ke Tomar
—	Gwalior State Gazetteer
—	Guide to Chanderi
—	Epigraphia Indica
—	E I (Persian & Arabic Supplement)
—	Annual Reports on Epigraphy
—	Annual Reports on Archaeology of Gwalior State
Hiralal	Descriptive List of Inscriptions in C P and Berar
Parmanand Jain Shastri	Jain Pustak Prashasti Sangrah, II
—	The Anekant, Delhi (Jain Quarterly)
Shihab Hakeem	Maathir-i-Mahmud Shahi (Sitamau Photostat)
Dalsukh bhai Malwaniya	Lonkasah (Gujarati)
U N Day	Medieval Malwa
—	The Urdu (Pakistan)
—	Indian Historical Quarterly
—	Jain Antiquary
—	Journal M P Itihasa Parishad

## चन्देरी के मालवा सुल्तान

प्रो० ए. एच. निजामी, रोवा

1398 में तुगलक साम्राज्य के पतन के बाद पनपे अनेक राजवंशों में दिलावर खा द्वारा स्थापित मालवराज भी है। 1416-20 के बीच यहाँ कादर खान का राज्य था जो कवियों और विद्वानों का सम्मान करता था। वस्तुतः पन्द्रहवीं सदी में बुन्देलखण्ड का शासन चन्देरी और काल्पी से होता था। चन्देरी के अन्तर्गत शिवपुरी, देवगढ़, सागर-दमोह और केन नदी के स्रोत आते थे। इसी समय जबलपुर के गढ़ा क्षेत्र में एक नया गोंड राज्य स्थापित हुआ जिसके राजा संग्रामशाह ने मालवा के अनेक दुर्गों सहित 52 किले जीते। यहाँ की रानी दुर्गावती ने मालवा के सुल्तान बाज बहादुर को हराया था। इसके बाद महमूद शाह उस क्षेत्र का बादशाह हुआ। खिलजी सुल्तान मालवा के क्षेत्र बढ़ाने का प्रयत्न करते रहे। उनके विषय में संस्कृत और फारसी के लेख मिलते हैं जिनका विवरण जैन प्रशस्तिसंग्रह में दिया गया है। इसके बाद अलाउद्दीन, नासिर शाह और महमूद खा वहाँ के सुल्तान बने। अन्तिम सुल्तान के समय मालवा राजपूतों के हाथ आ गया। इतिहास से पता चलता है कि मालवा 1312 के बाद सुल्तानों और बाद में मुगलों के अधीन रहा है।

जैन स्रोतों में चन्देरी देश की सांस्कृतिक प्रवृत्तियों की झाकी मिलती है। दमोह के क्षेत्र में उस समय जलालुद्दीन खोजा ने एक गोमठ (गौ शाला) स्थापित की थी। इसके एक शताब्दी बाद सोनागिर और नरवर के भट्टारकों की कृपा से यह क्षेत्र जैन संस्कृति का प्रमुख केन्द्र बना। देवगढ़ के 1424 के लेख से प्रकट होता है कि हुशंग शाह के समय में स्थानीय दिगम्बर जैन समाज को राज्य संरक्षण प्राप्त था। मझू में ओसवाल श्वेताम्बरों को महत्व प्राप्त हुआ। इससे पता चलता है कि मालवा के सुल्तान धार्मिक सहिष्णुता की नीति पर चलते थे। इस क्षेत्र के भट्टारक मन्दिर और मूर्तियों का निर्माण और प्रतिष्ठा करते थे और इनके समय में ही अहार, पपौरा आदि क्षेत्रों का विकास हुआ।

1436 के पूर्व चन्देरी पट्ट के भट्टारक पद पर मूल सघ के देवेन्द्र कीर्ति प्रतिष्ठित हुए थे। उसके बाद त्रिभुवनकीर्ति और यश कीर्ति गद्दी पर बैठे। यश कीर्ति ने हरिवंशपुराण, धर्मपरीक्षा, परमेष्ठी प्रकाशसार तथा योगमार नामक चार ग्रन्थ लिखे थे जिनका काल 1495-1582 के बीच माना जाता है। ये भट्टारक परिवार जाति के थे और मल्लखान के शासनकाल में रहे। खालियर क्षेत्र में 1355 के लगभग सोनागिर पीठ स्थापित हुआ। 1449 में यहाँ के भट्टारक कमलकीर्ति हुए। उसके बाद उनके उत्तराधिकारी हुए।

पन्द्रहवीं सदी के पूर्वार्ध में लोकाशाह ने जैनियों में मूर्ति विरोधी आन्दोलन प्रारम्भ किया जो बाद में चन्देरी की ओर भी फैल गया। इस क्षेत्र में 1448 में उस समय तारण तरण स्वामी हुए। इनका पालन सिरोंज और विदिशा में हुआ। ये भट्टारक यश कीर्ति के समय में हुए थे। जो चंत्यालय और उपासरो में रहते थे और तन्त्र, मन्त्र, आयुर्वेद और ज्योतिष का प्रयोग करते थे। तारण स्वामी ने भट्टारक संप्रदाय के विरोध में एक नयी पद्धति प्रचलित की और उन्होंने बारह ग्रन्थ लिखे लेकिन उनका विशेष प्रभाव इस क्षेत्र के जैनो पर नहीं पड़ा और यहाँ मन्दिर और मूर्तियाँ बनती रही। जीवराज पापडोवाल ने 1491-1548 के बीच एक लाख जैन मूर्तियाँ बनवाकर उत्तर भारत के कोने-कोने में भेजी।

## भारतीय संस्कृति के प्रतीकों में कमल और अश्व

श्रीमती सुधा अग्रवाल, वाराणसी, (उ० प्र०)

**कमल निर्माण**—शक्ति रचनाका प्रतीक है। पृथ्वीकी प्रारम्भिक कल्पनामें पृथ्वीको चतुर्दल कमल अथवा चारपखुड़ी वाला कमल माना गया है। कमलके बीच कर्णिका या बीज रूपमें सुमेरु पर्वतकी स्थिति है। ऐसा मानते हैं कि यहाँ विश्वकी अनेक वस्तुओं और भावोंके बीजोंका जन्म होता है, इसलिये इसे विश्वबीज मातृका भी कहते हैं।

कलाके अतिरिक्त, भारतीय धर्म और दर्शनमें भी प्रतीक रूपमें कमलका ज्यादा महत्त्व है। यह अथाह जलोके ऊपर तैरते हुये प्राण या जीवनका चिन्ह है। सूर्यकी किरणें ही कमलको जगाती हैं। ऋग्वेदमें सूर्यको ब्रह्माका प्रतीक कहा गया है। (ब्रह्म सूर्यसम ज्योति ऋ० २३४८) सूर्य प्राणका वह रूप है जो भूतोमें समष्टिगत प्राण या जीवन का आवाहन करता है। यह विष्णुकी नाभिमें उत्पन्न होनेवाले बलोक प्रतीक था जिनसे प्राणका सर्वाङ्ग होता है। इसी नाभिसे उत्पन्न कमल पर सृष्टिकर्ता ब्रह्माका विकास हुआ है (ब्रह्म ह वै ब्रह्माण पुष्करे मसुष, गोपथ ब्रा०, १।१। १६)। कमलके पत्ते या पुरझन बेलको सृष्टिकी योनि या गर्भाधानकी शक्ति कहा गया है। (योनिर्वै पुष्कर पर्णम्, श० ब्रा० ६।४। १७)। कही कमल विराट् मनका प्रतीक है तो कही व्यष्टिगत प्राण शक्तिका। भागवतमें सृष्टिका जन्म कमलसे माना गया है और समारको भू-पद्मकोष कहा गया है। भागवत दो प्रकारकी सृष्टि मानते हैं—एक पद्मजा और दूसरी अण्डजा। पद्मजा जैसा कि नामसे ही स्पष्ट है, क्षीरसायी विष्णुकी नाभिसे होती है जबकि अण्डजा सृष्टि हिरण्यगर्भसे। हिरण्यगर्भकी मान्यता वैदिक है और पद्मकी मान्यता भागवत। वेदके अनुसार पृथ्वी पर अग्नि और धूलोकमें आदित्य—ये दो बड़े पुष्कर हैं। हिरण्यगर्भकी सृष्टि अग्नि पर और पद्मजाकी सृष्टि जलो पर निर्भर है। हिरण्यगर्भ अग्नि और सामके प्रतीक थे। पूर्णघटमें अण्डजा और पद्मजा—दोनों कल्पनाओंका समन्वय है। मातृकुक्षिसे उत्पन्न होनेवाले शिशुका प्रतीक कमल था। उत्पल, पुण्डरीक, कल्हार, शतपत्र, सहस्रपत्र, पुष्पक, पद्मक इत्यादि नामोंसे कमलका उल्लेख होता है कमलको सूरजमुखीके फुल्ले भी कहते हैं।

रूपकी भाषामें सारी जलराशिको स्त्री-शरीर और कमल योनिवत् माना गया है। शास्त्रीय आधार पर भी, योनिस्थ जरायुका आकार कमल पुष्पकी तरह माना गया है। पुष्पवती होनेका आधार यही कमल है। कमल-कुलिश साधना भी कमलके सृष्टिद्वार होनेका पोषक है। स्त्रीत्व और सृष्टिकी भावनाके कारण ही पौराणिक कल्पनामें इसे देवीका ससर्ग प्राप्त हुआ। वेदोंमें देवी उपासना नहींके बराबर है। फिर भी, अग्निका उत्पत्तिस्थान कमल ही है। इसीका विकास बादमें पद्मा देवीके रूपमें हुआ। यद्यपि ऋग्वेदमें किसी भी देवीकी आराधना नहीं है, फिर भी उसके सम्पूर्ण रूपमें सर्वप्रथम इसका उल्लेख है। देवीके दो नाम हैं—श्री और लक्ष्मी। राजगण धर्मपत्नीके अतिरिक्त राजलक्ष्मीसे परिणती माने जाते थे। पद्मादेवी विभिन्न सजाओसे जानी जाती थी जैसे पद्मसम्भवा, पद्मवर्णा, पद्मअरुण, पद्माक्षी, पद्मिनी, पद्मालिनी और पुष्करिणी इत्यादि। अतः लक्ष्मीकी रूपकल्पनाका आधार कमल ही होता है। इन्हीं

सजाओके साथ इन्हें विष्णुपत्नी और हरिबल्लभा भी कहा गया है। कमलसे उत्पन्न कमला विष्णुकी शक्ति होनेके कारण वैष्णव कला और वैष्णव कल्पनाकी शक्ति बन गयी। विष्णुके चार आयुधों होनेके कारण विष्णुके अकनके साथमें कमल सर्वत्र अंकित हुआ है।

कमलप्रिय पद्मप्रिया देवीकी मूर्तियाँ (ई० पू० दूसरी शतीके) माँची और भरहुतके द्वारो और छतोंमें खुदी हुई हैं। भरहुतकी पन्द्रहवीं आकृति गजतक्ष्मी है। जिसके चरण अनेक—दल कमल पर हैं। इसी कमल नालके पामसे दो भारी सी नालें इधर-उधर गई हैं जो पुन दो भागोंमें बँट गयी हैं। दोनों ओर दो कमल गर्भ पर दो हाथी खड़े हैं और एक-एक कमलका पत्ता बना है। यह गोलाकार कृति है और गोला-कृतिको चार कमल घेरे हुये हैं। अखिल रूपकी ही एक अन्य ऋचामें इस पद्माके मूल श्रीलक्ष्मीकी 'प्रजानो भवसि माता' और 'क्षमा' कहा गया है। क्षमा पृथ्वी है और पृथ्वी हिरण्यगर्भा। कमलको भी हिरण्यगर्भ माना गया है।

बसाहमे प्राप्त एक मूर्तिमें विकसित-अविकसित कई प्रकारके कमल हैं परन्तु प्रतिभाओंके पर लगे हैं। साधारणतया मेसीपोटामियाकी मूर्तियाँ पक्षवती होती हैं जबकि भारतके लिये यह नवीन बात है।

**मोहेन जो-दडो और बौद्ध कलामे कमल**

मोहेन जो-दडोकी सभ्यताके प्राप्त प्रतीकोंमें से शैव उपामनाका द्योतक लिंग प्रमुख है। शिवकी पूरक पार्वती रूपमें वहाँ कमलधारिणी देवीकी मूर्ति पाई जाती है। ऐतिहासिककी दृष्टिसे यह ऋग्वेदके पहलेकी है। मूर्तिमें उरोज उन्नत है जिससे मातृत्वका बोध होता है इसी कारण इसे जगत् जननी कहा गया है। यह प्राप्तकृति सबसे प्राचीन है जिसमें कमलका उपयोग हुआ है। निःसन्देह रूपसे इस बातकी स्वीकार किया जा सकता है कि मातृत्व और कमलका सम्बन्ध अत्यधिक प्राचीन है। यही भावना बादमें ब्रह्म और लक्ष्मीसे सम्बद्ध देखी जाती है जिसके साथ भी प्रतीक रूपमें कमल और सृष्टिका भाव सन्निहित है।

बौद्धकलामे भी सर्वत्र कमलसे युक्त देवी दृष्टिगोचर होती हैं। कभी-कभी प्रतीक रूपमें कमल द्वारा ही उगकी सत्ता व्यक्त की गयी है। प्रमुखतः देवीकी सजाये हैं—मध्यहस्ता और पद्मरागिणी। महायान बौद्धधर्ममें 'पद्मपाणि' वाधिमत्त्व है जिन्होंने बुद्धोंकी सहायता की। नवीं शताब्दीकी नेपालसे प्राप्त एक प्रतिमाके हाथमें कमल है और यह वरद मुद्रामे है। मृणाल उगलियोंने उलझने के बाद भी कुहनी पर आकर टूट गया है। यहापर कमल बोधिमत्त्वकी स्निग्ध-शान्त मनोवृत्ति, असीम दया, अलौकिक देवत्व और पवित्र देवी मौन्द्यके प्रतीक स्वरूप है। भारतीय बौद्ध परम्पारामे उत्तर मध्यकालीन पद्मपाणि या अवलोकितेश्वरकी मूर्तिकी पीठिका भी कमलयुक्त है। सम्भवतः वैष्णव प्रभावसे ही प्रभावित होकर शिल्पियोंने बौद्ध प्रतिमाओंमें कमलकी पीठिका रूपसे तयार किया हो। महायान बौद्धधर्मकी सर्वश्रेष्ठ देवी प्रज्ञा पारमिताकी एक प्रतिमामे, जो १३ वीं शतीकी है तथा जावासे प्राप्त हुई है, पीठिका कमलकी बनी है। यह देवी बुद्धों और बोधिसत्वोंकी मूल शक्ति है।

बादकी कलामे कमल कई रूपोंमें अंकित हुआ। गोमूर्तिकाओं (बेलों) में कमलका प्रयोग बहुतायतसे होता था। जहा कही भी अलकरणकी आवश्यकता होती थी और मुविधा होती थी, वहाँ कमल किसी-न-रूपमें जरूर अंकित किया जाता था। प्राचीन कालमें स्त्रियोंके शृंगारका प्रधान पुष्प कमल था जो हस्ते लीला कमलमें प्रकट है। अजन्ताके चित्रोंमें तो कमलकी इतनी बहुलता है कि चित्रकारको चित्रकारी करने समय बस एक ही पंक्ति 'नव कज लोचन कज मुखकर कज पद कजारणम्' याद आ रही थी। वैसे भी, भारतीय कवि, चित्रकार, साहित्यकार आदिने कमलकी कोमलता और सुन्दरताका मुख्य आधार माना

है। अशोक स्तम्भकी लाटको कमल पत्तुडियोसे ही अंकृत किया गया है। गांधार शैलीमें भी कमलकी गोमूत्रिकाये (बेलें) विद्यमान हैं। कहीं-कहीं विकसित कमलके अन्दर मानवीय आकृतियाँ अंकित मिलती हैं। एक मूर्तिमें शेषशायी विष्णुके पैरके पास आधार रूपमें कमल अंकित है। हमके साथ कमल तो बहुत ही ज्यादा सहज सुलभ है। दमयन्तीने कमल पत्र पर पाती लिखकर हंस द्वारा नलके पास भेजी थी।

भरहुत और साँचीके रिलीफोंमें हाथी मायादेवीके गर्भमें है और उसके मुखसे टेढ़ी-मेढ़ी कमलकी बेल निकली है। यह मुण्डेरो और चौखटोंके किनारे-किनारे फैली हुई है और उसपर अनेक तमगे, जन्म-कथाएँ तथा फूलोंकी मजावट है। अनेकानेक पत्तियो, कलियो, विभिन्न विकसित पुष्पो तथा बीच-बीचमें बत्तखोंवाले कमलके पौधोंका अत्यधिक फैलाव भरहुत, साँची, उदयगिरि और अमरावती—हर जगह पाया जाता है। आधिवागके साथ कोमलता तथा चपलताके साथ गाभीर्यका सम्मिश्रण यूरोपीय नारीकी याद दिलाता है। साँचीके पूर्वी तोरणके बाँये खम्भे पर कमलके पौधोंके पकने तककी अवस्थाओंका बहुत ही सुन्दर चित्रण है।

कमलके फूलते हुए पौधेका लयात्मक ढंगसे झूमना भारतमें जीवनकी अपेक्षा लयका प्रतीक है। साँचीके पश्चिमी द्वार पर कमलकी बेलके घने पत्तोंके मध्य वन्य पशुओंकी प्रकृति सुन्दरतम है।

कमल-लता पौधा-प्रतीकोमें सबसे अधिक प्रचलित और प्रभावशाली है। यह कमल-लता मन्थर, अबाध और प्रचुर भारतीय वनस्पति जीवनका प्रतीक है। भारतीय सस्कृतिमें कमलकी स्वाभाविक प्रचुरता का एक गंभीर अर्थ है। सयुक्तनिकायमें लिखा है, “हे बन्धु, जैसे कमल पानीमें उगता है, पानीमें हा फलता है, पानीकी मतहसे ऊपर उठता है और फिर भी पानीकी मतहसे नहीं भीगता, वैसे ही हे बन्धु, तथागत समारमे जन्मे इस ससारमें बड़े, इसी ससारमें ऊपर उठ और फिर भी इस ससारसे अप्रभावित रहे।” बौद्ध कल्पनामें ब्रह्माण्ड है बुद्धके अनेकानेक जन्म और अमर्त्य रूप। ये कमलके पीपोंके डठलों और फूलोंके समान सुन्दर और शाश्वत हैं तथा सामारिक राग, द्वेष और मोहके कीचड़ और गन्दगीमें उगते हैं। समार और निर्वाण, अच्छाई और बुराई, सुख और दुःखके चक्र यथार्थकी क्षणिक बूँदे अथवा उफान हैं। जीवन यथार्थ और ज्ञात मीमांसे पर एक पूर्णताकी ओर सदैव गतिशील है। स्वर्गिक सफेद हाथी, जिसके मुखमें कमलकी बेल निकलती है, यह धीरे-धीरे बिना गले लयात्मक ढंगसे प्रचुरताकी सृष्टि करती है, निर्वाण का शान्तिका नहीं, वरन् जीवनकी अबाधित हर्षोत्फुल्ल असीम आकाशा प्रतीक है। प्रकृतिही व्यवस्थामें आत्माभिव्यक्ति और आत्मपरात्परताके बोधिसत्त्वका प्रतीक है।

अजन्ताके चित्रोंमें जो बोधिसत्त्व हाथमें नीलकमल लिये हुए हैं, सपुजनके केन्द्रमें अवस्थित हैं। यहाँ मिरका तनिक भव्य झुकाव, गतिके लिए तनिक स्पन्दित शान्त मुद्रा तथा हाथकी उत्कृष्ट भंगिमा समारके प्रति बोधिसत्त्वकी प्रगाढ़ करुणाके प्रतीक हैं। बोधिसत्त्व पद्मपाणि मानवक शास्त्रीयक मौन्दर्यका ही नहीं, वरन् आध्यात्मिक और अमूर्त मौन्दर्यका उत्तम नमूना है। कमलकी चौकियों पर खड़ी कुछ बुद्धकी प्रतिमाएँ अमरावती, मथुरा और गांधार—तीनों स्थानों पर मिलती हैं। मूर्त्यकी कृच्छक खड़ी मूर्तियोंमें धुरीकी जगह कमलने लेगी। गुप्तकालके बाद दो कमलोंसे युक्त मूर्ति भी पूज्य व मान्य हुई है।

रानीगुप्फा और गणेशगुप्फाके शिल्पकारोंको कमलके फूलोंसे विशेष रुचि थी, अतः वेदिका तथा शोभापट्टीमें उनकीरुचि प्रदर्शित हुई है।

खण्डगिरी पहाटी पर अनन्त गुफामें कपिशिर्षक या पंचपट्टिकाके बीचमें त्रिकोणाकृतिका एक सुन्दर कमल पुष्प अंकित है जिसकी बेलमें वेदिका पुनः कमल, फिर वेदिका इस प्रकारका क्रम है। इनमें



कुछ ऐसे भी स्तम्भ हैं जिनके सिर पर औंधे रखे हुये कमलोके लहराते पत्ते वसनगरके स्तम्भ-शीर्षके सदृश ही हैं। एक अर्धस्तम्भ पर बारह हंस श्रेणीबद्ध हैं, जिनकी चोखमें कमल पुष्प हैं। हंस उड़ते हुए दिखाएँ गये हैं। कमलो पर खड़ी श्री लक्ष्मीकी मूर्ति है। देवीके दोनो ओर उठते हुये कमलो पर दो हाथी देवीके अभिषेकके लिये उद्यत दर्शाए गये हैं।

नासिककी गुफामें गोतभी पुत्र बिहारके स्तम्भके अत्यधिक सुन्दर दिखनेका कारण है उमका पद्मवर वेदिकामें आवेष्टित होना। वेदिकाके खम्भो और सूचियों पर कमलकी सजावट मथुराके ककाली टीलेसे प्राप्त पद्मवर वेदिकाके सदृश ही है।

लखनऊके राज्य संग्रहालयमें जैन आयागपट्ट पर मध्यमें सर्पफणी पादर्वनाथ प्रतिमाके दोनो ओर व्यक्ति हाथ जोडकर खड़े हैं। बाहर गोलाईमें अगूर, तथा कमलके बेलकी सजावट है। यह प्रतिमा कुषाण कालकी प्रथम शताब्दीकी है। इसी संग्रहालयमें लगभग १० वीं शताब्दीकी उरई (जालोन) से प्राप्त पद्मासनमें ध्या स्थ तीर्थंकरके दोनो ओर कधो पर बाल है। प्रतिमा कमलासन पर है। संभवत प्रतिमा ऋषभनाथकी है। ९वीं शताब्दीकी सर्वतोभद्र तीर्थंकर प्रतिमामें तीन और अन्य तीर्थंकर तथा एक ओर ऋषभनाथकी दिग्गम्बर प्रतिमा है। यह एक ओर कमल और दूसरी ओर अगूरकी बेलमें सुशोभित है। एक अन्य वेदिका स्तम्भ पर नीचे कमल तथा उसके ऊपर बेल है। यही पर गुप्तकालका लता, कमल तथा मणिबन्ध आदिमें अलंकृत स्तम्भ भी है।

उपनिषदोंके अनुसार कमल सम्पूर्ण उत्पत्तियोंमें भी पूर्ववर्ती है। विद्याकी देवी 'सरस्वती' की मूर्ति पद्मामने सम्मिताके उच्चारणसे की जाती है। ऐतरय ब्राह्मणमें अश्विनी कुमारीकी नीलवर्णका कमलहार पहने बताया गया है। भारतका राष्ट्रीयपुष्प कमल भावगतकी प्राचीनतम सम्स्कृतिमें सम्बन्धित है।

**अश्व**—भारतीय मस्कृतियोंमें कमल सदन अश्वका भी अत्यधिक जिक्र हुआ है। कही कला रूपमें, कही यज्ञके लिए, तो कही सिक्को पर अश्वकन है। प्राग् ऐतिहासिक कालके नव पाषाण युगके चित्रमें युद्धरत योद्धा घुडसवार हैं। लखुनियाँ दरी (मिर्जापुर क्षेत्र) में घुडसवारोंका चित्राकन है। इसीप्रकार बाँदा जिलेके मानिकपुर स्थानके चित्रोंमें भी घुडसवार चित्रित हैं। सिधके किनारे मन्दोरी, गेदाब और घडियाला नामक स्थानोंमें चट्टानों पर युद्धरत सशस्त्र योद्धा घोड़े, ऊँट और हाथियों पर हैं।

अनुमान है कि सिन्धुघाटीके लोग घोड़ेसे परिचित नहीं थे। मोहन जोदड़ोकी ऊपरी सतहसे प्राप्त एक भोड़ी मूर्तिमें घोड़ेका नमूना है किन्तु यह पहचान सन्देहजनक है।

राजा या गृहस्वामी गाय और घोड़ोंको रखनेके लिये स्थान बनवाते थे, ऐसा अथर्ववेदमें वर्णन आता है ( गोम्यो अश्वेभ्यो नमो यच्छालया विजायते, अथर्ववेद, ८९।३।३ )। महाजनपद कालमें मल्लोके पिछवाड़े ही अश्वशाला अथवा राजवल्लभ तुरगोकी मदुरा भी थी। जैनियोंके अर्धमागधी आगम साहित्य ( जो पाली साहित्यके समयका है ) में हयसघाडके बनाये जानेका वर्णन है। सिन्धु सभ्यता और ऋग्वेदमें वर्णित पञ्च हाथी, सिंह और वृषभके साथ कही-कही तुरग भी हैं।

चतुर्द्वीपी भूगोलकी प्रारम्भिक कल्पनामें पृथ्वीको चतुर्दल कमल माना गया। इसके मध्य बीज रूपमें सुमेरुपर्वत था। सुमेरुपर्वतके पूर्वमें भद्राश्व, दक्षिणमें भारत, पश्चिममें केतुमाल और उत्तर दिशामें उत्तर कुरु द्वीप था। भद्राश्वका अर्थ है—कल्याणकारी अश्व। यह उस श्वेत वर्णके अश्वकी याद दिलाता है जो चीन देशमें पूजनीय भी था, साथ ही इसे पुण्य चिह्न भी माना गया। चीन देशकी अनेक सभ्य जातियाँ भद्राश्व या श्वेत अश्वको अपना मागलिक चिह्न मानती थी। वहाँकी कलामें यह चिह्न सबसे महत्वपूर्ण है। इसी कारण चीनका नाम पुराणोंमें भद्राश्व हो गया।

बौद्ध परम्परामें इसप्रकारके अश्वको बलाहक कहा गया । बोधिसत्व भी एक बार बलहरस ( वक्लभास्व ) की योनिमें जन्मे थे और उस रूपमें उन्होंने मृत्युके अन्धकूपमें पड़े हुये ५०० बानरोका उद्धार किया था । यह कथा बलहरस जातक में दी हुई है । साथ ही, मथुराकी एक वेदिकाके स्तम्भपर इसका चित्रण भी है ।

प्राचीन भारतीय कलामें ईहामृग या बहुविध आकृतिवाले रूपोंकी कल्पना की गई जिसमें सिंहव्याल, गजव्यालके साथ ही अश्वव्याल भी था । इनमें भिन्न मस्तकके भिन्न शरीरका जोड़ बैठाया जाता था । मध्यकालीन शिल्पग्रन्थोंमें उनकी संख्या १६ कही गयी है । प्रत्येकको १६ मुद्राओंमें अंकित किया गया है । इस प्रकार व्यालरूपोंकी संख्या २५६ तक पहुँची ( अपराजित पृच्छा २३३।४।६, इति षोडश व्यालानि उक्तानि मुखभेदतः ) । चतुर शिल्पी और दन्त्य लेखक इसकी सुन्दरताको बढ़ाने हुये अपनी प्रतिभाको भी दर्शाते थे । प्राचीन कपिशा ( बेग्राम ) से प्राप्त दन्त फलकोपर इन व्यालोंका मटीक चित्रण हुआ है जो कुषाण कालीन गन्धार कलामें लोकप्रिय था । भरहुत, सांची और मथुराकी कलामें ईहामृग पशुओंकी सजावट है । अधिकतर शकलोगोंको ऐसे रूपोंसे विशेष रुचि थी । इसीसे मिलते-जुलते अलंकरणोंको वृषभ-मच्छ, हरितमच्छ इत्यादिके साथ ही अश्वमच्छ रूपमें मथुराकी वेदिकाके फुलोंमें दिखाया गया है । भारतीय पुराणोंकी साक्षीके अनुसार, ये सब रुद्रके प्रथम गण हैं जिनके मुख और अंग अनेक रूपोंमें विकृत हैं । प्रत्येक मनुष्यके चेहरेपर नराकृति है किन्तु उसके पीछे अपने-अपने स्वभावके अनुसार पशु-पक्षियोंके छिपे हुये चेहरा समझना चाहिये । जिसका जैसा स्वभाव उसका वसा मुखड़ा, यही इन भद्रोंका सूत्र है । इस कल्पनाका मूल ऋग्वेदमें पाया जाता है ।

बौद्ध साहित्यमें अश्वमुखी यक्षीका उल्लेख आया है ( पदकुसल मागव जातक ) । मारनाथक सिंह स्तम्भ, सिंह सघाटके सद्गुप्तकालके चैत्यघरमें स्तम्भ शीर्षकोपर हयमघाट उत्कीर्ण है ( पीठ मटाकर बैठे हुये पशुओंको सघाट कहते हैं ) ।

वैदिक अभिप्रायमें प्रथम चार अश्वोंके रथ पर सूर्यका आरूढ़ दिनाया गया है । पीछे अश्वोंकी संख्या सात तक हो गयी । बोधगया वेदिका पर चतुरश्र योजित रथपर बैठे हुए सूर्यका चित्रण है । भाजा गुफामें द्वितीय शती पूर्वकी एक मूर्ति चतुरश्रयोजित रथमें बैठी हुई है । मथुराकी कुषाणकलामें सूर्यके रथमें दो या चार अश्व दिखाये गये हैं । यही परम्परा गांधार और सासानी कलामें मिलती है । काबुलक समीप खोरखानासे प्राप्त सगमरमरकी सूर्य मूर्तिके रथमें चार घोड़े जुते हैं । गुप्तकालमें लेकर मध्यकालक सूर्यके रथोंमें सात घोड़े पाये जाते हैं ।

शैशुनाग-नन्द युग ( छठी श० ई० पू० से चौथी श० ई० पू० ) की कलामें राजघाटसे प्राप्त चकियामें ( जो अब लखनऊ संग्रहालयमें है ) मातृदेवीके बाई ओरका पशु अश्व है । पटनाग प्राप्त चकिया पर तीन समान केन्द्रित वृत्त हैं । इसमें दूसरे वृत्तमें १२ पशुओंमें अश्व भी अंकित है । मुत्तजीगजकी चकियापर भी अश्वका चित्रांकन है । ये चकिया मातृपूजाके लिये प्रतीकात्मक चिह्न या मन्त्र थे ।

मौर्यकालके ( ३२५-१८४ ई० पू० ) लुम्बिनी उद्यान ( वर्तमान रुम्बिनि देई ) के स्तम्भपर अश्व शीर्षक था । युवाङ्, चाङ्के अनुसार, यह बिजली गिरनेसे बीचमें टूट गया था । यहां भगवान् बुद्ध शाक्य मुनिका जन्म हुआ था ( हिंदे बुधे जाते शक्यमुनि ति ) ।

स्तम्भ शीर्षकोपर चार महा आज्ञानेय पशुओंकी मूर्तियाँ पायी जाती हैं । चार पशु—अश्व, सिंह, वृषभ और हाथी हैं । इन चार पशुओंकी परम्परा सिन्धुघाटीकी प्राचीनताको छूती हुई १९वीं शताब्दी तक आती है । इसका देशगत विस्तार भारतसे लेकर लका, इरान, बर्मा और तिब्बत तक मिलता है । बौद्ध

स्तम्भोंके अलंकारणोंमें इनका बहुलतासे प्रयोग है और महावशमें इन्हें चतुष्पद पक्ति कहा गया है। स्तूपकी चन्द्रशिलाओपर, अमुराधापुरके गुप्तकालीन स्तूपोंकी चन्द्रशिलाओपर, १८वीं शतीके राजस्थानी चित्रमें ( जो इस समय दिल्ली संग्रहालयमें है ) और १९वीं शतीके बंगालसे प्राप्त एक कन्धे ( इस वक्त भारत कला भवनमें ) आदिपर इस चतुष्पद पक्तिका सुन्दर अंकन है। कहते हैं, जहाँ न पहुँचे रवि, वहाँ पहुँचे कवि। अतः बौद्ध कल्पनामें ये चार पशु अनन्ततस्त सरोवरोंके चार द्वारोंके रक्षक हैं जहाँसे चार महानदियोंका उद्गम है। वाल्मीकि रामायणमें इन्हें रामके अभिषेकके लिये एकत्र मागलिक द्रव्योंमें गिना जाता है। केशवदासने ( १७वीं शती ) रामके राजप्रसादके चार द्वारों पर इनका उल्लेख किया है। डा० वासुदेवशरण अग्रवालने अपनी पुस्तक चक्रध्वज में लगभग पचास अवतरण और उल्लेख दिये हैं। आपके चिन्तनके अनुसार लोक भावनामें इन चारों पशुओंको पवित्र समझा जाता था और इनके पीछे जैन, बौद्ध और ब्राह्मण-इन तीनों महान धर्मोंकी मान्यताका भी बल था।

शुगकालीन ( १८४-७२ ई० पू० ) भरहुत स्तूपकी तोरणवेदिकापर अश्वरथ अंकित है। इस कालमें पशुओंकी आकृतियाँ दो प्रकारकी प्राप्त हुई हैं एक स्वाभाविक और दूसरी कल्पित जैसे आकाशचारी अश्व अर्थात् सपक्ष अश्व। उड़ीसाकी खण्डगिरी-उदयगिरीकी गुफाये भी इसी कालकी हैं। इनमें रानीगुफाकी शोभापट्टीमें उत्कीर्ण सात चित्र राजेन्द्रलाल मिश्र कृत उड़ीसाके प्राचीन अवशेष, खण्ड २ नामक ग्रन्थमें प्रकाशित किये गये हैं। इन चित्रोंमें दृश्य चारमें पट्टके पहले भागमें तीन व्यक्ति, एक अश्व, उसे थामे हुए एक सूत है। राजाकी मृगयाका दृश्य-दुष्यन्त-शकुन्तला कथाका दृश्य इस रोचक दृश्यका सारा रूपक राजा दुष्यन्तका ऋषि कण्वके आश्रममें आगमन, शकुन्तलाको देख उसपर मोहित होना है। गणेश गुटकामें पर्याण और आभूषणोंसे सुशोभित घोड़ेका दृश्य भी अंकित है। मञ्चपुड़ी गुफामें तोरणपर अलक मृगामें अश्वारोही मूर्तियाँ उत्कीर्ण हैं। इसीकी अनुकृतिपर आगे चलकर व्यालतोरणकी मूर्तियाँ बनने लगी जिमका उदाहरण सारनाथमें मिलता है। अनन्त गुफामें सूर्यकी एक विशिष्ट मूर्ति है जो अपनी दो पतियोंके साथ चार घोड़ोंके रथपर आरूढ है।

शुगकालके आरम्भिक काल ( लगभग दूसरी श० ई० पू० ) का केन्द्र भाजा बना। भाजाके बिहारके मुखमण्डपके पूर्वी छोरके प्रवेशद्वारके दोनों ओरकी मूर्तियोंमें एक ओर बाईं तरफ एक राजा चार घोड़ोंके रथ पर सवार है। पीछे चँवर और छत्र लिये दो अनुचर स्त्रियाँ भी हैं। पीतलखोगकी गुफा न० ४ में दाहिनी ओर हाथीके बराबर एक अश्वारोहीकी काय परिमाण मूर्ति पर दानदाताका नाम खुदा है। यह दूसरी शताब्दीकी मालूम पड़ती है। बेडसाकी गुफाओंके स्तम्भों पर हयसघाटकी मूर्तियाँ हैं।

पेल्लरूनदीके तट पर स्थित जगमयपेटके महास्तूपके एक पादुकापट्ट पर सुसज्जित अश्वकी आकृति उत्कीर्ण है।

शक सातवाहन ( प्रथम, द्वितीय शती ) कालके हैदराबादको काण्डापुरसे प्राप्त खिलीनोमें अश्व भी है जो बयोलिन नामक सफेद मिट्टीका बना है।

पहाडपुरके फलको पर बंगालके पशु-पक्षी और बुद्ध-वनस्पतियोंका घनिष्ट अंकन है। उनमें हाथी घोड़ा, चम्पक और कदम्ब इत्यादि हैं।

महास्थान ( जिला बोगरा ) से भी कुछ फलक प्राप्त हुये हैं जो उत्तर गुप्तकालीन कालके नमूने हैं। एक मिट्टीके पात्र पर चार घोड़ोंके रथ पर बैठा व्यक्ति तीर-धनुषसे मृग झुण्ड पर वाण बरसा रहा है। १६वीं-सत्रहवीं शताब्दीमें पुर्तगाली सिपाही बंगालके भीतरी गाँवमें जाने लगे। स्थानीय कुम्हारोंने

उनकी आकृतियोंको खिलौनोंमें उतारा । जैसोरसे प्राप्त एक फलक पर पुर्तगाली सिपाही घोड़ेपर सवार है । उसके बाये हाथमें घोड़ेकी रास और दाहिनेमें चाबुक है । प्राचीन मागलिक प्रतीक मूर्तियोंकी रूप कल्पनामें अश्व भी स्वीकृत था ।

अश्वमेधकी परम्परा इस देशमें अति प्राचीन है ऐतिहासिक कालमें भी पुष्पमित्र शुङ्ग, समुद्रगुप्त, कुमारगुप्त आदिने अश्वमेध किये । समुद्रगुप्तके अश्वमेध-यज्ञकी प्रतिकृति भी मिल गयी है जो लखनऊके संग्रहालयमें रखी है । भारतवर्षका दिग्विजय कर समुद्रगुप्तने अश्वमेध-यज्ञ किया था । उसने अश्वमेध स्मारक दिनार (सोनेका सिक्का) चलाया । दक्षिणके अनेक राजाओंने भी अश्वमेध किये । कन्नौजके गहड़वाल राजा जयचन्द्रके भी अश्वयज्ञका उल्लेख हुआ है । चन्द्रगुप्त विक्रमादित्यके बेटे कुमारगुप्त प्रथमने चालीस वर्षों तक राज्य किया और सोनेका सिक्का चलाया । सिक्केमें राजा घोड़े पर सवार है ।

भारतके बीसवीं सदीके ताम्बेके पैसे पर पटमें भी अश्वआकृति थी । आहत मुद्राओं पर चिह्नोंके दूसरे वर्गमें चार महा आजानेय पशुओंका चित्र है । चतुष्पाद पक्षिका प्रतीक बौद्धधर्मके उदयसे बहुत पहले ही प्रचलित हो चुका था ।

इस प्रकार कमल और अश्वका भारतीय सस्कृतिके मागलिक प्रतीकोंमें मुख्य स्थान था ।



## बुन्देलखण्डमें जैन-धर्मके प्राचीनतम प्रतीक

चन्द्रभूषण त्रिवेदी

भारतीय पुरातत्त्व सर्वेक्षण, नई दिल्ली

बुन्देलखण्डको प्रकृतिने बड़े ही सुन्दर ढंगसे सजोया है। इस क्षेत्रमें यहाँके शैल-गिरि, गहन-वन और सरिताओने धर्म एव सस्कृतिमें महत्वपूर्ण योगदान दिया है। यह ब्राह्मण, बौद्ध एव जैन धर्मोंकी जहाँ तपोभूमि है, त्रिवेणी कई सहस्र वर्ष पूर्वसे अबाध गतिसे प्रवाहित होती रही है। विन्ध्य श्रृंखलाओके मध्यमें बसे इस भूमिखण्डमें विभिन्नताके साथ ही एकरूपताका विराट् दर्शन होता है। यह तपोभूमि पावन वेत्रवती ( बेतवा ), यमुना, दशार्ण ( धसान ), उर्वशी ( ओर ), तमसा ( टमस ), शुक्तिमती ( केन ) सहस्रो वर्षसे जन-मानसको प्रेरित करती हुई पतित-पावन गगामे मिल जाती है। विदिशा तीर्थकर शीतलनाथजीकी जन्मस्थली रही है। मौर्यकालके उपरान्त गुप्तकाल तथा मध्यकालमें यहाँ प्रतिहार, कलचुरि एव चन्देल नृपोंके कालमें जैनधर्म पूर्ण रूपसे पल्लवित एव पुष्पित हुआ। प्रमाण-स्वरूप आज भी सम्भवतः ऐसा कोई ग्राम न हो जहाँ जिन-अवशेष उपलब्ध न हो।

पुरातत्वीय प्रमाणोंके आधारपर यह कहा जा सकता है कि ब्राह्मण एव बौद्धधर्मोंसे पूर्व जैन-धर्ममें सगुणोपासना प्रारम्भ हुई थी। इस सन्दर्भमें मोहेंजोदड़ोमें प्राप्त एक सेलखडीकी मुद्रा तथा हड़प्पासे प्राप्त लाल पाषाणका एकबन्ध उल्लेखनीय है। मुद्राके दृश्यका अकन इस प्रकारका है।

एक श्रवण, कायोत्सर्ग मुद्रामें आच्छादित वनमें प्रदर्शित है। वृषभके निकट एक गृहस्थ अजलिमुद्रामें है। इस पंक्तिके नीचे सात पुरुष कायोत्सर्ग मुद्रामें है।

इन कलाकृतियोंको निश्चित रूपसे जैनधर्मसे निरूपित करना कठिन है। जब तक कि सिन्धु लिपिका पठन न किया जा सके। इसके अतिरिक्त इतने वर्षोंके गहन अध्ययनके फलस्वरूप भी जिन कलात्मक वास्तु एव शिल्पीय कृतियोंको मूल भारतीय कला एव धर्मसे पृथक् करना अत्यन्त कठिन है। इनके मूल सिद्धान्त वेदोंमें निहित है।

जिन आख्यानोमें भगवान् महावीरकी समकालीन प्रतिमाका उल्लेख मिलता है। कहा जाता है कि वीतमयपतन नगर (जिसकी भौगोलिक स्थिति अस्पष्ट है) के नृपति उद्दामनकी महिषी चन्दन काष्ठसे निर्मित तीर्थकरकी पूजा करती थी। इसी आख्यानका प्रतिरूप भगवान् बुद्धके समकालीन कौशम्बीके राजा उदयनसे सम्बन्धित है। ऐसा ही उल्लेख दशपुर नगर (मन्दसौर) के सम्बन्धमें जीवन्तस्वामीकी प्रतिमाका उल्लेख है। इन आख्यानोका समीकरण पुरातत्वीय सन्दर्भमें नहीं हो सका है। सम्भवतः उस कालमें प्रतिमाये काष्ठ ही की निर्मित की जाती थी।

पुरातत्वीय सन्दर्भमें उल्लेख चेदि राजवंशके महामेघवाहन कुलके तृतीय नृपति खारवेल (प्रथम शती ई० पू०) के उदयगिरि-खण्डगिरिकी गुफाओमें उत्कीर्ण लेखमें अंकित है। उसके अनुसार खारवेल नन्दराज द्वारा बलपूर्वक ले जाई गई तीर्थकर प्रतिमाको पुनः ले आया था। इसके अतिरिक्त पटना संग्रहालयमें

लोहानीपुरसे प्राप्त ओपयुक्त प्रस्तर प्रतिमा जो कि यक्ष परम्परासे वेष्टित है का निर्माणकाल लगभग ई०पू० तीसरी शतीमें हुआ ।

मूर्तियोंके अतिरिक्त ई० पू० तथा ईस्वी पश्चात् जैन-धर्मावलम्बी मागलिक चिह्नोंको पूजते थे । उनका ही अकन आयागपट्टोमे मिलता है । प्राक्-कुषाण एव कुषाण कालके आयागपट्ट मथुरा (शौरीपुर) से प्राप्त हुये हैं ।

सम्भवत गहन वनोमे प्रतिमाओका निर्माण आसान नही था । जिन श्रवण भ्रमणशील होते थे तथा अपना निवास प्राय गिरि कन्दराओ हीमें रखते थे । ऐसी कन्दराओका प्रमाण जो कि बौद्धधर्मसे सम्बन्धित है, सीहोर जिलेकी बुधनी तहसीलमे पानगुरारिया नामक स्थानमे बहुमात्रामे उपलब्ध है । म्त्तीय शिला-खण्डोमे कन्दराये प्राकृतिक रूपसे ही निर्मित हो जाती थी तथा आग्नेय शिलाओमे निर्माण तक्षण विधिसे ही किया जाता था । लेखकको पुरातत्वीय सर्वेक्षणके फलस्वरूप चन्देरी, जो कि आज भी जैनधर्मावलम्बीयोका अतिशय क्षेत्र है, मे प्राप्त हुए हैं । इस महत्त्वपूर्ण खोजसे जैनधर्मका प्रवाह ईस्वी शती पूर्व कालका निर्धारित किया जा सकता है । लगभग एक सहस्र वर्ष पश्चात् इस तीर्थस्थलका पुन पुनरुद्धार हुआ जिसके फलस्वरूप जन प्रतिमाये एव देवाल्योका निर्माण देवगढ (पथराडी देवगढ), बूडी चन्देरी, धूबौन तथा शिवपुरी क्षेत्रमे बहुसंख्यामे हुआ । पन्द्रहवीं-सोलहवीं शतीमे ग्वालियर दुर्गमे मरीमाताके समान चन्देरीमे भी विशालकाय प्रतिमाओका निर्माण तोमर शासकोके कालमें हुआ । मुस्लिम शासनकालमे जिनालयोका निर्माण विशाल चट्टानोको काटकर किया गया जिसे खण्डाग्जी कहा जाता है । इस कालमे मालव सुलतान दिलावरखाँ गोरी था ।

प्राचीन कालमे चन्देरी मथुरा तथा विदिशासे जुड़ा था । यह महत्त्वपूर्ण स्थल वनोसे आच्छादित किले एव खण्डाग्जीके शीप भागमे स्थित पठघटियाके नामसे जाना जाता है । सम्पूर्ण शिलाको मात मीटर चौड़ा तथा तीन मीटर गहरा उक्रेरा गया है । इसका घाटी-मार्ग प्रस्तर खण्डोसे भरा है । सम्भव है कि इन खण्डोको हटाये जानेक उपरान्त सोपान मार्ग मिल सके । पश्चिमामुखी दीवाल पर दो लेख उत्कीर्ण हैं एक विक्रम संवत् १५७१ का तथा दूसरा लेख ब्राह्मी लिपिमे है । अक्षर रचनाके अनुसार यह लेख लगभग दूसरी पहली शती ई० पू० का है ।

उपर्युक्त लेखके साथ निम्न मागलिक चिह्न उत्कीर्ण हैं—

- (१) नन्दीपद (नद्यावर्त), (२) स्वास्तिक, (३) बिहग, (४) मीन-मिथुन, (५) पद्म, (६) श्व, (७) त्रिरत्न, (८) वज्र, (९) श्रीवत्स, (१०) ध्वज, (११) तालवृत्त (व्यजन) अथवा दर्पण ।

मीन-मिथुनको एकसे अधिक बार दर्साया गया है । उपर्युक्त प्रतीकोमे से कईकी कल्पना अष्ट मागलिक चिह्नोंमे की गयी है ।

तेमि मा तोरणाण उर्णि अट्ठठट्ठ मगळगा परुणता, त जहा—

सोत्थिय, मिर्विच्छ, नन्दिद्यावर्त वद्धमाणग, भद्दासण, मच्छ, दप्पण, जाव, पडिग्वा ।

उपर्युक्त शुभ प्रतीकोके अतिरिक्त पठारके ऊपर वृत्ताकार द्रोणियाँ बनी हुयी हैं जिनमे मार्जन हेतु संभवत जल संगृहीत किया जाता था ।

मानव मस्कृतिके अभ्युदयसे ही पूजनके भावरूपको महत्त्व दिया जाता था न कि हव्य भावको । निर्गुण उपासनाके साथ ही सगुण उपासनाका उद्भव प्रारम्भ हो गया था । जब प्रतीक सर्वसाधारणको बोध करनेमें असफल हो जात है तभी प्रतीकात्मक वस्तु कालान्तरमे दो रूपोमे परिणत हो जाती है एक अतदाकार तथा द्वितीय तदाकार ।

उपर्युक्त लाञ्छन निम्न अरहतोंको निरूपित किये जा सकते हैं स्वस्तिक शीतलनाथ जी, विहग (पडिस्वा) सुमतिनाथजी, भत्स्य, अरहनाथजी, पद्म, पद्मनाथजी, शख, नेमिनाथजी, वज्र, धर्मनाथजी हैं। शेष विशिष्ट मागलिक चिन्ह हैं जिनमें श्रीवत्स प्रत्येक तीर्थकरके वक्षपर विद्यमान रहता है।

अभिलेखके बाईं ओर तालवृन्त अथवा व्यंजन तथा दाहिनी ओर स्वस्तिक है। अभिलेखका अभिप्राय अस्पष्ट है। इसके आधार पर इन मागलिक चिन्होंकी तिथि दूसरी-पहली शती ई० पू० निर्धारित की जा सकती है। अतः स्पष्ट है कि बुन्देलखण्डमें जैनधर्मका प्रचलन प्राचीन है। इस क्षेत्रमें सर्वेक्षणकी अत्यन्त आवश्यकता है। यह सम्भव है कि यहाँ जैनधर्मके स्तूप तथा प्राकृतिक गुफाओंमें और भी अवशेष मिल सके। लेखकी प्रतिलिपि निम्न है। जिसे भ (ड) क बु पढ़ा गया है (भारतीय पुरातत्त्व पत्रिका, पृ० ५३-७४, १९७१-७२)।



# जैन प्रतिमाओंमें सरस्वती, चक्रेश्वरी, पद्मावती और अम्बिका

डॉ० कादम्बरी शर्मा, गाजियाबाद, (उ० प्र०)

ऋग्वेदमें सरस्वती सरित प्रवाहमय बनकर आयी । उसी सरस्वतीको वाक्यका ममानार्थी मानते हुए ब्राह्मणोंने सरस्वतीको वाक्की सज्ञा दी और वाक्को वर्ण, पद और वाक्यका प्रवाह माना है । सरित प्रवाह वाक्य प्रवाहमें परिवर्तित हो गया । भाषाकी प्रतीक बनकर वह सब धर्मोंकी अविष्ठात्रीके रूपमें पूजी जाने लगी । सरस्वती हिन्दू, बौद्ध और जैनधर्ममें विभिन्न नामोंसे सुशोभित हुयी है । जैन मतावलम्बियोंने इसे श्रुता देवीके रूपमें स्वीकार किया है । यह शब्द सरस्वतीके काफी गम्भीर बैठता है ।

वाग्वादिनि भगवति सरस्वती ही नम इत्यनेन मूलमन्त्रेण वेष्टयेत् ।

ओ ह्री मयूरवाहिन्ये नम इति वाग्निदेवता स्थापयेत् ॥ (प्रतिष्ठागोष्ठार)

माउन्ट आबूके नेमिनाथके मन्दिरमें सरस्वती वन्दना लिखी हुई मिलती है । इस प्रधान देवी सरस्वती के साथ जैन शास्त्रोंमें कुछ अन्य देवियोंका भी उल्लेख है । लेकिन ये यक्षिणियोंके रूपमें तीर्थकरोकी रक्षिकाओंके रूपमें आती है । ये तीर्थकरोसे हेय मानी जाती है । ये सस्यामें सोलह है । इनकी आराधना करनेसे महापुरुषों एवं तीर्थकरोके प्रति आदरभाव उत्पन्न होता है ।

## सरस्वतीकी प्रतिमाएँ

जैन प्रतिमाओंमें श्रेष्ठ और अविक्त मात्रामें प्राप्त श्रुतादेवी सरस्वतीकी कुछ प्रसिद्ध प्रतिमाओंके वर्णनसे पहले इस प्रतिमाके सामान्य गुण एवं विशेषताओंका उल्लेख करने हैं । जैनधर्ममें दो मांग हैं— श्वेताम्बर और दिगम्बर । ये मूर्तियाँ अधिकतर श्वेताम्बरमार्गीय हैं । जैनधर्ममें केवल तीर्थकरोकी दो मुद्रायें मिलती हैं कायोत्सर्ग और पद्मासन (ध्यानी मुद्रा) । परन्तु सरस्वती प्रतिमाएँ पद्मासन पर खड़ी त्रिभग, समभग और ललितासनमें मिलती हैं । जैन मूर्ति विज्ञानानुसार ही वह नवयौवना एवं मन्तुलित सौन्दर्यकी मजीब प्रतिमा रूपमें ही मिलती है । जहाँ जैन तीर्थकरोके दो हाथोंका ही मान्यता दत्त है, वहाँ सरस्वतीकी प्रतिमा चतुर्हस्ता भी मिलती है । दाहिना हाथ अभयमुद्रा, दूसरे दाहिने हाथमें अक्षमाला, बाये हाथोंमें पुस्तक तथा एक श्वेत पुण्डरीक मिलते हैं । इसके शरीर पर यज्ञोपवीत, मस्तक पर जटामुकुट और अग सुन्दर आभूषणोंसे सुसज्जित मिलते हैं । बक्षिणकी होयसालकी प्रतिमायें विष्णुधर्मोत्तरके अनुसार समभग मुद्रामें, दाहिने हाथमें व्याख्यान मुद्राके अविरक्त बाँसके नालकी बनी वीणा, बाये हाथमें कमलके स्थान पर कमण्डलु है । पटनामें प्राप्त काश्य मूर्ति ललिता आसनमें बैठी है जिसके दोनों ओर मानव प्रतिमायें बाँसुरी-मजीरे बजा रही हैं । परमारकी सरस्वती मूर्ति (जो ११वीं सदीकी है) भी ललितासन पर बैठी है । मूर्तिके ऊपर जैन तीर्थकर ध्यान मुद्रामें बैठे हैं । यह मूर्ति स्फटिककी बनी है । होयसालकी मूर्ति ज्यादातर काले-चमकीले पत्थरकी है । दोनों पत्थर (स्फटिक, काला पत्थर) जैन मूर्तिशास्त्र सम्मत हैं ।

यह देवी स्वयं वीणावादिनी है । उसके चारों ओर सगीतमय वातावरण उत्कीर्ण हुआ उपलब्ध होता है । उदाहरणके लिए, होयसाल (१२वीं सदी) कालीन केशव मन्दिरकी मूर्ति, सोमनाथकी कर्णाटककी



मूर्ति और खरीद (म० प्र०) की प्रतिमाये (१०वीं सदी) ली जा सकती है जिनमें सीधी तरफ बौना वीणा बजा रही है। देवी सगीतप्रिय भी तो है। मत्स्यपुराणमें देवीके बारेमें लिखा है

वेदा शास्त्राणि सर्वाणि नृत्यगीतादिक चयन् ।  
न बिहीन त्वया देवि तथा मे सन्तु सिद्धये ॥

सरस्वती दो हाथकी भी मिलती है। गन्धावल, गोरखपुरकी सरस्वती चमकीले पत्थरकी विहस्त मूर्ति है। यह ११-१२वीं सदीकी है। पाला (२४ परगना, बंगाल) में प्राप्त (१०वीं सदी) मूर्ति त्रिभग मुद्रामें खड़ी है। यह दोनों हाथोंमें वीणा पकड़े हुए है।



चित्र १ सरस्वती, चोहान, १२वीं शती ई०  
पल्लू, बीकानेर, राजस्थान

इसका शरीर पारदर्शक साड़ीसे पूर्ण रूपमें ढकेलने के नीचे तक ढका हुआ है। सरस्वती केवल चार हाथ तक ही सीमित नहीं। जब वह शारदारूपमें चतुर्वर्ण कलाकी अभ्यक्षाके रूपमें आती है, उस समय उसके पाँच मुख और विभिन्न आयुधोंसे सुशोभित दस भुजाये दिवाये जाने हैं। वैसे विष्णुवर्धन तथा रूपमंडन आदि पुस्तकोंके अनुसार सरस्वती चतुर्वर्ण, श्वेतपद्मासना, शुक्लवर्णी, श्वेताम्बरी, जटामकुट मधुवता एवं रत्नकुण्डलमण्डिता है।

प्राचीनतम सरस्वती मूर्ति मथुराके ककाली टीलेसे प्राप्त हुई है। यह ईसाकी द्वितीय शताब्दीकी मानी जाती है। यह कुषाण कालीन है। प्रतीकरूपमें यह भीटासे प्राप्त गोलमोहर पर मद्रघटके रूपमें अंकित मिलती है। इस पर गुप्तलिपिमें सरस्वती लिखा है।

सरस्वतीकी जैन मूर्ति दो प्रकारसे पहचानी जा सकती है। प्रथम, उस पर स्वयं विस्तृत उल्लेख उत्कीर्ण हो। दूसरे, मूर्तिके साथ जैन तीर्थंकर दर्शये गये हो। ब्रिटिश म्यूजियममें प्राप्त सरस्वतीकी प्रतिमाके पीछे ऊपर ध्यान-मुद्रामें पाँच तीर्थंकर बैठे हैं। यह ११-१२वीं सदीकी है। श्वेतसगरमरकी यह मूर्ति त्रिभग मुद्रामें प्राप्त चतुर्वर्ण देवी है। इनके दोनों हाथ पैर टूट चुके हैं और बायें हाथमें अक्षमाला और नीचेवालेमें पुस्तक है। इसी म्यूजियममें प्राप्त

दूसरी मूर्ति सुन्दर है। यह एक अपूर्व वीणा वादन करती सरस्वती प्रतिमा है। सबसे पूर्व भाग कलहमका है। चतुर्वर्ण देवी अपने ऊपरके दाये हाथमें अक्षमाला, बाएँ हाथमें पुस्तक और नीचे दोनों हाथोंमें वीणा बजा रही है।

सरस्वती प्रतिमाओंकी शृंखलामें प्रतिष्ठित सुन्दरतमकृति १२वीं सदीकी पल्लूकी जैन सरस्वती मूर्ति है। ये एक ही कालकी एक-सी मिलती-जुलती दो प्रतिमाएँ बीकानेरसे प्राप्त हुई हैं। इनमें एक राष्ट्रीय संग्रहालय, दिल्लीमें तथा दूसरी बीकानेर संग्रहालयमें है। देहली वाली श्रेष्ठतम मूर्ति चित्रमें दी गई है। वह मूर्ति स्फटिक (सगरमर) की बनी होनेके कारण श्वेताम्बरी तो है ही, यह चतुर्वर्ण भी है। ऊपर-

वाले दाहिने हाथमें ध्वज पुण्डरीक (१६ दलका), बाएँ हाथमें ताडपत्रीय पुस्तक है जो काष्ठ फलक तीन फीटोमें बन्धी हुयी है। इस हाथकी अन्तिम अंगुलि खण्डित है। दाहिना हाथ, जो वरद मुद्रामें है उसमें खण्डित अक्षमाला धारण कर रखी है। बाएँ हाथमें पुष्पपक्तियोंसे सुसज्जित कमण्डलु है। उसकी नलकीका अग्रमात्र टूट गया है। साँचेमें ढला देवीका शरीर त्रिभग मुद्रामें सोनेमें सुहागेका कार्य कर रहा है। पद्मासनके पद्मके दोनों ओरसे नाल निकले हुये हैं। इस आसन पर वाहन हंस चित्रित है। इसके गलेमें पड़ी त्रिवलीने अग सौष्ठवको बढ़ाया है, लम्बी आँखोंमें भाव प्रवणताके कारण वे अर्द्ध मुकुलित हैं। लम्बे गोल हाथकी अंगुलियाँ लम्बी कलात्मक हैं। बड़े नाखूनोसे अंगुलियाँ और भी सुन्दर हो गयी हैं। चेहरे पर सौम्यता एवं नवयौवनकी आभा फूटी पड़ती है। हथेलियों पर पुष्प तथा सामुद्रिक रेखाएँ अंकित हैं।

सरस्वतीकी जैन प्रतिमाएँ आभूषण-सज्जा एवं सुन्दर वस्त्र सज्जाके कारण प्रसिद्ध हैं। यह मूर्ति इसका अद्वितीय उदाहरण है। इसके शीर्ष पर रत्न जटित मुकुट सुशोभित है। इस मुकुटसे निकल कर बाल बड़े कलात्मक ढंगसे जूड़ेके रूपमें बायी ओर लटक रहे हैं। गलेमें हारोकी पक्तियाँ हैं जिनमें फलक हार भी हैं। गोलहाथोंमें आभूषण भुजबन्धसे शुरू होकर कगन, चूड़ियाँ, अंगुलियोंमें अंगुलियाँ तक पहने हुए हैं। आभूषण ठोस और कलात्मक है। मुखाकृतिके अनुसार कानोंमें लटकते मोतियोंके झुमके अन्यन्त सुन्दर लग रहे हैं। कानके ऊपरी भागमें मणियुक्त भँवरियाँ धारण किये हुये हैं। ऊपरका नग्न शरीर साँचेमें ढल कर बना मालूम पड़ता है। नीचेके भागमें फूलदार किनारोंकी कस कर सुन्दर साड़ी बँधी है। यह फूलदार साड़ी सुन्दर बनमालाके नीचेसे स्पष्ट होती है। ऊपर कमर सुन्दर कटिसूत्र है। जिसकी सुन्दर दोनों पैरों पर लटक रही है। लम्बी सुन्दर अंगुलियों युक्त पैरोंमें पादजालक पहने हुए हैं। साड़ीका कपटा अन्यन्त पारदर्शक और असाधारण मालूम पड़ता है।

**अन्य यक्षिणियाँ (अर्ध देवियाँ) १ चक्रेश्वरी और उसकी प्रतिमाएँ**

बी० सी० महाचार्याने अपनी पुस्तक दी जैन इक्नोग्राफीमें हेमचन्द्रका एक उदाहरण दन हुए चक्रेश्वरीका रूप वर्णन किया है। इसका विवरण वासुनन्दीकृत प्रतिष्ठासारसंग्रहमें उपलब्ध होता है

वामे चक्रेश्वरी देवी, स्थाप्या द्वादश-षड्भुजा । धत्ते हस्तद्वये बज्जे चक्राणि च तथाष्टमु ॥  
एकेन वीणपुर तु वरदा कमलासना । चतुर्भुजाऽथवा चक्र द्वयोर्गण्डवाहना ॥

जैनोकी यह यक्षिणी ब्रह्मदेवी भी है।

गन्धावलमें प्राप्त ऋषभनाथकी शासनदेवी चक्रेश्वरी अद्वितीय है। यह जैन प्रतिमाओंमें विशेष स्थान रखती है। इसके बीस हाथोंमें से अधिकतर हाथ खण्डित हैं। बचे हुएओंमें आयुध और दोमें चक्रपूण रूपमें स्पष्ट हैं। इनके पकड़ने का ढंग ध्यान देने योग्य है। यह आभूषणमण्डिता है। राजस्थानमें आशिया ग्राममें महावीर मन्दिर पर बनी चक्रेश्वरीकी चार भुजाएँ हैं। यह सभीमें चक्र पकड़े हुए है। शीर्षके पीछे प्रभामण्डल है। दोनों ओर विधाधर गुगल निमित्त हैं। प्रतिमाके ऊपरी भागमें ध्यानमुद्रामें स्थित पाँच तीर्थंकरोंकी लघु मूर्तियाँ हैं। दाहिने पैरके पान वाहन गरुड विराजमान है और बाये हाथमें सर्प-पकड़ा हुआ है।

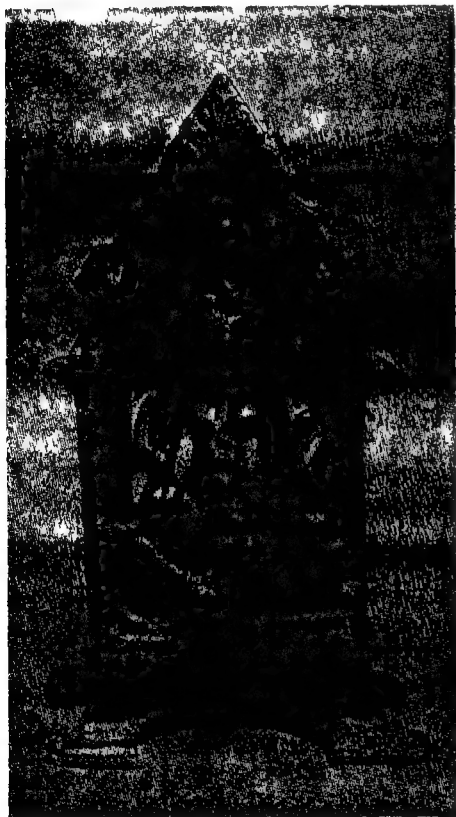
उत्तरप्रदेमें प्रतिहार कालकी प्राप्त मूर्तिमें चक्रेश्वरी ललितासनमें विराजमान है जिसे पूर्ण विकसित कमल दलके रूपमें दिखाया गया है। इसका समय १०वीं सदी है। इसके आठ हाथोंमेंसे छ हाथोंमें चक्र हैं, निचला दाहिना हाथ वरद मुद्रामें है। बायेंमें फल है। शीर्षप्रभामें आदिनाथकी मूर्ति है। इसकी पीठिका पर वाहन गरुड आलीढ मुद्रामें अंकित है। पुरातन्त्र संग्रहालयमें ऋषभनाथकी कई मूर्तियाँ मिलती हैं।

कारीतलाई नामक स्थानसे प्राप्त आदिनाथ ध्यान मुद्रामें हैं। इसके सिंहासनके बायी ओर यक्षी चक्रेश्वरीकी आसन मूर्तियाँ हैं। परन्तु यहाँ एक आदिनाथकी मूर्तिमें यक्षी चक्रेश्वरीके स्थानपर नेमिनाथकी यक्षी अम्बिका का अकन हुआ है जो असाधारण प्रतीत होता है। यह मूर्ति १०वीं से १२वीं सदीकी चेदिकालीन है।

ब्रिटिश संग्रहालय, लन्दनसे प्राप्त एक मूर्तिमें बाहन गरुड दाहिने हाथमें फलोका गुच्छा और अक्षमाला, बाये हाथमें पद्म तथा परशु हैं। अन्य हाथ खण्डित हैं। यह धमिल्ल रूपमें सुसज्जित है। यहाँकी एक अन्य मूर्ति पूर्व मध्ययुगीन मालूम पड़ती है। इसके दोनों ओर एक-एक सेविका त्रिभग मुद्रामें खड़ी है। ऊपरी भागमें ध्यानी तीर्थंकर हैं। देवीके वाहन गरुडके दोनों हाथ अजलिबद्ध हैं। ये दोनों मूर्ति चन्देल कालकी बनी प्रतीत होती है। श्वेताम्बर चक्रेश्वरी मूर्तिके आठ हाथ मिलते हैं जिनमें तीर, चक्र, धनुष, अकुश, वज्र, वरदमुद्रा आदि होते हैं। इसके विपर्यासमें, दिगम्बर बारह और चार हाथकी मूर्तियोंको मान्यता देते हैं। बारह हाथ वाली मूर्तिमें आठमें चक्र होते हैं। दो में वज्र तथा एक हाथ वरद मुद्रामें होता है। चतुर्हस्तामें दो हाथमें चक्र दिखायी पड़ते हैं।

**पद्मावती (यक्षिणी) और उसकी प्रतिमायें**

हेमचन्द्रने पार्श्वनाथचरित्रमें पद्मावतीके स्वरूपका वर्णन किया है। वह पार्श्वनाथकी यक्षिणी है।



चित्र २ पद्मावती  
गाहड़वाल, १२वीं शती, उत्तर प्रदेश

गुजरात एव राजस्थानसे प्राप्त पद्मावतीकी दो मूर्तियाँ उल्लेखनीय हैं। प्रथममें यक्षी पद्मासनमें सर्पके ऊपर तीन फणोके नीचे बंठी है। ऊपर ध्यानी तीर्थंकरकी मूर्ति है। इनके ऊपरके दो हाथों में फल तथा कमल है। नीचेका दाहिना हाथ वरद मुद्रामें तथा बायेंमें घट है। पैरोंके समीप वाहन कुकुट उत्कीर्ण है। यह मूर्ति १७वीं शतीकी है। द्वितीय प्रतिमामें वह गोल आयनमें ललित मुद्रामें बंठी है। उसके ऊपरके हाथोंमें अकुश पाश है। विचला दायाँ हाथ वरद मुद्रामें है और बायेंमें फल है। अठारहवीं सदीमें बनी इस मूर्तिके ऊपरी भागमें ध्यानी तीर्थंकर उत्कीर्ण है।

उत्तर प्रदेशमें गाहड़वाल कालीन बारहवीं सदीकी प्राप्त पद्मावतीकी मूर्ति मूर्तिकलाका एक अच्छा उदाहरण है (चित्र २)। यह देवी ललितामन पर विराजमान है। इसके दाये हाथमें फल तथा बाएँमें सर्प है। इसके शीशके ऊपर भी सर्प है जिसके नौ फण हैं। उसका वाहन सर्प बाएँ पैरके पास अकित है।

ब्रिटिश संग्रहालय, लन्दनमें भी एक परमार युगीन (बारहवीं सदी) देवीकी मूर्ति है। यह देवी त्रिभग मुद्रामें सर्प फणोके नीचे खड़ी है। इसके दाहिने हाथमें एक नाग व तलवारकी मूँठ है जिसमें

तलवार खण्डित हो चुकी है। यह बाएँ हाथोंमें टाल व पद्म पकड़े हुए है। देवीने सुन्दर आभूषण धारण कर रखे हैं। शीश और सर्प फणोके ऊपर ध्यानी तीर्थंकरकी मूर्ति है। पैरोके पास वाहन सर्प बना है। विक्टोरिया एण्ड एलबर्ट संग्रहालय, लन्दनमें प्राप्त देवीकी एक मूर्ति पार्श्वनाथको मेघकुमारमे बचाते हुए नागरागकी पत्नी नागिनी पद्मावतीके रूपमें पाषाणमें उत्कीर्ण हुयी है। यह देवी पार्श्वनाथके बाँयी ओर खड़ी है। इसके हाथोंमें छत्र है जो तीर्थंकरके ऊपर उठाए हुये है। यह मूर्ति अपने प्रकारका बेजोड उदाहरण है। यह वर्धनकालकी सातवीं शतीकी महानतम कृतियोमे आती है।

### अम्बिका और उसकी प्रतिमाएँ

श्वेताम्बर आचार्य गुणविजय गणिने अपने नेमिनाथचरितमें अम्बिकाका स्वरूप वर्णित किया है। इसीके अनुसार दिगम्बर मतावलम्बी भी इस सिंहवाहनी द्विभुजा वाली मानते हैं। इसका विस्तृत वर्णन प्रतिष्ठासारमग्रहालय तथा प्रतिष्ठामारोद्धारमें मिलता है। विचार करनेसे लगता है कि यह देवी सिंहवाहिनी दुर्गा, अम्बा, कुममण्डिता, कुशमण्डीसे मिलती है। इसके बादके दो नाम भी दुर्गाके ही हैं।

गन्धावलमे प्राप्त अम्बिकाकी मूर्ति नेमिनाथकी यक्षिणीके रूपमें दिखायी गयी है। इसका केवल ऊपरका भाग मिलता है। इसके कानोंमें कुण्डल तथा गलेमें हार दिखाये गये हैं। दाहिना हाथ खण्डित है। बाँये हाथमें बालक पकड़े हुए है। आम्रवृक्षके नीचे देवीका अकन हुआ है। यहाँ बानर फल खाते दिखाये गये हैं। प्रतिमाके ऊपरी भागमें शीश रहित तीर्थंकर अंकित किये गये हैं। यह प्रतिमा पूरा रूपमें सुन्दर रही होगी।

अम्बिकाकी एक प्रतिमा त्रिपुरामें भी मिली है। देवी वाहनसिंह पर आसीन है। इसके शीशके ऊपर नेमिनाथ भी ध्यानस्थ मूर्तिके साथ उसके दाँयी ओर बलराम और बाँयी ओर कृष्ण अपने आयुधोंके साथ दर्शये गये हैं। देवीके पैरोके पाम गणपति कुवेर भी प्रतिष्ठित हैं। यह मूर्ति धार्मिक सहिष्णुताका उदाहरण है।

### अम्बिकाकी एक अन्यमूर्ति

बारहवीं सदी (चैदिकाल) की भी मिलती है। जो राष्ट्रीय संग्रहालय नई दिल्लीमें है। इसमें अम्बिकाका आसन एक वृक्षके नीचे दिखाया गया है। इसके गोदमें बालक है। वाहनसिंह बाँये पैरके समीप बैठा है। चतुर्हस्ता देवीके हाथोंमें आम्रलुम्बि व पद्म हैं। इसमें खण्डित वस्तुधारण कर रखी है। पेड़के ऊपर ध्यान अवस्थामें नेमिनाथ अंकित है। इसके पैरोके समीप भक्तगण दिखाये गये हैं।

कास्यकी बनी एक जैन अम्बिका मूर्ति तो चालुक्य कला (नवीं सदी) का सर्वोत्कृष्ट उदाहरण है। इसमें अम्बिका अन्य देवियों (जक्रेश्वरी, विद्या देविया) के साथ आयी है। इसमें पार्श्वनाथ, महावीर तथा ऋषभनाथ अंकित किये गये हैं। इसमें सिंहासनके दाहिनी ओर एक देवी दिखाई गई है और बाँयी ओर सिंह पर अम्बिका बैठी है। उनके दाहिने हाथमें आम्रलुम्बि तथा वह बाँये गोदमें बालक पकड़े हुये हैं। सिंहासनके सामने धमचक्र सहित दो मृग, भक्त और गृहोंका अकन हुआ है।

आकोटामें ग्यारहवीं शतीकी प्राप्त अम्बिकाकी मूर्ति सुन्दर है। वह सिंहपर ललितासनपर बैठी है। इसके दाहिने हाथमें आम्रलुम्बि है। यह बाँये हाथसे छोटे पुत्र प्रियंकरको पकड़े है। बड़ा पुत्र शुभकर बाँयी ओर खड़ा है। शीशके पीछे ध्यानी नेमिनाथकी मूर्ति अंकित है।

मालवा क्षेत्रकी परमार कालीन अम्बिका मूर्ति भी सिंहपर ललितासनमें बैठी है। ऊपरके दोनों

हाथोंमें आमोके गुच्छे, नीचेवाले हाथमें फल, बाँयेसे बालक पकड़ा हुआ, दूसरा बालक दायी ओर खड़ा है, ऊपर नेमिनाथकी ध्यानी लघु मूर्ति है। इसके पृष्ठ भागपर १२०३ सम्वत् लिखा है।

बिहारमें प्राप्त अम्बिकाकी मूर्तिके आभूषण और लटकती साड़ी उल्लेखनीय है। यह यक्षी आमोसे लदे पेडके नीचे खड़ी है। बायें हाथसे छोटा पुत्र प्रियंकर पकड़ रखा है। द्वितीय पुत्र शुभकर, जिसके दोनो हाथ खण्डित हैं, दाहिने हाथ खड़ा है। बाहन सिंह यन्पासनके पास बैठा है। यह मूर्ति कलाकी दृष्टिसे दशवी शती (पालकला) की बनी मालूम पड़ती है। (चित्र ३)।



चित्र ३ अम्बिका

पाल, १०वी शती, बिहार

कर्नाटकसे दो समान अम्बिका मूर्तियाँ मिली हैं। दोनोंमें अम्बिका आमके वृक्षके नीचे त्रिभग मुद्रामें खड़ी है। दोनो मूर्तियोमें इनका एक पुत्र दायी ओर सिंहपर बैठा है। दूसरा बाँयी ओर खड़ा है। एक मूर्तिके दाहिने हाथमें आमलुम्बि है और बाँया खण्डित है। दूसरी मूर्तिमें दाहिना हाथ टूटा है। बाँयेमें फल है। ये बारहवी शतीकी बनी मालूम पड़ती है।

ब्रिटिश संग्रहालय, लन्दनमें संग्रहीत अम्बिकाकी एक मूर्ति उड़ीसासे प्राप्त हुई है। इसमें एक सुन्दर आम्रवृक्षके नीचे खड़ी त्रिभग मुद्रामें अम्बिका मिलती है। यह सुन्दर आभूषण एवं साड़ी पहने हुए है।

इसमें एक पुत्र प्रियकर गोदमें तथा दूसरा शुभकर दाहिने हाथमें आमोके गुच्छोंको पकड़े हुये पैरोके पास खड़ा है। मूर्तिके दोनो ओर लताओंके मध्य विभिन्न वाद्योंको बजाती हुई मूर्तियाँ उत्कीर्ण हैं। ऊपर नेमिनाथ ध्यानी अवस्थामें हैं। नीचे पीठिकापर बाह्य सिंह बैठा है। यह ग्यारहवीं शदीकी है। यह अमेरिकाकी स्टेणहल गैलरीमें प्रदर्शित मूर्तिसे साम्य रखती है।

म्युनियम फर बोल्कारकुण्डे, म्यूनख, फिलेडेल्फिया म्यूजियम आफ आर्ट, एशियन आर्ट म्यूजियम सेन फ्रांसिस्को तथा वर्जिनिया म्यूजियम आफ आर्ट, रिछमोन्डमें अम्बिकाकी बहुत सुन्दर मूर्तियाँ संग्रहीत हैं। इनका उल्लेख कलापारखी विद्वान डा० ब्रजेन्द्रनाथ शर्माने अपनी पुस्तक जैन प्रतिमायें में किया है। वास्तवमें, ये मूर्तियाँ इतनी सुन्दर और अनूठी रही होगी कि विदेशी विद्वान भी इनके संग्रहणका लोभ सवरण नहीं कर सके।



## उनके प्राचीन जैन मन्दिर

राकेशदत्त त्रिवेदी

भारतीय पुरातत्त्व सर्वेक्षण, भोपाल

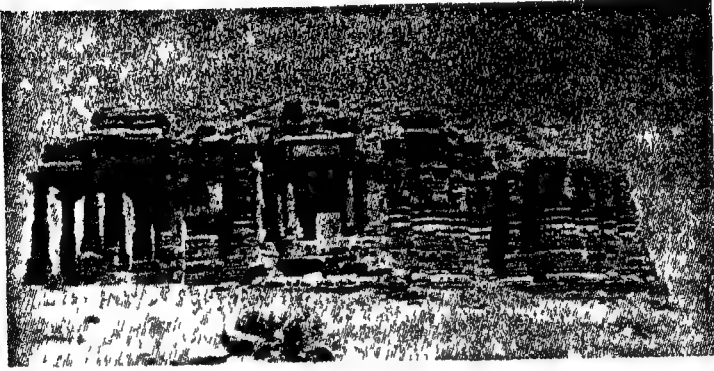
मध्यप्रदेशके पश्चिमी निमाड जिलेमें उन नामक ग्रामका जैन अनुश्रुतियोंमें एक महत्वपूर्ण स्थान माना गया है। यह स्थान जिलेके मुख्यालय खरगोनसे पश्चिम दिशामें १६ किमी०की दूरीपर स्थित है। यहाँ खरगोनसे जानेवाली मुख्य सड़कसे पहुँचा जा सकता है। जैन कथाओंके अनुसार जैनोके कई निर्वाण क्षेत्रोंमेंसे उन भी एक क्षेत्र है जिसका प्राचीन नाम पावागिरि था। इसी स्थानपर सुवर्णभद्र और अन्य तीन जैन मुनियोंने निर्वाण प्राप्त करके इस स्थानको महत्त्व प्रदान किया था जिससे परवर्ती कालमें यह जैन तीर्थोंकी गणनामें आ सका। आज भी दिगम्बर जैनोका एक विशाल मन्दिर और उससे सम्बन्धित धर्मशाला इस स्थानके आकर्षण हैं। यहाँ बड़ी संख्यामें जैन तीर्थयात्री आकर ठहरते हैं और पुण्यलाभके लिये पूजा-उपासना करते हैं।

इसके अतिरिक्त, पुरातत्त्व जगतमें उनका महत्त्व एक विशाल मन्दिर समूहके लिये है जिनमेंसे लगभग बारह प्राचीन मन्दिरोंके अवशेष उन ग्राममें और उसके आसपास आज भी देखे जा सकते हैं। ये मन्दिर अधिकांशतः टूटी-फूटी स्थितिमें हैं और कुछके तो स्थानमात्र पहचाने जा सकते हैं। फिर भी, जो कुछ बचा है, उससे इस स्थानके कलात्मक वैभव और मन्दिर निर्माण परम्परापर पर्याप्त प्रकाश पड़ता है। मध्यप्रदेशमें ही नहीं, सारे भारतमें बहुत कम ऐसे स्थान हैं जहाँ प्राचीन मन्दिरोंका इतना बड़ा समूह देखा जा सके। इन मन्दिरोंका निर्माण ११वीं १२वीं सदीमें मालवाके परमार राजाओंके राज्यकालमें हुआ था जो अपनी स्थापत्य कलाप्रियता तथा कलात्मक एवं साहित्यिक अभिरुचिके लिये विख्यात हैं। इनमेंसे अधिकांश मन्दिरोंकी निर्माणशैली और स्थापत्य संयोजनको भूमिजशैली कहा गया है जिसकी पहचान विशेषतया उसके शिखर विन्यास और अलकरणोंसे की जाती है।

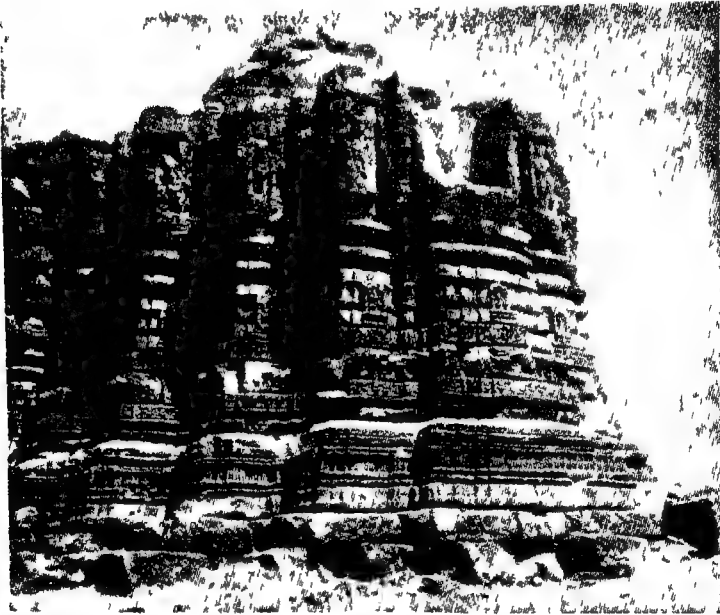
उनके मन्दिरोंमें दो मन्दिर जैनधर्मसे सम्बन्धित हैं। जिनमेंसे एकको चौबारा डेरा न० २ या नहल अवरका डेरा और दूसरेको ग्वालेश्वर मन्दिरके नामसे पुकारा जाता है। इन दोनों जैन मन्दिरोंकी स्थापत्यशैली भी उनके मन्दिरोंसे भिन्न है और दोनों अपनी विशेषताओंके कारण उनके मन्दिरोंमें विशिष्ट स्थान रखते हैं। यहाँपर इन्हीं दोनों मन्दिरोंकी स्थापत्य तथा कलात्मक विशेषताओंका उल्लेख करने हुये उनके ऐतिहासिक एवं सांस्कृतिक महत्त्वको स्पष्ट करनेकी चेष्टा की गई है।

चौबारा डेरा न० २—इस प्राचीन जैन मन्दिरके अवशेष उनके उत्तरमें एक पथरीले टीलेपर स्थित हैं और ये खरगोनकी ओरसे गाँवमें प्रवेश करनेके पहले ही अपने भव्यपर खण्डित रूपमें दिखाई पड़ते हैं। इस उत्तराभिमुख मन्दिरकी तल्योजनाको पीछेके मूलप्रसादकी ओरसे लेकर बाहरके मुख्य द्वार तक पाँच भागोंमें विभक्त किया गया है जिनको गर्भगृह, अन्तराल, गूढमण्डप, त्रिकमण्डप और मुखचतुष्की कहते हैं। इन भागोंमेंसे गूढमण्डप मध्यमें स्थित होने, मुख्य भागोंमें ब्रौचकी कड़ी होने तथा अपने सर्वाधिक बड़े

आकारके कारण विशेष रूपसे महत्त्वपूर्ण है। गूढमण्डपके दोनो पार्श्वोंमें एक-एक द्वार है जिनके सामने स्तम्भोपर आधारित मुखमण्डप अथवा मुखचतुष्की होनेके संकेत मिलते हैं (चित्र १)



चित्र १ चौबारा डेरा न० २, १२०० ई०, ऊन



चित्र २ चौबारा डेरा न० २ पीठ तथा वेदीबन्धकी अलंकृत पट्टिकाये

मन्दिरके बाह्य और आन्तरिक दोनो अलकरण बड़े प्रभावपूर्ण हैं। उँचाईपर स्थित मन्दिरकी ओर अधिक ऊँचाई प्रदान करनेके लिये उसके निम्न भागमें पीठ और वेदीबन्धका संयोजन किया गया है। जिनकी विविध पट्टिकाये अपने अलकरणके लिये ग्राहनीय हैं। पीठकी निम्नतम दो सदी पट्टिकाओंके ऊपर अलंकृत पट्टिकाओंकी रचना की गई है जिनकी प्राचीन स्थापत्य ग्रन्थोमें (नीचेकी ओरसे) क्रमशः नाड्यकुम्भ, कर्णिका, श्रासपट्टी, गजपीठ और नरपीठ नाम दिये गये हैं। इनके ऊपर वेदीबन्धकी पट्टिकाये हैं जिन्हें कुम्भ,



कलश और कपोतिकाके नामोसे पहचाना जाता है (चित्र २)। इन पट्टिकाओमेंसे गजपीठ और नरपीठकी पट्टिकायें विशेष महत्त्व की हैं जिनका प्रचलन गुजरात और पश्चिम राजस्थानमें सोलकी राजाओंके स्थापत्यमें बहुतायतसे देखा जा सकता है। मन्दिरके पीठ भागपर राजपीठका प्रतिरूपण राष्ट्रकूट कालीन ऐलोराके कैलाश मन्दिरका स्मरण दिलाता है जिसमें इस अलकरणका पूर्वरूप देखा जा सकता है। नरपीठ पट्टिकापर अनेको धार्मिक और लौकिक दृश्योंका चित्रण किया गया है। इसी पट्टिकापर सगीत, नृत्य, रतिचित्रोंके साथ समुद्रमन्थन ऊपाख्यान तथा रामायणके दृश्योंका अकन भी सफलतासे किया गया है। एक दृश्यमें बालि-सुग्रीवकी द्वन्द्वयुद्धमें रत दिखाया गया है जिनके साथ धनुषपर शर मन्थान करते हुये राम तथा उनके पीछे लक्ष्मणको अंकित किया गया है (चित्र ३)। यह अकन जहाँ एक ओर रामायण कथाकी लोक-प्रियताका साक्ष्य प्रस्तुत करता है, वहाँ दूसरी ओर व्यापक धार्मिक सहिष्णुताकी भावनाका परिचय देता है जिसके फलस्वरूप जैनमन्दिरमें इसका समावेश हो सका है। कुम्भभागपर बनी रथिकाओपर जैन यक्षियोंकी प्रतिमाये अपने विविध रूपोंमें उत्कीर्ण की गई हैं।



चित्र ३ बालि-सुग्रीव युद्ध, रामायणका दृश्य

वेदीबन्धके ऊपर मन्दिरका भित्तिभाग, जिसे स्थापत्य ग्रन्थोंमें जघाभाग कहा जाता है, स्थित है, जिसका निचला भाग मचिकासे आरम्भ होकर ऊपर कपोतिकामें समाप्त होता है। जघाभाग पर चारो ओर अलंकृत रथिकाये हैं जिनमें जैन-देवी देवताओ तथा भगिमापूर्ण अप्सराओंकी मूर्तियाँ देखी जा सकती हैं। मूल प्रसादके बचे हुये कर्ण भागो (कोनो) पर अष्ट दिग्गालो (इन्द्र, अग्नि, यम, निष्कृति, वरुण, वायु, कुबेर और ईशान) का प्रतिरूपण मिलता है। दुर्भाग्यवश मन्दिरका मुख्य शिखर पूर्णतया ध्वस्त हो चुका है, इसलिये बचे हुये अवशेषोंके माध्यमसे उसकी भव्यताका केवल अनुमान लगाया जा सकता है।

उत्तरकी ओर मन्दिरके मुख्य द्वारके सम्मुख स्तम्भो पर आधारित मुखमण्डप और तीन भागोंमें विभाजित त्रिकमण्डपका निर्माण किया गया है जिसके स्तम्भोंका संयोजन और मनोहर अलकरण विशेष

रूपसे दर्शनीय है। इनमेंसे कुछ स्तम्भ निम्न भागमें चौपहलू (भद्रक) हैं और ऊपरकी ओर वृत्ताकार हो गये हैं और कुछ स्तम्भ निम्न भागसे आठ पहलू (अष्टास्र) हैं और ऊपरकी ओर अलंकृत वृत्ताकारमें बदल गये हैं। अष्टास्र स्तम्भोंका ऊपरी भाग मूर्तिसहित लघु रथिकाओं, पर्णबन्ध, हंसमाला, ग्रासमुखों और वृत्ताकार पट्टियोंसे सुशोभित है जिनके ऊपर मानवाकृतियोंसे विभूषित स्तम्भशीर्ष छतको रोकनेवाले शिला-पट्टोंके आधारका काम करते हैं (चित्र ४)। गूढमण्डपके बाहरी द्वारोंके सिरदलके मध्य (ललाटबिम्ब) में कमलासनमें बैठी जन प्रतिमा निर्मित की गयी है जिसके ऊपर पाँच लघुरथिकाओंमें जैन यक्षियोंकी मूर्तियाँ दर्शायी गयी हैं। द्वारोंके पार्श्वभाग पाँच शाखाओंमें विभाजित किये गए हैं जिनको पत्रवल्ली, रत्नशाखा, स्तम्भशाखा आदिसे अलंकृत किया है। द्वारकी चौखट (उदुम्बर) के मध्यमें मन्दारक और उसके दोनों ओर कीर्तिमुखोंका प्रतिरूपण पश्चिमी भारतके जैन मन्दिरोंकी अलकरण पद्धतिका अनुसरण करता है।

त्रिक्रमण्डपके द्वारको पार करते ही दर्शक गूढमण्डपमें प्रवेश करता है जिसके दो पार्श्वद्वार पूर्व और पश्चिम दिशाकी ओर खुलते हैं। गूढमण्डपकी भीतरी छत (वितान) आठ अठपहलू (अष्टास्र) स्तम्भों पर



चित्र ४ चौबारा डेरा न० २, त्रिक्रमण्डपके स्तम्भोंका अलकरण

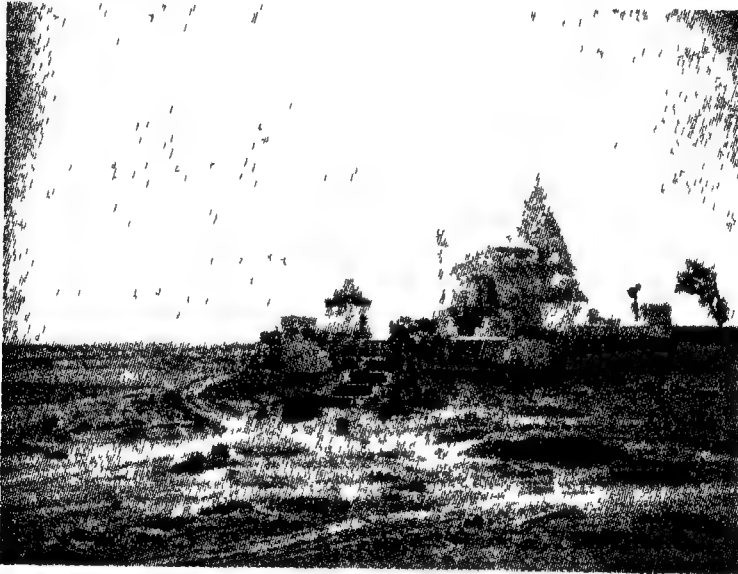
आधारित है जिनके ऊपर पत्रवल्लीसे अलंकृत सिरदल है। नाभिच्छन्द प्रकारका क्षिप्त वितान गूढमण्डपकी ओर अधिक स्थान और भव्यता प्रदान करता है जिसमें ऊपरकी ओर घटते हुए वृत्ताकार पट्ट सयोजित किये गए हैं जिनमें सबसे ऊपर पद्मशिला या लटकता हुआ लम्बन रहा होगा। वितानके गोलाकार चारों

और पहले अप्सराओंकी मूर्तियाँ विविध भावभंगिमाओंमें लगी हुई थी जिनकी पीठिकायें वितानके निचले भागमें अब भी द्रष्टव्य हैं। गूढमण्डपके पिछले द्वारको पार करनेपर दर्शक गर्भगृहके सम्मुख अन्तरालमें प्रवेश करता है और उसके उपरान्त चौकोर गर्भगृहमें जिसके ऊपर शिखर बिलकुल नष्ट हो चुका है। गर्भगृहके द्वारका अलकरण वैसा ही है जैसा कि गूढमण्डपके द्वारोका है और इसके भी ललाटबिम्ब पर तीर्थकरकी प्रतिमा और उसके ऊपर पाँच रथिकाओंमें जैन यक्षियोंका प्रतिरूपण मिलता है।

इस मन्दिरसे उपलब्ध दो दिगम्बर जैन प्रतिमाओंको कई दशक पूर्व हन्दीर संग्रहालयमें सुरक्षित रखनेके लिए पहुँचा दिया गया है। इनमेंसे एक मूर्ति तीर्थकर शान्तिनाथकी है जिसकी पीठिका पर विक्रम संवत् १२४२ (११८५ ई०) की तिथि अंकित है। कायोत्सर्ग मुद्रामें निमित्त यह प्रतिमा सम्भवतः चौबारा डेरा न० २ के जैन मन्दिरमें स्थापित थी जिसमें इस मन्दिरका निर्माण काल निश्चित रूपसे ११८५ ई० ज्ञात होता है।

### ग्वालेश्वर मन्दिर

यह जैन मन्दिर ऊन ग्रामके दक्षिणमें एक छोटी पहाड़ी पर स्थित है और यह आज भी पूजा-उपामनाके लिए प्रयोगमें आता है। सम्प्रति इसे शान्तिनाथ मन्दिरके नामसे जाना जाता है। मन्दिरके



चित्र-५ ग्वालेश्वर मन्दिर, १३०० ई०, ऊन

बाहरी और भीतरी भागोंका जीर्णोद्धार इस प्रकार किया गया है जिससे मन्दिरकी प्राचीनता लुप्तप्राय हो गयी है और उसकी वास्तविक पहचान तभी हो पाती है जब इसके मौलिक भागोंका सूक्ष्मतासे निरीक्षण किया जाय (चित्र-५)। विशेषतया मन्दिरके गूढमण्डप और मूलप्रमादका सूक्ष्म दृष्टिसे अध्ययन करनेपर इस प्राचीनताके चिह्न पहचाने जा सकते हैं। इस प्रकार इस मन्दिरकी तन्त्रयोजना पूर्वोल्लिखित चौबारा डेरा न० २ के समान ही रही होगी जिसका अनुमान प्राचीन अवशिष्ट भागोंको देखकर लगाया जा सकता है किन्तु बाहरी शिल्प अलकरणमें यह अपेक्षाकृत सादा है। सामनेका मौलिक अर्धमण्डप अब शेष नहीं

रहा जिसके स्थानपर नवीन मूलमण्डपका निर्माण किया गया है किन्तु चौकोर गूढमण्डप और उसके आठ स्तम्भों पर आधारित गोलाकार नाभिच्छन्द वितान अब भी अपनी भव्यताको सुरक्षित रखे है। पार्श्वमें खुलनेवाले द्वार भी पूर्ववर्णित मन्दिरकी संयोजनाके समान है।

इस मन्दिरके गर्भगृहका तल गूढमण्डपके तलसे लगभग तीस मीटर नीचा है जिसमें बनी हुई सीढ़ियोंसे उतरकर पहुँचा जाता है। गर्भगृहके अन्दर तीन विशाल तीर्थकर प्रतिमाएँ कायोत्सर्ग मुद्रामें स्थापित हैं। इनका निर्माण चमकीले काले पत्थरसे किया गया है। इन तीनोंमें मध्यमें स्थित सबसे बड़ी प्रतिमा लगभग चार मीटर ऊँची है। पार्श्वमें स्थित एक प्रतिमाकी पीठिका पर उत्कीर्ण लेख उसकी स्थापनाकी तिथि विक्रम संवत् १२६३ (१२०६ ई०) दर्शाता है। प्रतिमाओंके पीछेकी भित्ति पर दोनों ओर छोटे-छोटे जीने बने हुए हैं जिनके द्वारा मूर्तियोंका अभिषेक करनेके लिए ऊपर पहुँचा जा सकता है। यह विशेषता अन्य कई जैन मन्दिरोंमें भी देखी जा सकती है।

मन्दिरके शिखरके ऊपरी भागका पर्याप्त जीर्णोद्धार किया गया है। फिर भी, उसकी ग्रीवाके नीचे का कुछ भाग अब भी थोड़ा-बहुत अपने पूर्वरूपमें सुरक्षित है। शिखरके चारों ओर निर्मित उरश्रृंग और उपश्रृंग ऐम प्रतीत होने हैं जैसे शिखरकी ऊँचाईको धीरे-धीरे उठाते हुए उच्चतम स्तरपर पहुँचा रहे हैं। उरश्रृंगो सहित शिखरका आकार खजुराहोके विश्वविख्यात मन्दिरोंके शिखरके समान दिखाई पड़ता है जिनके प्रभावक्षेत्रमें मालवाका यह भू-भाग रहा होगा।

उनका पूर्ववर्णित दोनों जैन मन्दिर कई दृष्टियोंसे महत्वपूर्ण हैं। अपनी अनूठी कला-शैलीक अति-रिक्त, ये मन्दिर तत्कालीन धार्मिक सामञ्जस्य एवं सहिष्णुताकी भावनाके प्रतीक हैं जिसके पालम्बरूप हिन्दू मन्दिरोंके साथ ही इनका निर्माण और संरक्षण हो सका। चौबारा डेरा न० २ की स्थापत्य कला, विशेषतया मन्दिर पीठकी पट्टिकाओंके संयोजन, प्रवेशद्वारोंके सामने त्रिकुशण्डप निर्माण, स्तम्भोंक अठ्कारण तथा द्वारोंकी सजावट पर गुजरातके मोलकी मन्दिरोंका स्पष्ट प्रभाव परिलक्षित होता है इस मन्दिरके पीठ भागपर निर्मित गजपीठ और नरपीठकी पट्टिकायें मोलकी मन्दिरोंकी विशेषतायें हैं जिनका समावेश गुजरात कलाके सम्पर्कका साथी है। इसके साथ ही, इसमें मालवाकी परमार कलाका भी योगदान है जिनके द्वारा उनके अन्य मन्दिरोंका निर्माण किया गया है।



# महोबाकी जैन प्रतिमाएँ

शैलेन्द्रकुमार रस्तोगी

राष्ट्रीय संग्रहालय लखनऊ, उ० प्र०

प्राचीन 'महोत्सवनगर' आजकी जनभाषामें 'महोबा' के नामसे प्रसिद्ध है। यू तो इस स्थलीका पूरा इतिहास ही गौरवमय रहा है, परन्तु चन्देलोंके समयमें तो यही प्रशासकीय राजधानी था।<sup>१</sup> ११८२ में यही पृथ्वीराज चौहानने अपनी विजय पताका फहरायी थी। १२०३ में कुतुबुद्दीन ऐबकने इसे जीत लिया। वीर काव्यमें जनमानसके कठहार आल्हाऊदलका नाम आज भी लोग बड़े जोशमें लेते दीख पड़ते हैं। महोबासे ब्राह्मण, जैन एवं बौद्ध कला कृतियाँ प्राप्त हुई हैं तथा अब भी वहाँ जमीनमें दबी पड़ी हैं। महोबा उत्तरप्रदेशके हमीरपुर जनपदमें अवस्थित है।

कला जगतमें महोबाका अनुपम स्थान है। यहीसे उपलब्ध सौन्दर्य एवं कलासे परिपूर्ण सारे विश्वको विमृग्ध कर लेनेवाली 'सिंहनाद अवलोकितेश्वर'की कीर्तिवर्धनके समयकी बनी प्रतिमासे कौन इतिहासज्ञ, पुराविद् एवं कला समीक्षक परिचित न होगा? यह कलारत्न राज्य संग्रहालय लखनऊके संग्रहकी अमूल्य निधि है।<sup>२</sup>

महोबासे जैनमन्दिरों एवं कलापूर्ण मूर्तियोंके अनेक अवशेष प्राप्त हुये हैं। चन्देल कालमें यह स्थान एक अच्छा जैन केन्द्र रहा है।<sup>३</sup> यहीसे संग्रहमें आयी १९०४ एवं १९३५ की जैन प्रतिमाये लखनऊ संग्रहालयको भेटमें मिली थी जिसमें तदानीन्तन जिलाधिकारियों तथा भारतीय पुरातत्त्व विभागके महानिदेशकोका परामर्श सहायक रहा है। इन जैन प्रतिमाओंका विवेचन यहाँ किया जा रहा है। वैसे तो यहाँके संग्रहमें मथुराकी जैन मूर्तियाँ भी पर्याप्त हैं, किन्तु उनमें अधिकांश कुषाण एवं गुप्तकालीन हैं। ये प्रारम्भिक स्थितिका ज्ञान कराती हैं। मध्यकालीन जैन प्रतिमाओंका परिचय महोबाकी इन मूर्तियोंके बिना अपूर्ण ही है। यहाँकी शान्तिनाथ तीर्थंकरकी दोनो मूर्तियाँ यहीकी हैं। अम्बिका, पद्मावती, यक्षियोंकी प्रतिमाये भी मात्र यहीकी हैं।

महोबाकी सन् १९०४ में यहाँ आयी जैन मूर्तियाँ जे-८२३से जे-८४६ तक हैं। ये सभी काले चमकीले पत्थरकी बनी हैं कोई भी सम्पूर्ण नहीं है। इनमें छह जिन मूर्तियोंकी चरण चौकियोंके अभिलेख प्रकाशित हैं।<sup>४</sup> इन लेखोंमें कुदकपुर एवं गोलापुर नामक स्थान, साधु रत्नपाल, त्रिभुवनपाल तथा रूपकार रामदेव और लपनके नाम उल्लेखनीय हैं। ये मूर्तियाँ भगवान् ऋषभ, पद्मप्रभु, मुनिसुव्रत व नेमिनाथकी हैं। एक मूर्ति जे-८२८ पर जिननाथ भी उत्कीर्ण पाते हैं। वर्ष १९३५ में जी-३०४ से जी-३२३ तककी जिन प्रतिमाये इस संग्रहालयमें आयी हैं। इनमेंसे कुछके सन्दर्भ<sup>५</sup> को छोड़कर यही सर्व प्रथम प्रकाशित हो रही

१ दीक्षित, डॉ० रामकुमार, पृ० ३२।

२ राष्ट्रीय संग्रहालय, लखनऊ, सन्ध्या-ओ-२२४।

३ भगवान् महावीर स्मृतिग्रन्थ, उ० प्र०, लखनऊ, १९७५, पृ० २३।

४ आकिला० सर्वे०, ब्लूम, २१, १९०३-४, नार्दन सॅकिल, पृ० ७४।

५ आकिला० सर्वे० रिपो०, १९३६-३९, पृ० ९२, चक्रवर्ती एन० पी०।

है। इन जैन मूर्तियोंमें तीर्थंकर ऋषभ, शान्तिनाथ, नेमिनाथ पार्श्व एवं महावीरके अतिरिक्त नेमिनाथकी यक्षी अम्बिका एवं पार्श्वकी शासनदेवी पद्मावती, एक चौबीसी और एक त्रितीर्थी विशेष रूपसे उल्लेखनीय हैं। इन मूर्तियोंसे आठ प्रतिमाओंके नीचे लेख खुदा पाते हैं। इनके वर्णन यहाँ प्रस्तुत हैं।

जी-३०४—यह नेमिनाथ (१२ ३४ सेमी०) की कायोत्सर्ग मुद्रामें, काले पत्थरकी प्रतिमा है। इसके नीचे उपामक एवं उपासिका हाथोंमें कमल लिये हैं। उसमें ऊपर एक-एक चँवरधारीका रेखाकन है। चरण चौकीके लेखके बीचमें शखका विलेखन है जो यह पुष्टि करता है कि यह नेमिनाथकी प्रतिमा है। इसका लेखन निम्न है मावन् १२८३ आषाढ सुदि ८ (ज) रवी नावरान्वये साधु आल्हभार्या प्रभतयो पुत्र साधु आल्ह भार्या इति पुत्र साढ देवपतेनि शख त्व प्रणमति ॥

अर्थात् सम्बत् १२८३की आषाढ सुदि अष्टमी रविवारको नवरान्वयके साधु जाल्हकी पत्नी आदि नेमिनाथको नित्य प्रणाम करता है।

जी-३०५—यह ध्यानस्थ ऋषभनाथ (६६ × ५१ सेमी०) की मूर्ति काले पत्थरकी बनी है। इसके नीचे ब्रैल बना है। मूर्तिका श्रीवत्स अन्य मूर्तियोंमें भिन्न प्रकारका है। इसके नीचे निम्न प्रकारका लेख है।



चित्र १ आदिनाथकी मूर्ति, महोबा, ११७१ ई०

नावरान्वये साधजीज्ञतस्य सुत सेण्ठियासाज्ञाणि

शोचेतस्य सुत साधु सुल्हानित्यं प्रणमति १२२८ जेष्ठमुदि १ रूपकार केल्लह अर्थात् १२२८ जेष्ठ सुदि १ को इस मूर्ति की स्थापना की गई तथा मूर्तिकार केल्लह।

जी-३२३—यह पार्श्वनाथ (९८ × ३९ सेमी०) की खड़ी काले पत्थरकी प्रतिमा है। मूल नाथक पर सात फण बने हैं, इनमें प्रत्येक पर फूल बना है। प्रतिमा दिगम्बर है। पीठिका लेखके नीचे दो सर्प एक-दूसरेके सामने फण उठाये बनाये गये हैं। सर्पों एवं चँवरधारियोंका रेखाकन है। लेख इसप्रकार है

सम्बत् १२५३ आषाढ सुदि ८ रवौ नावरान्वये

साधु जाल्हसगिनीगल्हा नित्य प्रणमति ।

इन लेखोका नावरान्वये शब्द महत्त्वपूर्ण है। इसके विषयमें डा० ज्योतिप्रसाद जैनका मत है कि नावरान्वये शब्दका मूल एवं शुद्ध रूप नरवरान्वये प्रतीत होता है। चूँकि यह शब्द उन श्रावकोंके लिये विशेष रूपमें प्रयुक्त हुआ है जिन्होंने उक्त प्रतिमाओंकी प्रतिष्ठा करायी थी। इससे यह अग्रोतकान्वये, लम्बकाचुजुकान्वयादिकी भाँति किसी जाति, गोत्र या अन्वयका सूचक प्रतीत होता है। सम्भावना यह है कि इसे नरवरान्वये वामकी जैन धर्मावलम्बी वैश्य जातिकी निवास इसी क्षेत्रमें स्थित प्राचीन नरवरगढसे था जो कि जनश्रुतिके अनुसार प्रसिद्ध राजा नलकी राजधानी थी।

जी-३०६—यह पद्मासनस्थ जिन (९२ × ५३ सेमी०) की सफेद सगमरमरकी मूर्ति है। इसके लेख अस्पष्ट हैं।

जी-३०९—यह ध्यानमग्न पद्मासनासीन (६६ × ५२ सेमी०) किसी जिनकी प्रतिमा है जिसे दुग्ध-से श्वेत प्रस्तरमें बनाया गया है। पादचौकीको तीन बड़े-बड़े फूलोंसे सँवारा गया है। मूर्तिका नाक-नक्शा तीखा है। यह लेख रहित मूर्ति है।

जी-३०८—यह आसन चौकी (१ मी० × २२ सेमी०) है। इसका प्रस्तर अति हल्का मटीले जैसे रंगका है। इसे मग्नहालय पजीमें बुद्ध प्रतिमाका आधार लिखा गया था जिसका कारण सम्भवतया यह था कि इसके बीचमें दो हिरण बने थे। किन्तु यह शान्तिनाथकी चरण चौकी है क्योंकि बाँयी ओर यक्षी तथा दाँयी तरफ यक्ष बैठे हैं। यक्षी विलासासनमें बैठी है। चतुर्भुजी यक्षीके हाथोंमें कमल, कलश, वरद एवं पुस्तक हैं। यह अनन्तमती यक्षीका अकन कहा जा सकता है। नीचे लोका या शोभा खुदा है। यक्ष दो भुजी हैं। यह नेत्रला एवं श्रीफल पकड़े बैठा है। देवनागरी लिपिमें इसका लेख यहाँ दृष्टव्य है

रूपसयरविक्रसातिर्धासितृतमुहितस्त्र विसीस्परिस सहिकयरिकारित ।

मुखा सम्बत् १३२४ सावन शनौ— ।

इसमें इतना सुस्पष्ट हो जाता है कि सम्बत् १३२४ को शान्तिनाथकी मूर्तिको प्रतिष्ठित किया गया था, किन्तु आज इस मूर्तिका आधारमात्र ही शेष है। मूल मूर्ति भग्न रही होगी, ऐसा पाठिकाके आकार एवं आकृतिको देखनेमें प्रतीत होता है।

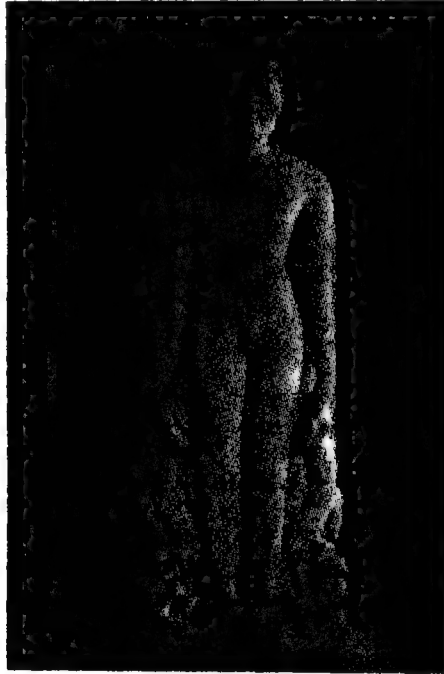
जी-३०९—यह काले पत्थरसे गढ़ी तथा दो हिरणोंके चिह्नोंसे युक्त शान्तिनाथ (६२ × १५ सेमी०) की प्रतिमा भी बड़ी ही लुभानी है। यहाँ इन्हें वस्त्र रहित खड़े दिखलाया गया है। ऊपर केवल वृक्ष त्रिछत्र, हाथीपर सवार विद्याधर एवं सबसे ऊपर देव दुन्दभिवादक बना है। नीचे यक्ष न बनाकर पीछी-धारी मुनि बने हैं।

जी-३१०—यह पार्श्वनाथ (४२ × २५ सेमी०) की अति हल्के मटीले रंगकी सप्तफणोंके नीचे विराजित पद्मासीन ध्यानस्थ भावपूर्ण प्रतिमा है। यहाँ चरण चौकीपर न तो सर्प बने हैं और न ही लेख खुदा है किन्तु खिले कमलका सुन्दर अकन है। सिंह पीछेको मुह घुमाये सिंहासनका वाहन कर रहे हैं। बाँयी तरफ पुण्य अर्द्ध पर्यकासनमें बैठा है। दाँयी तरफ नमस्कार मुद्रामें उपासक तथा पीछेकी आकृतिका

मुखमात्र ही दीखता है। यहाँ चँवरधारियोंका अभाव है और उसी स्थानपर यक्षी पद्मावती एवं यक्ष धरणेन्द्रको बनाया गया है। ऊपर सर्प फणोपर त्रिछत्र है। इससे ऊपर कमठ है तथा उसके साथ ही नीचे दोनों ही ओर आती धारायें तथा नीचे मालाधारी विद्याधर है।

जी-३१२—यहाँ अम्बिका (५० × २० सेमी०) की चतुर्भुजी बनाया गया है जो क्रमशः दर्पण, बालक, आमोका गुच्छा, पुस्तक (आयताकार) या वाद्य जैसी वस्तु लिये है। नीचे सिंह है, एक अनुचर खड़ा है जिसके उठे हुए हाथपर बालकका पैर है। दोनों ओर उपासक-उपासिका है। विद्याधरके स्थानपर दोनों ओर मालाधारिणी विद्याधरी है। अम्बिकाके मस्तकपर आभ्रगुच्छो सहित वृक्ष बना है। इसके ऊपर ध्यानासीन नेमिनाथ विराजमान हैं। ये ध्यानस्थ है। यह भूरे प्रस्तरकी प्रतिमा है।

जी-३१३—यह मूर्ति पार्श्वनाथकी (८२ × २८ सेमी०) कायोंत्सव मुद्रामे श्वेत सगमरमरपर बनायी गयी है। चरण चौकीको फलोमे सजाया गया है। दोनों ओर एक-एक उपासक-उपासिका है। चँवरधारी त्रिभग मुद्रामे खड़े हैं। इनके केश विन्यास, किरीट तथा मुख मुद्रा देखने योग्य है। मूल प्रतिमाके दोनों पार्श्वपर सर्पको दिखलाया है। किन्तु ऊपर सर्प फण नहीं बनाये हैं। मूल प्रतिमाकी टांगें सीधी हैं। घुटने स्पष्ट नहीं हैं।



चित्र २ पार्श्वनाथ, १२०० ई०, महोबा

जी-३१५—यह त्रितीर्थी (२५ × १६ सेमी०) है। यहाँ मूलनाथक ऋषभनाथ तथा ऊपर दोनों ओर एक-एक तीर्थंकर ध्यानस्थ हैं। यह सफेद प्रस्तरपर बनी है। तीनों ही जिनध्यानमग्न बैठे हैं। नीचे नरवाहना चक्रेश्वरी ऊपर यक्ष बने हैं। बाँयी तरफका चँवरधारी खण्डित है। इसपर एक लेख श्री सम्बत् ११०३ पखलस्मरो है।



जी-३१६—इसमें पद्मावती (६० × १० सेमी०) सप्तकणोके नीचे अर्द्ध पर्यकासनमे बैठी है। यह चतुर्भुजी है जिनमे वह सनालपद्म, घट खण्डित तथा खिला कमल लिये है। पीठिकापर बाँयी-दाँयी ओर उपासक-उपासिका हैं। बाँयी ओरकी चँवरधारिणीके एक साथमे चँवर तथा दूसरेमे कमल है। दाँयी ओरकी चँवरधारिणीके एक हाथमे चँवर तथा दूसरा कट्यावलम्बित है। दोनों ही ओर मालाधारिणी तथा दाँयी ओर विद्याधरदम्पति हवामे उड रहे हैं तथा माला लिये हैं। यहाँ बादल (आकाश) का भी आभास दिया है। मध्यमे तीन फणोके नीचे पार्श्वनाथ हैं जिनके दोनों ओर दो भुजी आकृतियाँ बनी हैं। देवी वस्त्रा-भूषणोमे मण्डित है तथा उमका मुख तेज विस्तारपूर्ण है। पीछे प्रभामण्डल साटा है। प्रतिमा भूरे पत्थरकी है। इसपर कोई लेख नहीं है।

जी-३१८—यह खड़ी महावीर (९२ × ३२ सेमी०) की काले चमकीले पत्थरसे विनिर्मित मूर्ति है। इसके नीचे सिंह तथा प्रत्येक ओर उपामक-उपामिका सभीका रेखाकन है। इसपर निम्न लेख है



चित्र ३ महावीर, महोबा, १२२६ ई०

सम्बत् १२८३ आषाढ सुदि ४ खा नावरान्वये साधु आन्हपुत्र आन्हू तद्भार्या लषमा तस्या पुत्र सीढेतस्यार्थे प्रतिमा प्रतिष्ठापिता ।

अर्थात् सवत् १२८३ मे लषनके पुत्रने प्रतिमा स्थापित कराई ।

जी-३१९—यह किसी जिन (४२ × १५ सेमी०) की लघुत्तम प्रतिमा है जो सफेद पत्थरसे बनी है। इसपर कोई लेख नहीं। यह खड़ी प्रतिमा है जिसपर कोई भी चिह्न नहीं बना है। इसपर त्रिछत्र है और कैवल्य वृक्ष बना है। चँवरधारियोंके स्थानपर दोनों ओर एकसे सनाल कमलका अकन है

जी-३२० तथा जी-३२१—इन दो मूर्तियोमे (६५ × २५, ५६ × २५) दिगम्बर जिन खड्गासनमे दर्शयि गये हैं। इनका प्रस्तर सफेद है। त्रिछत्र ऊपर बना है। बाँयी ओर गगनविहारी मालाधारी विद्याधर

दपति हैं जिनमे पुरुष माला तथा देवियाँ बीणा लिये हैं। चँवरधारियोंके स्थानपर सनालकमल है। इनके लेख निम्न है

जी-३२० (१) परिमाराय श्रीवासवचन्द्र<sup>१</sup> प्रणमति।

जी-३२१ (२) जिन प्रणमति नित्य। अर्थात् वासवचन्द्र जिनकी वन्दना करता है।

जी-३२२ और ६६-२७३—यह चौबीसी (१०७ सेमी० × ७० सेमी०) भूरे पत्थरकी बनी है। इसके टुकडेका न० ६६-२७३ है। इसके मूलनायक ऋषभ हैं जो खड़े हैं। इनका शिर खण्डित है। मूल मूर्ति वस्त्रहीन है। सबसे नीचे बाँयी ओर ध्यानस्थ जिन तथा दाँयी ओर नरवाहना चक्रेश्वरी प्रतिष्ठित हैं। यहाँपर यक्षीका दाँयी तरफ होना विशेष महत्वपूर्ण है। पीठिकापर चक्र तथा दोनो ओर सिंह बने हैं जो चरण चौकीको वाहिन करते हुये बने हैं। एक सर्प फणके नीचे एक जिन दिगम्बर खड़े हैं, शेष सभी बंटे हैं। यहाँ सम्भवतया विछत्रादि रहे हों किन्तु इस समय अप्राप्य ही हैं। दोनो ओरके चँवरधारी त्रिभगी मुद्रामे खड़े हैं। इनके वस्त्राभूषण, केश, किरिट आदि विशेषरूपसे ध्यान देने योग्य हैं। इन आकृतियोंके मुख इनके वित्तय भावको दर्शित करनेमे बहुत ही सक्षम हैं जिससे मूर्तिकारकी निपुणताकी प्रशंसा करनी ही पड़ती है। इस निदर्शनपर लेख नहीं है किन्तु उक्त मूर्तियोंके आधारपर यह प्रतिहार कालीन प्रतीत होती है।

इस प्रकार जी-३०४ से जी-३२३ तक जैन प्रतिमाएँ हैं। बीचकी जी-३११, ३१४, ३१९ के विषय मे कुछ भी नहीं कहा जा सकता है। सम्भव है, इनके धारक अक अब बदल गये हों या ये अन्य मगधालयोंको दी गई हों। ये सारी मूर्तियाँ सम्भवतः सवत् ११०३ से १३२४ की हैं। कुछका छोड़कर सभी काले या श्वेत पत्थरसे बनी हैं। ये चन्देल एवं प्रतिहारयुगीन हैं। इन्हें जिन शिलाओंमे बनाया गया है, वह अत्यन्त कठोर शीतल, स्निग्ध, सुस्वर एवं सुगन्धिसे युक्त है। वसुनन्दि द्वारा विगचित प्रतिष्ठासारोद्धार शीर्षक ग्रन्थके शिलानयण (चयन) अध्यायमे देवविग्रहोंके निर्माणके लिए इगी प्रकारकी शिलालेखोंके चुने जानेका वर्णन है।<sup>२</sup> इसका उल्लेख अन्यत्र भी है।<sup>३</sup> सम्पूर्ण सग्रहमे ये ही कुछ मूर्तियाँ हैं जिन्हें किमी धातु (सिक्का, चाभी) या केवल उँगलीसे पीटनेपर धातुकास्ता स्वर देती है। यह उनकी अपनी विशेषता है जो दर्शकोंको अचरजमें डाल देती है। उसे भ्रम हो जाता है और पूछता है कि क्या ये धातुकी मूर्तियाँ तो नहीं हैं? किन्तु प्रस्तरविदोंसे विदित हुआ कि यह प्रकृतिकी स्वाभाविक प्रक्रिया है। कभी-कभी जब पत्थर बननेकी स्थितिमे होता है, तभी यह गुण (स्वर) स्वयं उममें आ जाता है।

अस्तु, एक ओर ये मूर्तियाँ मध्यकालीन जैन मूर्तियोंके अध्ययनको पूर्ण करानेमे अपरिहार्य हैं, वही दूसरी ओर ये ध्वनिके कारण दर्शकोंके मनको झकृत भी करती रहती हैं।

१ जैन, डॉ० ज्योतिप्रसाद, भार० इति० एक दृष्टि, पृ० १९५, वामचन्द्र कुमुदचन्द्र आदि अनेक निग्रन्थ दिगम्बर साधु थे। खजुराहोके धग चन्देलके समयके एक जैन शिलालेखमे जिन वासवचन्द्रका उल्लेख है, वे इस लेखके वासवचन्द्रसे अभिन्न प्रतीत होते हैं। यदि ऐसा है, तो यह प्रतिमा १०वीं शतीके मध्यकालकी स्वतः सिद्ध होती है।

२ प्रतिष्ठासारोद्धार, अ०-३ श्लोक ७८, भग० नेपिनाथ, जैन मन्दिर, चौकीके शास्त्रभण्डारमे सुरक्षित हस्तलिखित पोथी, जिसे श्रीनन्दकिशोर जैनके सौजन्यसे मैं देख सका, एतदर्थ मे उनका हृदयसे आभार स्वीकार करता हूँ।

३ डॉ० बालचन्द्र जैन, जैन प्रतिमा विज्ञान, पृ० १३।

## जैन वास्तु और मूर्तिकला

प० के० भुजबली शास्त्री, विद्याभूषण, मूडबिद्री

लार्ड कर्जनको भारतकी शिल्पकलामें बड़ा अनुराग था। उसने अपने शासन-कालमें भारतीय प्राचीन कीर्तिसंरक्षण—विभाग स्थापित कर बड़ा उपकार किया। इस विभाग द्वारा कई स्थानोंकी खुदाकर प्राचीन स्थापत्यकलाके सुन्दर-सुन्दर नमूने निकाले गये। उसमेंसे नालदा, तक्षशिला, मोहनजोदरो, हड़प्पा आदि प्रमुख हैं।

यहाँकी प्राचीन ऐतिहासिक सामग्रियाँ बड़े महत्वकी हैं। हड़प्पा और मोहनजोदड़ोमें प्राप्त मूर्तियाँ एवं इमारतोंकी निर्माण-कलामें और बंबीलियाकी कलामें कोई अन्तर नहीं है। इन स्थानोंमें जैनोके भी स्मारक मिले हैं। इनमें से यहाँ कुछ स्थानोंका विवरण दिया जा रहा है।

आबू—भारतवर्षकी शिल्पकला विश्वविख्यात है। यहाँके कारीगर एक टाँकी और हथौड़ेसे जो काम कर गये हैं, ऐसा काम इस वैज्ञानिकयुगमें भी असंभव है। यहाँके प्रधान स्थानोंमें से आबूके जैनमन्दिर एक हैं। संख्यामें ये दो ही हैं। मन्दिरोंकी खुदाईका काम बहुतही कलापूर्ण रीतिसे किया गया है। ये दोनों मन्दिर सफेद और आसमानी रंगके पत्थरोंसे बने हुए हैं। इनमें निहायत उमदा खुदाई और नक्काशीका काम किया गया है। मन्दिरोंके सामनेके मण्डपोंमें जो खुदाई और नक्काशीका काम किया गया है, वह महान तथा अवर्णनीय है। कलाविशारदोंका मत है कि पीलखानेके सामने जो जाली बनी हुई है, ऐसी जाली ताजमहलमें भी नहीं पाई जाती।

सुना जाता है जिस टोक पर आदिनाथका मन्दिर बना हुआ है, सिर्फ उस मन्दिर योग्य बनानेमें छप्पन लाख रुपये खर्च हुये थे। इस मन्दिरका काम २४ वर्षमें समाप्त हुआ था और २८ करोड़ रुपये खर्च हुए थे। भारतीय तक्षकलाके विशेषज्ञ फर्गुसन साहबने लिखा है कि “इन मन्दिरोंकी खुदाईसे समानता रखनेवाला भारतवर्षमें सिर्फ ताजमहल ही है।” जैसलमेर किलेके मन्दिर भी कलाकी दृष्टिसे श्रेष्ठ है चित्तौरगढ़का जैन कीर्तिस्तम्भभी एक दर्शनीय वस्तु है।

### खुजराहो

यहाँके घटाई जैन मन्दिरकी कारीगरी सबसे महीन है। सातवीं और आठवीं शताब्दियोंमें भारतकी सर्वोच्च कारीगरीका यह मन्दिर साक्षी है। यहाँका पार्श्वनाथ देवालय भी कलाकी दृष्टिसे सर्वोत्तम है। इसके पाखेंकी सोभा सर्वथा दर्शनीय है। इस देवालय सम्बन्धी प्रत्येक इंच जगह पर सुयोग्य शिल्पियोंने अपने अपूर्व शिल्पचातुर्यका अनुपम उदाहरण उपस्थित किया है। त्रिकोणाकारमें स्थित इसक कोनेकी शोभा सर्वथा देखने योग्य है। इन मन्दिरोंमें कहीं भी चूनेका उपयोग नहीं किया गया है। पार्श्वनाथ मन्दिरकी सजावटमें जो वैदिक मूर्तियाँ बनी हैं वे वस्तुतः दर्शनीय हैं।

देवगढ़—यह स्थान ललितपुर जिलेमें है। यहाँके जैन मन्दिर भी दर्शनीय हैं। स्मिथ महाशयके कथनानुसार गुप्तकालीन देवालयोंमें ये सर्वश्रेष्ठ है। यहाँकी दीवालोंने अफ़्त हस्तकला भारतीय शिल्पकलाके

सर्वोत्तम उदाहरण है। यहाँ पर ३२ देवालय और लगभग २०० शिलालेख मिले हैं। मूर्तियाँ हजारों की संख्या में मौजूद हैं। यहाँ की सरस्वती, चक्रेश्वरी, ज्वालामालिनी और पद्मावती की मूर्तियों का सौंदर्य देखने योग्य है। देवगढ़ में प्राप्त सुन्दर २४ यक्षियों की—सी मूर्तियाँ उत्तरभारत में और कहीं नहीं मिलती हैं। यहाँ पर सुषमा-सुषमा कालीन कल्पवृक्ष और युगलियों के चित्र भी मिले हैं। प्राप्त २०० शिलालेखों में विक्रम संवत् ९१९ का लेख ही सर्व प्राचीन है। अनुमानतः इस क्षेत्र की स्थिति एक हजार वर्ष तक बहुत अच्छी रही। देवालय नं० १२ में ज्ञानशिला के नाम से जो एक लेख प्राप्त है, सुना है, कि उसमें अठारह लिपियों का नमूना मौजूद है। ग्वालियर के निकट वर्तों चन्देरी, जयपुर के निकट वर्तों सांगानेर आदि स्थानों के देवालय भी कला की दृष्टि से बहुत सुन्दर हैं।

### मथुरा (कालीढोला)

यहाँ का जैन स्तूप दूसरी शती का है। मथुरा की कुषाणकालीन कलाओं में यह जैन स्तूप सर्वश्रेष्ठ है। इसे देवनिर्मित कहा गया है। “तीर्थकल्प” में इसका विशेष वर्णन मिलता है। इसमें लिखा है कि सुपाश्वनाथ की स्मृति में स्तूप को कुबेर ने सुवर्ण से बनाया है। “तीर्थकल्प” के कथनानुसार ८वीं शती तक यह स्तूप मौजूद था। बौद्ध स्तूपों में यह प्राचीन है। १७वीं (सत्रहवीं) शती तक मथुरा में जैन कला का विकास पर था।

मथुरा में आयगपट, तोरणद्वार, वेदिकास्तम्भ, द्वारस्तम्भ आदि बहुत सी चीजें मिलती हैं। इनमें खासकर आयगपट विशेष उल्लेखनीय है। आयगपटों में अष्टमंगल, दिक्कनिकाएँ आदि बहुत ही सुन्दर ढंग से चित्रित हैं। गुप्तकाल में लेकर गुप्तकाल तक इतनी विपुल जैन सामग्री अन्यत्र उपलब्ध नहीं हुई है। इस सामग्री से तत्कालीन जनजीवन, आमोद-प्रमोद, वेषभूषण आदि सामाजिक बातों का भी ज्ञान होता है। कुषाणकालीन मूर्तियों के नीचे अधिकतर ब्राह्मी लिपि के लेख हैं और इनकी भाषा संस्कृत तथा प्राकृत मिश्र है। यहाँ की मूर्तियों में सरस्वती, आर्यवती और नैमेशकी मूर्तियाँ विशेष उल्लेखनीय हैं। मथुरा के वेदिका-स्तम्भों के ऊपर जो चित्र अंकित हैं, उनमें तत्कालीन आनन्दमय लोकजीवन का सुन्दर उदाहरण मिलता है। इन चित्रों में विविध आकषण भगिमाओं में खड़ी हुई महिलाओं के चित्र ही अधिक हैं। एक फूल तोड़ रही, दूसरी स्नान कर रही है, तीसरी अपनी गीली केशराशिकों को सुखा रही है, चौथी अपने कपोलों में लोभचूर्ण लगा रही है, पाँचवीं वृक्ष की छाया में बैठकर वीणा बजा रही है, छठी बसुरी बजा रही है और सातवीं नृत्य कर रही है। वस्तुतः ये वेदिकास्तम्भ कलात्मक शृंगारों से मुक्त मावुयों के जीवन का उदाहरण हैं।

प्रथम सती से पाँचवीं सती तक का काल मथुरा की मूर्ति कला का सुवर्ण युग ही है। प्राकृतिक मादय सम्पन्न पर्वत, नदी, जलपात, कमल, अशोक, कदम्ब, बकुल, नागकेशर, चम्पक आदि लतावृक्ष एवं मधन अरण्यों में स्वच्छन्द विहार करनेवाले पशु पक्षी—इनके द्वारा मथुरा के शिल्पियों ने प्राकृतिक उपकरणों के साथ अमूल्य मानव सौन्दर्य को सामंजस्य रूप से प्रपञ्चित किया है। सौंदर्य की अनिन्दित माधन रूप नारों को चित्रित करना प्राचीन जैन कला का एक वैशिष्ट्य है।

धर्म की रक्षा और प्रसार में प्रत्येक काल में महिलाओं ने क्रियात्मक भाग लिया है। इस कार्य में महिलाएँ पुरुषों से पीछे नहीं थी। मथुरा में महिलाओं के द्वारा निर्मापित चिरस्मरणीय हजारों कलाकृतियाँ प्राप्त हुई हैं। लोकद्वय में कल्याणोपेक्षणीय इन महिलाओं में मणिकार, लोहकार आदि निम्न जातिकी भी मौजूद थी। यहाँ का एक सुन्दर आयगपट एक वेश्या की पुत्री लवणशोभिका के द्वारा बनवाया गया था। यहाँ पर नर्तकी आदि सभी वर्गों की महिलाएँ धर्मकार्य में भाग लेती रही। अचला, कुमारमित्रा, गृहत्री, गृहरक्षिता, शिवमित्रा, शिवयशा आदि यहाँ पर दानदात्री महिलाओं के सैकड़ों नाम मिलते हैं। खासकर आर्यिकाएँ इन महिलाओं को प्रेरणा करती रही। गुप्त, चालुक्य, राष्ट्रकूट और पाण्ड्य आदि अनेक राजवंशों ने

जैनकलाकी उन्नतिमें योगदान दिया। इन वंशोंके शासकोंमें सिद्धराज, जयसिंह, कुमारपाल, अमोघवर्ष, अकालवर्ष और मारसिंह आदि प्रमुख हैं। जिनसेन, गुणभद्र आदि आचार्य इनके प्रेरक रहे।

### गवालियरगढ़

तोमरवंशी दुर्गरेन्द्रदेवके राज्यकालमें यहाँकी बहुमूल्य विशाल मूर्तियोंका निर्माण स्थानीय समृद्ध भक्तोंके द्वारा कराया था। मूर्तियोंकी चरण-चौकीयोंपर निर्माताओंने अपने नामके साथ-साथ अपने नरेशका नाम भी अंकित किया है। मूर्तियाँ विक्रमीय १५-१६वीं शतीकी हैं। दुर्गरेन्द्रदेवके सुपुत्र कीर्तिसिंहके राज्य-कालमें यहाँकी शेष मूर्तियोंका निर्माण हुआ। इन मूर्तियोंमें अरवाही-समूह अपनी विशालतासे तथा दक्षिण पूर्व समूह अपनी अलंकृत कलाद्वारा हमारा ध्यान आकर्षित करता है।

अब दक्षिणकी ओर चलिए। दक्षिणमें श्रवणबेलगोल, हल्लेबीडु, कार्कल और बेणूर आदि स्थानोंके जिनालय द्राविड और चालुक्य कलाके अनुपम रत्न हैं। हल्लेबीडुके देवालयके बारेमें स्मिथ महाशयका कहना है कि “ये देवालय धर्मशील मानवजातिके परिश्रमके आश्चर्यजनक साक्षी हैं। इनकी कला कुशलताको देखकर तृप्त नहीं होते।” कलाविशारद एन० सी० मेहताका कहना है कि “बेलूरका भारत विख्यात विष्णुमन्दिर भी मूलमें जैनमन्दिर ही था।”

मूडबिद्रोका चन्द्रनाथबसदि, कारकलका चतुर्मुख बसदि और बेणूरका शान्तिनाथ बसदि-ये सब कलाकी दृष्टिमें बहुत ही सुन्दर हैं। इनके अतिरिक्त विजयनगर, भट्कल, गेरुसोप्पे, हुब्लुज, वरग आदि स्थानोंमें भी अनेक शिलामय प्राचीन जैनदेवालय मौजूद हैं।

### गुफालामन्दिर

जैन गुफा मन्दिरोंमें सबसे प्राचीन उड़ीसाके भुवनेश्वरके पाम खडगिरि-उदयगिरिकी गुफाएँ हैं। बादामी, मागी-नुगी, ऐलोग आदिकी जैनगुफाएँ बादकी हैं। कारीगरीके लिहाजसे जैनमन्दिर बहुत सुन्दर हैं। उनमें पत्थरका बढ़िया शिल्प है। बेलगाँव, धारवाड, उत्तरकन्नड, हासन और बल्लारी जिलेमें भी बहुतसी जैन गुफाएँ मौजूद हैं।

### जैनमूर्तिकला

इस कलाके सम्बन्धमें इस कलाके विशेषज्ञ एन० सी० मेहता आई० सी० एस० के शब्दोंमें ही सुन लें “नन्दवशके राज्यकालमें लेकर पन्द्रहवीं शती तक हमारी शिल्पकलाके नमूने मिलते हैं। वे ललित कलाके अपने स्थापत्य और प्रतिमाकलाके इतिहासमें विशेष महत्वकी हैं। इनमें भी विशेषकर मूर्तिविधान तो हमारी सभ्यता धर्मभावना और विचार परम्पराका मूर्तिस्वरूप है। ई० सन्के आदिकी कुषाणराज्यकालकी जो जैन प्रतिमाएँ मिलती हैं, उनमें और सैकड़ों वर्षों बाद बनी हुई प्रतिमाओंमें बाह्य दृष्टिसे बहुत थोड़ा अन्तर प्रतीत होता है। वस्तुतः जैन ललित कलामें कोई परिवर्तन नहीं होने पाया। अन्त मूर्तिविधानमें अनेकता नहीं आने पायी। मन्दिरों और मूर्तियोंका विस्तार बहुत हुआ। पर विस्तारके साथ एकता और गम्भीरतामें अन्तर नहीं पड़ा। प्रतिमाके लाक्षणिक अंग लगभग २००० वर्ष तक एक ही रूपमें कायम रहे। केवलीकी खड़ी या आसीन मूर्तियोंमें दीर्घकालके अन्तरमें भी विशेष रूपभेद नहीं होने पाया। जैन तीर्थंकरोंकी मूर्ति विरक्त, शान्ति और प्रसन्न होनी चाहिये। इसमें मनुष्य हृदयकी अस्थायी वासनाओंके लिए स्थान नहीं होता। ये मूर्तियाँ आसन और हस्तमुद्राको छोड़कर शेष सभी बातोंमें प्रायः बौद्ध मूर्तियोंसे मिलती जुलती हैं। तीर्थंकरोंकी सारी प्रतिमाओंके आवासगृह सजाने और श्रृंगार करनेमें केवल जैन ही नहीं, बल्कि जैनाश्रित कलाओंने भी कुछ उठा नहीं रखा। मध्यकालीन युगमें जब वाममार्गके कारण या दूसरे

कारणोंसे ब्राह्मण मन्दिरोंमें अश्लील विषयको स्थान मिला था, तब भी जैन देवालयोंमें शुद्ध सात्त्विक और पवित्र भावनाप्रय सुन्दर मूर्तिकलाको स्थान मिला था। सौन्दर्यकी दृष्टिसे, मन्दिरोंकी प्रधान मूर्तियाँ महत्त्वकी नहीं हैं। पर मन्दिरोंकी बाहरी दीवारोंपर आवरण रूपमें रची हुई जो अन्य देवताओंकी मूर्तियाँ होती हैं, वे आकर्षक होती हैं।

तीर्थंकरोंकी मूर्तियोंमें एक प्रकारकी निर्द्विधा और भव्यता प्रकट होती है। मूर्तियोंके पत्थरोंमें या मूर्तियोंमें किसी प्रकारका दोष नहीं होना चाहिये। घरकी मूर्ति बारह अगुलसे बड़ी न हो। मूर्तियोंके उपर तीन छत और मूर्तियोंके दोनों ओर यक्ष तथा यक्षी होनी चाहिये।

कलाकी दृष्टिसे जैन मूर्तियोंमें श्रवणबेलगोलकी बाहुबलीकी मूर्ति सबसे उल्लेखनीय है। इसे बनाकर शिल्पीने रसात्माको सन्तुष्ट किया है। इसके लिये बीर मार्तण्ड चामुण्डराय धन्यवादके पात्र हैं। बाहुबलीकी उल्लेखनीय दो मूर्तियाँ और हैं कारक्लमें और दूसरी वेणूरमें। कलाकी दृष्टिसे ये मूर्तियाँ भी महत्त्वकी हैं। जैन मूर्तियोंमें पटनाके लोहनीपुरमें प्राप्त मूर्तियाँ सर्वप्राचीन हैं।

### खजुराहो

यहाँपर घटाई जैनमन्दिर भारतकी उच्च कारीगरीका साक्षी है। इसके खम्भोंमें पर घटा और जजीर उकरे हुए हैं, इसलिये यह घन्टाई मन्दिरके नामसे प्रसिद्ध है। छतपर प्रदर्शित भगवान् जिनन्द्रीकी भक्ति गाती हुई भक्तिपूर्ण नृत्य करती हुई और विविध वादन यन्त्रोंकी बजाती हुई भक्तमण्डलियाँ वस्तुतः दर्शनीय हैं। आदिनाथ मन्दिरके सबसे उपर वाले भागमें प्रदर्शित विद्याधर मूर्तियाँ भी रोचक एवं आकर्षक हैं।

यहाँका पार्श्वनाथ मन्दिर सबसे बिशाल और सुन्दर है। गर्भगृहकी बाहरी दीवारोंपर बनी देवियोंकी मूर्तियाँ मूर्तिकलाके उत्कृष्ट नमूने हैं। उत्तरी माथेपर बनी हुई मूर्तियोंमें एक माता अपने बच्चोंको दुलार रही है, एक महिला पत्र लिख रही है, एक बालक एक महिलाके पैरमें काँटा निकाल रहा है। ये सब मूर्तियाँ विशेष उल्लेखनीय हैं।



## राजस्थानकी पुरा सम्पदाके खजाने प्राचीन जैन पाण्डु लिपियाँ

विजय शंकर श्रीवास्तव, जयपुर

हस्त लिखित ग्रन्थोंकी जो समृद्ध पुरा सम्पदा आज भी राजस्थानमें विश्वमान है, वह महत्वपूर्ण होनेके साथ-ही-साथ विस्मयकारी व अद्भुत भी है। यहाँ शास्त्र और शास्त्रका जो अद्भुत सगम है, वह भारतीय इतिहासका स्वर्णिम पृष्ठ है। राजस्थानके जैन ज्ञान भण्डार एवं विभिन्न भूतपूर्व रियासतों तथा ठेकेदारोंके सरस्वती भण्डार एवं पाण्डुलिपि पुस्तकालय भारतीय वाङ्मयकी अनोखी धरोहर है। व्यक्तिगत सग्रहोंके रूपमें भी हमारे साहित्यकी अमूल्य निधियाँ यहाँ सुरक्षित हैं। इन हस्तलिखित ग्रन्थोंकी संख्या यहाँ आज भी लाखोंमें है। इनमें अधिकांश हमारी अज्ञानता एवं प्रमादसे दीमकके शिकार हुये जा रहे हैं, प्राचीन चित्रोंकी बढ़ती हुई माँगके परिणाम स्वरूप अनेक महत्वपूर्ण पाण्डुलिपियाँ लोभवश नष्ट की जा रही हैं तथा हमारी सकुचित वृत्तिके कारण ज्ञानके ये अनेक भण्डार अध्येताओं एवं जिज्ञासुओंकी भी पहुँचके बाहर हैं। राजस्थानके ये बिखरे खजाने वास्तवमें संरक्षण और शोधकी प्रतीक्षामें मृक क्रन्दन कर रहे हैं जिनमें साहित्य, इतिहास व संस्कृतिकी अनेक विलुप्त कड़ियाँ संजोयी जा सकें।

यह स्वाभाविक जिज्ञासाका विषय है कि राजस्थानमें इतनी विपुल एवं विशाल पाण्डुलिपियों एवं हस्तलिखित ग्रन्थोंकी गौरवपूर्ण परम्परा किन परिस्थितियोंमें जन्मी व पल्लवित हुई। भारतीय परम्पराके अनुसार, स्वाध्याय व अध्ययन आभ्यन्तर तपका जीवित रूप है। ज्ञान मोक्षका मार्ग है। अतः ज्ञानार्जन आध्यात्मिक अनुशासनका प्रमुख अंग रहा है। परिणाम स्वरूप, धर्माचार्यों द्वारा विपुल साहित्य सजित किया गया। वर्षा ऋतुमें एक स्थलपर टिककर चातुर्मास व्यतीत करना इस प्रकारके कार्यके निमित्त सर्वथा अनुकूल था। कागजके प्रादुर्भावके पूर्व ताड़पत्र, भोजपत्र जैसे माध्यमों पर ग्रन्थ रचित हुये। शृङ्खला श्रावकों एवं भक्तोंने भी अनेक ग्रन्थोंकी प्रतिलिपियाँ कराकर आचार्योंको पुण्यार्थ समर्पित किया। धनी-मानी लोगोंने सचित्र पाण्डुलिपियाँ निर्मित कराईं। चौदहवीं शताब्दीमें कागजके आगमनसे हस्तलिखित ग्रन्थोंकी संरचना और उनकी प्रतिलिपियाँ तैयार करानेकी प्रक्रियाको अधिक गति मिली। जैन समाज इस दिगामें अग्रणी रहा। राजस्थान और गुजरातमें आज भी असंख्य हस्तलिखित ग्रन्थ सुरक्षित हैं। धार्मिक सहिष्णुता और औदार्यके वातावरणमें साम्प्रदायिक धरातलमें ऊपर उठकर जैन समुदायने इतर धर्मोंका भी सकलन अध्ययनार्थ अपने ज्ञान भण्डारोंमें किया। नवीन ग्रन्थोंकी रचना, प्राचीन ग्रन्थोंकी प्रतिलिपि करवाना तथा ग्रन्थोंको खरीद कर आचार्योंको भेंट करना धार्मिक कृत्यका महत्वपूर्ण अंग था। चौलुक्य नेरज सिद्धराज जयसिंहने सिद्धहेमव्याकरणकी सवा लाख प्रतियाँ कराकर विभिन्न आचार्यों, विद्वानों एवं ज्ञान भण्डारोंको भेंट की। तथैव, कुमारपालने २१ शास्त्र भण्डारोंकी स्थापना की एवं उनमेंसे प्रत्येकको सुवर्णक्षिरी कल्पसूत्रकी प्रतियाँ भेंट की। जैमलमेरके पटवोकी हवेलीके निर्माता बापना परिवारने वि० स० १८९१ में सिद्धाचल तीर्थका विशाल स्रष्टा निकाला और इस अवसर पर जो अनेक महत्वपूर्ण धार्मिक कार्य सम्पन्न किये गये, उनमें पुस्तकोंका भण्डार करानेका धार्मिक कार्य एवं सम्पन्न किये गये उनमें पुस्तकोंका भण्डार

करानेका उल्लेख बड़े गौरवके साथ अमर सागर स्थित जैन मन्दिरमे उत्कीर्ण वि० स० १८९२ के अभिलेखमें किया गया है ।

राजस्थानमे अगणित ज्ञात एव अज्ञात ग्रन्थ भण्डार है । उनमे सस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश, हिन्दी, राजस्थानी, बगला, मराठी, उर्दू, फारसी, अरबी आदि भाषाओमे विरचित ताडपत्रीय एव कागज पर लिखे ग्रन्थ उपलब्ध है । इनमें विषयकी विविधता भी कम रोचक नहीं है । वेद, उपनिषद्, इतिहास, पुराण, काव्य, व्याकरण, धर्म, ज्योतिष, संगीत, वैद्यकके साथ ही साथ साहित्यिक, ऐतिहासिक, अर्धऐतिहासिक विषयो (यथा प्रशस्तियो, ख्यात—वात, रासो, बशावली आदि) का भी प्रणयन हुआ । इनमे अनेक ग्रन्थ सचित्र हैं और उनमें आलेखित अपभ्रंश, मुगल तथा राजस्थानी चित्रशैलीकी जो अनुपम कलात्मक धरोहर सुरक्षित है, वह चित्रकलाके इतिहासकी परम्पराके अध्ययनकी दृष्टिसे बहुत ही महत्वपूर्ण है । इन हस्त-लिखित ग्रन्थोको सुरक्षित रखने हेतु बनी सचित्र काष्ठ पट्टिकाये, वस्त्र, बन्धन आदि भी कम रोचक नहीं हैं । जैन आचार्योंको चातुर्मास व्यतीत करनेके लिये विभिन्न सधो द्वारा प्रेषित लम्बे-लम्बे सचित्र निमग्न-पत्र अथवा विज्ञप्ति पत्र एव धार्मिक भण्डारोको चित्रित करनेवाले कपड़े पर बने पटचित्र भी इन ज्ञान भण्डारोकी विधियाँ हैं ।

जैसलमेर किलेके सभनाथ जैन मन्दिरमे स्थित श्री जिनभद्रसूरि ज्ञान भण्डार, राजस्थानका ही नहीं, समूचे भारतका हस्तलिखित ग्रन्थोका महत्वपूर्ण और विशाल संग्रह है । आचार्य जिनभद्रसूरि द्वारा पन्द्रहवीं शताब्दीके अन्तिम चरणमे इस भण्डारकी स्थापना की गई थी । इनकी प्रेरणामे जैसलमेर, जवाल, देवगिरि, अहिपुर (अहोर), पाटण (गुजरात) मे उपदूर्ग, आणापल्ली तथा खभातमे भी इसी प्रकारके जैन ग्रन्थ भण्डार स्थापित हुए । जैसलमेर ग्रन्थ भण्डारके अनेक ताडपत्रीय ग्रन्थोका लेखन इन्ही आचार्य—श्रीके उपदेशसे खभात निवासी धरणाशाह एव श्रेष्ठी भ्रातृयुगल उदयरज और वलिराजने करवाया । इन भण्डारसे धरणाशाह द्वारा लिखवाये ४८ ताडपत्रीय ग्रन्थ, आज भी विद्यमान हैं । यहा कुल ४०३ ताडपत्रीय ग्रन्थोका महत्वपूर्ण संग्रह है जिनमे लगभग ७५० ग्रन्थोका सकलन है । इनमे प्राचीनतम ताडपत्रीयग्रन्थ जिनभद्रगणि क्षमाश्रमण द्वारा विरचित विगेषावश्यकमहाभाष्य (ग्रन्थ स० ११६) है जो १०वीं शताब्दी पूर्वार्द्धका है । यही वि० स० १११७ में द्रोणाचार्य रचित ओघनिर्युक्तिवृत्ति (ग्रन्थ स० ८४१) तथा आचार्य हरिभद्रकृत दशवैकालिकसूत्रवृत्ति (ग्रन्थ स० ८४१०) की प्रतिलिपियाँ पाहिल द्वारा ताडपत्र पर की गई जिनमे चित्र भी आलेखित हैं जो चित्रकलाके क्रमिक विकासके अध्ययनकी दृष्टिसे बहुत ही महत्वपूर्ण हैं । ओघनिर्युक्तिमें हाथी और कमल चित्रित हैं । तथा दशवैकालिक सूत्रमे पूर्णकलश, हस्ती, मिह, कमलासना देवी तथा गतिमान धनुर्धारीका अंकन है । ये ग्रन्थ गुजरातमे लाकर जैसलमेर ग्रन्थ भण्डारमे सुरक्षित किये गये । इनमे अनेक दुर्लभ व अलम्ब्य ग्रन्थ हैं । कागज पर लिखे गये १७०४ ग्रन्थ यहाँ सुरक्षित हैं जिनमे वि० स० १२४६ मे लिखित कर्मग्रन्थ टिप्पण प्राचीनतम है । कौटिल्यके अर्थशास्त्रकी चौदहवीं शताब्दीकी एक वृत्ति (ग्रन्थ स० ३९८) यहा विद्यमान है जो अन्यत्र अनुपलब्ध है । तथैव, बौद्धधर्मके अनेक ताडपत्रीय ऐसे ग्रन्थ इस संग्रहमे हैं जो अभी तक अलम्ब्य हैं । इनमे उल्लेखनीय दिग्नाग रचित न्यायप्रवेश (११४६ ई०) तथा नालन्दा विश्वविद्यालयके प्रधान कमलशीलकृत तत्त्वसंग्रह (१२वीं शताब्दी) टीका सहित प्रमुख है । अनेक काव्य ग्रन्थोकी प्राचीन प्रतियाँ भी यहाँ उपलब्ध हैं । इनमे धनपालकृत तिलकमजरी (१०७३ ई०), भोजकृत शृंगारमजरी (११वीं शताब्दी), उद्योतन सूरिकृत कुवलयमालाकथा (१०८२ ई०) सुबन्धकृत वामवदत्ता, (११५० ई०), जिनचन्द सूरिकृत सम्बेग रगशाला (११५० ई०) आदि मुख्य हैं ।



इस भण्डारमें कागजके अनेक महत्त्वपूर्ण सचित्र ग्रन्थ सुरक्षित हैं जो १५वीं शताब्दीकी चित्रकलाके अन्यतम उदाहरण हैं। इनमें उल्लेखनीय वि० सं० १४२९ का पाण्डवचरित्र महाकाव्य (ग्र० सं० ४१९), वि० सं० १५६२ का रीप्याक्षरी सचित्र कल्पसूत्र (ग्र० सं० ४२०) जिसमें २७३ चित्र हैं तथा कालिकाचार्य कथा (सं० ४२५) आदि हैं। पुस्तकोंको सुरक्षित रखने हेतु यहाँ अनेक सचित्र काष्ठ पट्टिकाओं तथा चित्रित मजूषाओंका भी सुन्दर संग्रह है। काष्ठ पट्टिकाओं पर तीर्थंकरोंके जीवन प्रसंग तथा पशु जगत्का भव्य अंकन है जिसमें एक पर जिराफ़का चित्रण महत्त्वपूर्ण है। थाळशाह ज्ञान भण्डारमें वि० सं० १६७३ का चमड़ाका सचित्र डिब्बा उल्लेखनीय है। राजस्थानके प्रायः सभी महत्त्वपूर्ण जैन मन्दिरों व उपासरोमें ग्रन्थ भण्डार हैं। जयपुर, नागौर, अजमेर व बीकानेरके जैन ज्ञान भण्डार अपने समृद्ध संग्रहोंके लिये पर्याप्त प्रसिद्ध हैं।

राजस्थानके विभिन्न राजपूत शासकों, ठिकानेदारों व श्रेष्ठियोंने भी हस्तलिखित ग्रन्थोंके संग्रह व संरक्षणमें महत्त्वपूर्ण योगदान दिया है। बीकानेरकी अनूप सस्कृत लाइब्रेरी, जोधपुरका पुस्तक प्रकाश तथा उदयपुरका सरस्वती भण्डार वहाके राजाओंके साहित्य प्रेमके जीते जागते स्मारक हैं। विद्वानोंके परिश्रमके परिणामस्वरूप इन संग्रहोंके अनेक अलम्य व महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ प्रकाशित हो चुके हैं। उनकी सूचियाँ भी प्रकाशित हो चुकी हैं। उनमें अनेक सचित्र ग्रन्थ भी उपलब्ध हैं। सरस्वती भण्डार, उदयपुरमें मेवाड़ शैलीमें चित्रित आर्यारामायण, गीतगोविन्द, भागवत आदि, पुस्तक प्रकाश, जोधपुरमें मारवाड़ शैलीमें महाराजा मानसिंहके राजन्यमें चित्रित ढोलामारु, नाथचरित्र, दुर्गाचरित्र, शिवपुराण, शिवग्रन्थ, रामायण आदि एवं अनूप सस्कृत लायब्ररी बीकानेरमें बीकानेरशैलीमें चित्रित मेघदूत, रसिकप्रिया, भागवत पुराण आदि कला जगतका सांस्कृतिक निधि है। अनूप सस्कृत लाइब्रेरीमें १२००० हस्तलिखित प्रतियाँ एवं लगभग ५०० गुटके विद्यमान हैं। व्यक्तिगत संग्रहोंके रूपमें श्री अगरचन्द्रनाहटाका बीकानेर स्थित, अभयजैन पुस्तकालय, ऐतिहासिक महत्त्वकी पाण्डुलिपियों, जैन आचार्यों एवं यतियोंके पुत्र, राजाओंके पत्र, स्वाम, स्वके, सं० १७०१ से अब तकके प्रायः सभी वर्षोंके पंचांगोंका विरल संग्रह है। यहाँ लगभग २००० हस्तलिखित ग्रन्थ संग्रहीत हैं जिनमें कुछेक ऐतिहासिक महत्त्वके ग्रन्थोंका प्रकाशन भी हो चुका है, यथा पिगलमिगेमणि, क्याम स्वा रामो, जमवत उद्योत आदि।

राजस्थान निर्माणके पश्चात् ही राजकीय स्तरपर हस्तलिखित ग्रन्थोंके संग्रह, संरक्षण, वर्गीकरण शोध व प्रकाशन आदिकी ओर ठोस कदम उठाया गया और इसका मूर्तरूप है जोधपुर स्थित राजस्थान प्राच्यविद्या प्रतिष्ठान जिसके लगभग १७ वर्षों तक सम्मान्य निदेशक सुप्रसिद्ध पुराविद् मुनि जिनविजयने रहकर इस संस्थाको अपने रचनात्मक एवं सर्जनशील कृतित्वमें जो ख्याति प्रदान की, वह सर्वविदित है। इस प्रतिष्ठानकी शाखाय उदयपुर, बीकानेर, चित्तौड़, जयपुर, अलवर कोटा एवं टोंकमें विद्यमान हैं। विभागमें एक लाखसे ऊपर पाण्डुलिपियोंका संग्रह है। यहाँ एक हजारके लगभग प्राचीन ताडपत्रीय ग्रन्थ तथा उतने ही दुर्लभ ग्रन्थोंकी फोटोकापियाँ तथा अन्य ज्ञान-भण्डारोंमें संग्रहीत महत्त्वपूर्ण हस्तलिखित ग्रन्थों की प्रतिलिपियोंका विशाल संग्रह है। शोधार्थियोंको उनकी माइक्रोफ़िल्म, फोटोकापी व प्रतिलिपियाँ उपलब्ध करानेका भी अध्ययनार्थ प्रावधान है। ग्रन्थोंकी सुरक्षाकी दृष्टिमें दो वातानुकूलित सयंत्र भी हालमें लगाये गये हैं तथा वातानुकूलित तलमूह बनानेकी भी योजना विचाराधीन है। 'पुरातन ग्रन्थमाला' के रूपमें १२४ महत्त्वपूर्ण ग्रन्थोंका प्रकाशन किया गया है। प्रतिष्ठानकी टोक शाखाकी अरबी, फारसी, उर्दूकी पाण्डुलिपियोंको एकीकृत संग्रहका रूप देनेकी योजना अध्येताओंके लिए लाभप्रद सिद्ध होगी और राजस्थानमें ज्ञानके ये विखरे खजाने हमारी संस्कृति व इतिहासको उजागर करनेमें सहायक सिद्ध होंगे, इसमें सन्देह नहीं।

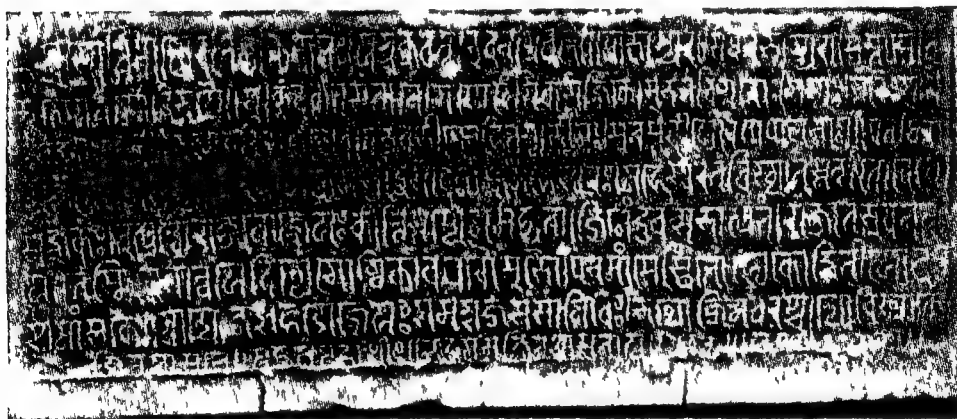
## पचराई और गूडर के महत्वपूर्ण जैन-लेख

कुमारी उषा जैन, एम० ए०, जबलपुर

प्रस्तुत लेखमें पचराई और गूडरके दो महत्वपूर्ण लेखोंका विवरण दिया जा रहा है। पचराईका लेख विक्रम सं० ११२२ का है और गूडरका मूर्तिलेख वि० सं० १२०६ का है। दोनों ही लेख उन स्थानों की शान्तिनाथ प्रतिमाओंसे सम्बन्धित हैं। इन लेखोंमें लम्बकञ्चुक और परपाट अन्वयोंका उल्लेख है। गूडरके मूर्तिलेखमें किसी राजवंशका उल्लेख नहीं है किन्तु पचराईका लेख प्रतिहार वंशके हरिराजके पौत्र रणपालके राज्यकालमें लिखा गया था।

### पचराईका लेख

यह लेख पचराईके शान्तिनाथ मन्दिरमें है। इसकी लम्बाई ६० से०मी० और चौड़ाई २० से०मी० है। लेखकी लिपि नागरी और भाषा संस्कृत है। इसकी आठ पंक्तियोंमें सात श्लोक हैं। अन्तिम पंक्तिमें



चित्र १ पचराईका लेख

वि० सं० ११२२ का उल्लेख है। प्रथम श्लोकमें सोलहवे तीर्थंकर भगवान् शान्तिनाथकी स्तुति की गई है। और उन्हें चक्रवर्त्ती तथा रति और मुक्ति दोनोंका स्वामी (कामदेव और तीर्थंकर) कहा गया है। द्वितीय श्लोकमें श्री कुन्दकुन्द अन्वयके देशीगणमें हुए शुभनन्दि आचार्यके शिष्य श्री लीलचन्द्रसूरिकका उल्लेख है। तृतीय श्लोकमें रणपालके राज्यकालका उल्लेख है। उसके पिता भीमकी तुलना पांडव भीमसे की गई है और भीमके पिता हरिगजदेवको हरि (विष्णु) के समान बताया गया है। चतुर्थ श्लोकमें परपाट अन्वयके साधु महेश्वरका उल्लेख किया गया है, जो महेश्वर (शिव) के समान विख्यात था। उसके पुत्रका नाम बोध था। पञ्चम श्लोकमें बताया गया है कि बोधके पुत्र गजनकी शुभकीर्ति जिनेन्द्रके समान तीनों भवनोंमें प्रसिद्धि प्राप्त कर चुकी थी। छठवे श्लोकमें उसी अन्वयके दो अन्य गोष्ठिकोंका उल्लेख है, जिनमें

से प्रथम पंचमाशमें और द्वितीय दशमाशमें स्थित था। स्पष्ट है कि यहाँ पचराई ग्रामके नामको संस्कृत भाषाके शब्दमें परिवर्तित कर पचमाश लिखा गया है। तत्कालीन कुछ अन्य लेखोंमें पचराईका तत्कालीन नाम पचलाई मिलता है। सातवें और अन्तिम श्लोकमें प्रथम गोष्ठिकका नाम जमहड था, जो समस्त यशोका निधि था एवं जिनशासनमें विख्यात था। अन्तिम पवितमें मङ्गल महाश्री तथा भद्रमस्तु जिनशासनाय उत्कीर्ण है तथा अन्तमें सबत् ११२२ लिखा है।

राजा हरिराज बुन्देलखण्डके प्रतिहार वंशके प्रथम शासक थे। इस वंशका सुप्रसिद्ध गुर्जर प्रतिहार वंशसे क्या सम्बन्ध है, यह अभी तक स्पष्ट नहीं हो सका है। हरिराजके समयका विक्रम संवत् १०५५ का एक शिलालेख चन्देरीके निकट शुबौनमें प्राप्त हुआ है और उनका विक्रम संवत् १०४० का ताम्रपत्र लेख भारत कला भवन, काशीमें जमा है। रणपालदेवके समयका विक्रम संवत् ११०० का एक शिलालेख बूढी चन्देरीमें मिला है। प्रस्तुत लेख उस नरेशका द्वितीय तिथियुक्त लेख है। पचराईके इस लेखका मूलपाठ निम्न प्रकार है —

### मूलपाठ

इस लेखका मूलपाठ निम्नलिखित है

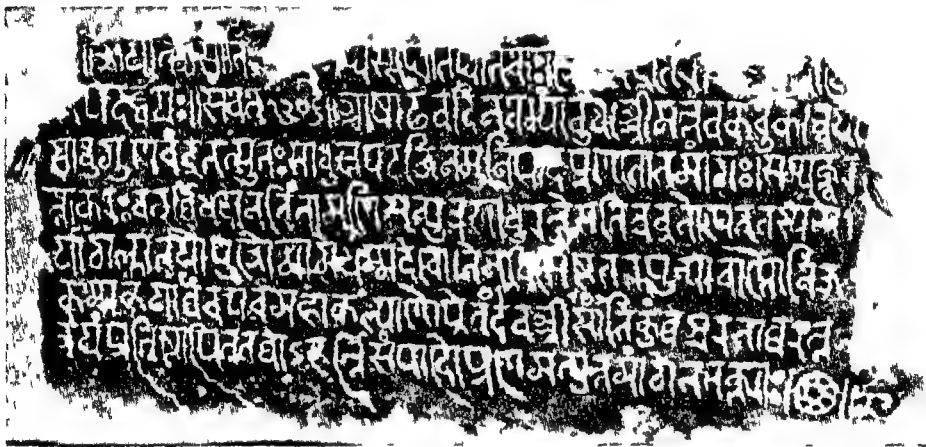
- १ श्री [शा]
- २ श्री मानिनाथो रतिमुक्तिनाथ ।<sup>१</sup> यस्चक्रवन्की भुवनाश्च वत्ते ॥<sup>२</sup> [।] सोभाग्यरासिर्ब्ध र भाग्यरामि स्तान्ते वि
- ३ भृत्यै नसो विभूत्यै ॥ श्री कूदकूद रुताने । गणदेसिक सर्ज्ञिके । मुभनदिगुरा मिष्य सूरि श्री ली—
- ४ ल चन्द्रक ॥ हरी व भूत्या हरिराजदेवो वभूव भीमैव हि तस्य भीम । सुतस्तदीयो रणपाल नाम ॥<sup>३</sup> एतद्विरा
- ५ ज्ये कृतिराजनस्य ॥ परपाटान्वये सुद्वे साधु न्तामिना महेश्वर । महेश्वरेव विख्यातस्तत्सुतो [वो] बोध
- [॥]
- ६ सज्ञक । तत्पुत्रोराजनोज्ञेय कीर्तिस्तस्ये यमदभुता । जिनेदुवत्सुभात्यत ।<sup>४</sup> राजते भुवन त्र
- ७ ये ॥ तस्मिन्नेवान्वये दिल्ये गोष्ठिकावपरी सुभौ । पचमासे स्थितो ह्येको द्वितीयो द [श]
- ८ समासके ॥ आद्यो जसहडो ज्ञेय समस्त जमसा निधि । भवनोजिनवरस्चायो विख्यातो [शा]
- ९ जिनसासने ॥ मङ्गलमहाश्री ॥ भद्रमस्तु जिनशासनाय ॥ ७ ॥ सबत् ११२२

१ ओम्को चिह्नद्वारा अंकित किया गया है।

२ अनावश्यक है। ३ अनावश्यक है। ४ अनावश्यक। ५ अनावश्यक।

## गूडरका मूर्तिलेख

गूडर खनियाधानामे दक्षिणमें लगभग आठ किलोमीटरकी दूरी पर स्थित छोटा-सा गाँव है। यहाँके आधुनिक जैन मन्दिरकी विपरीत दिशामे एक खेतमें तीन विशाल तीर्थंकर मूर्तियाँ स्थित हैं, जो शान्तिनाथ, कुन्धुनाथ और अरुनाथकी हैं। इनमे सबसे बड़ी प्रतिमा लगभग नौ फुट ऊँची है। इस प्रतिमाकी चरण-चौकी पर विक्रम सवत् १२०६ का लेख उत्कीर्ण है। लेखकी लम्बाई ३४ से०मी० एव चौड़ाई २१ से०मी० है। साल पक्षितयोका यह लेख नागरी लिपि एव संस्कृत भाषामे है। लेखके प्रारम्भमें श्री शान्तिनाथकी स्तुति की गयी है। आगे बताया गया है कि विक्रम सं० १२०६ मे आपाह बदि नवमी बुधवारको, लम्ब-कञ्चुक अन्वयके मास और धर्मदेवके पिता रत्नेने पञ्चमहाकन्याणक महोत्सवका आयोजन कर शान्तिनाथ, कुन्धुनाथ और अरुनाथ (रत्नत्रय) की प्रतिमाओंकी प्रतिष्ठा कराई और वे प्रतिदिन उनकी भक्तिपूर्वक पूजा करते थे। इन मूर्तियोंकी प्रतिष्ठा कर्मोंके क्षय हेतु कराई गयी थी। रत्नेकी पत्नीका नाम गल्हा था। रत्नेके पिता सूपट थे, वे मुनियोंके सेवक थे, सम्यक्त्व प्राप्त थे, तथा चतुर्विध दान किया करने थे। सूपटके पिताका नाम गुणचन्द्र था और वे लम्बकञ्चुक (आधुनिक लम्बू) अन्वयके थे। इस लेखका मूलपाठ निम्न प्रकार है —



चित्र २ गूडरका लेख

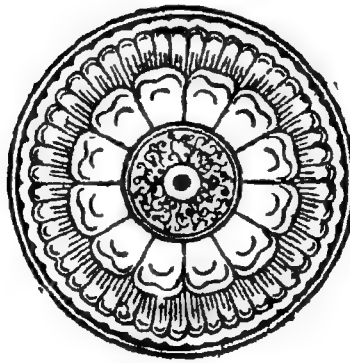
### मूलपाठ

(श्री)(गा)

- १ — — ॥ जीयात्सीमाति — — पम्स घातघातक । — — दुतिर — —
- २ पदद्वय ॥ सवत् १२०६ ॥ आपाह वदि नवम्या बुध । श्रीमल्लकञ्चुकान्वय—  
[ब] [बु] [ब]
- ३ साधुणचद्र तत्सुत साधुत साधुसूपट जिनमुनिपादप्रणतोतमाग । सम्यक्त्वर—  
[त्तो] [ता]
- ४ लाकर चतुर्विधदानचितामणिस्तत्पुत्रमाधुरत्ने सतित्व व्रतोपेत तस्य भा—

- [वी]      [सि]      [ण] [प्तये]
- ५ र्था गल्हा तथा पुत्री मामेधम्मदेवो । तेन विशिष्टतर पुन्यावाप्ती निज—  
[म्म]      [शा]
- ६ कम्म क्षयार्थं च पचमहाकल्याणोपेत देवश्री सातिकुषयरनाथरत्न ।  
[श]
- ७ त्रय प्रतिष्ठापित तथाऽह्निस पादौ प्रणमत्युत्तमागेन भक्त्या (त्या) । ॐ ॥

उपर्युक्त लेखोके अलावा अन्य कई लेख पचराईमें उपलब्ध हैं जिनमें देशीगणके पंडिताचार्य श्री श्रुतकीर्तिके शिष्य पंडिताचार्य श्री वीरचन्द्रके शिष्य आचार्य शुभनन्दि और उनके शिष्य श्री लीलचन्द्र-सूरि आदिके उल्लेख मिलते हैं ।



## विदेशी संग्रहालय में महत्वपूर्ण प्रतिमाएँ

डॉ० ब्रजेन्द्रनाथ शर्मा  
राष्ट्रीय संग्रहालय, नई दिल्ली

जैन धर्म भारतमें प्रचलित विभिन्न धर्मोंमें अपना एक विशिष्ट स्थान रखता है। इस धर्मके अनुयायी भारतके प्राय सभी भागोंमें पाये जाते हैं। ये अनुयायी मुख्यत दो प्रमुख सम्प्रदायों—दिगम्बर एवं श्वेताम्बरमें विभक्त हैं। दिगम्बर सम्प्रदायके अनुयायी अपनी देवमूर्तियोंको बिना किसी साज-सज्जाके पूजते हैं जबकि श्वेताम्बरी अपनी पूज्य प्रतिमाओंको सुन्दर मुकुट एवं विभिन्न आभूषणोंसे सजाकर उनकी पूजा-आराधना करते हैं। भारतमें पाई गयी प्राचीनतम प्रतिमाये नग्न है क्योंकि उस समय केवल दिगम्बर सम्प्रदायका ही प्राबल्य था। परन्तु शताब्दियों पश्चात् श्वेताम्बर सम्प्रदायसे सम्बन्धित जैन प्रतिमाओंका भी निर्माण होने लगा और इसप्रकार अब दोनों प्रकारकी प्रतिमाये आज भी भारतके विभिन्न भागोंमें उनके अनुयाइयोंद्वारा पूजी जाती हैं।

प्रारम्भमें अनेक जैन विद्वानोंका विचार था कि उनके द्वारा प्रतिपादित धर्म अबसे हजारों साल पूर्व भी विद्यमान था और जब सन् १९१२ में हडप्पा एवं मोहनजोदड़ोकी खुदाईमें नग्न मानव-धड एवं ऐसी अन्य पुरातत्वीय महत्वकी वस्तुएँ प्राप्त हुईं, तो उन विद्वानोंने उनको भी जैनधर्मसे सम्बन्धित ठहराया। परन्तु अनेक आधुनिक विद्वानोंने शोधके आधारपर इस प्रचलित धारणाका खण्डन करते हुए उन्हें प्राचीनतम यक्ष प्रतिमाओंका प्रतिरूप बतलाया है।

यद्यपि जैन साहित्यसे यह प्रमाणित है कि स्वयं भगवान महावीरके समय-छठी शताब्दी ईसवी पूर्वमें ही उनकी चन्दनकी प्रतिमाका निर्माण हो चुका था, परन्तु पुरातान्विक खोजोंके आधारपर अब तक सबसे प्राचीन जैन प्रतिमा मौर्य कला, लगभग तीसरी शती ई० पूर्वकी ही मानी जाती है। पटनाके समीप लोहानीपुरके इस कालका एक नग्न धड प्राप्त हुआ है जो अब पटना संग्रहालयमें प्रदर्शित है। यह अपनी तरहका एक बेजोड उदाहरण है। बलुआ पत्थरके बने इस धडपर मौर्यकालीन चमकदार पालिस आज भी विद्यमान है जिसका कोटिंगने अपने अर्थशास्त्रमें वज्र-लेपके नामसे उल्लेख किया है। इस नग्न धडमें 'जिनको स्पष्ट रूपसे कार्यात्मगर् मुद्रामें दिखाया गया है। इसीसे काफी साम्यता रखता, परन्तु पालिम रहित एक अन्य अट्ट गुगकालका माना जाता है, पटना संग्रहालयमें ही प्रदर्शित है। गुगकालके पश्चान् कुषाण-कालमें जैन आयागपटो एवं स्वतंत्र प्रतिमाओंका निर्माण अधिकाधिक रूपसे होने लगा। मथुराके विभिन्न भागोंमें प्राप्त अनेक कुषाण एवं गुप्तकालीन प्रस्तर मूर्तियाँ स्थानीय राजकीय संग्रहालय तथा राज्य संग्रहालय लखनऊमें विद्यमान हैं जिनमें जैन देवप्रतिमाओंके विकासकी पूर्ण शृंखलाका आभास सरलतासे हो जाता है।

विदेशोंमें रहनेवाले कलाप्रेमियोंका ध्यान जब जैन मूर्तिकलाकी ओर आकर्षित हुआ, तो धीरे-धीरे उन्होंने भी भारतसे मूर्ति सम्पदाको अपने-अपने देशोंमें ले जाकर संग्रहालयोंमें प्रदर्शित किया। भारतकी भाँति प्राय सभी विदेशी संग्रहालयोंमें जैन कला सम्बन्धी एक-से-एक सुन्दर उदाहरण देखनेको मिलते हैं। इस सभीकी एक लेखमें विवेचना करना अत्यन्त कठिन कार्य है। अतः यहाँ हम आठ प्रमुख पश्चात्य देशोंमें

स्थित पन्द्रह प्रमुख संग्रहालयों में जो अत्यन्त महत्त्वपूर्ण जैन प्रतिमाएँ सुरक्षित हैं, उनका ही संक्षेप में वर्णन प्रस्तुत कर रहे हैं। ये संग्रहालय मुख्यतः ब्रिटेन, फ्रांस, इटली, बुल्गेरिया, जर्मनी, स्विट्जरलैंड, डेनमार्क एवं अमेरिकामें स्थित हैं।

### (१) ब्रिटेन (अ) ब्रिटिश संग्रहालय, लन्दन

लन्दन स्थित इस विख्यात संग्रहालयमें मथुरासे प्राप्त कई जिन शीर्षोंके अतिरिक्त उड़ीसासे मिली एक पाषाण मूर्ति भी है जिसमें आदिनाथ एवं महावीरको साथ-साथ कायोत्सर्ग मुद्रामें दर्शाया गया है। पीठिकापर आदिनाथ और महावीरके लाक्षण वृषभ तथा सिंहोका अंकन है। इसके साथ ही उपासिकाओंकी मूर्तियाँ भी बनी हुई हैं। कलाकी दृष्टिसे यह मूर्ति ग्यारहवीं शतीमें बनी प्रतीत होती है।

उड़ीसामें ही प्राप्त नेमिनाथकी यक्षी अम्बिकाकी लगभग उपर्युक्त प्रतिमाकी समकालीन मूर्ति भी यहाँ विद्यमान है जिसमें वह आम्रवृक्षके नीचे खड़ी है। इनका छोटा पुत्र प्रभकर गोदमें व बड़ा पुत्र शुभकर दाहिनी ओर खड़ा हुआ है। मूर्तिके ऊपरी भागमें नेमिनाथकी लघु मूर्ति ध्यान मुद्रामें है तथा पीठिकापर देवीका वाहन सिंह बैठा दिखाया गया है।

इस संग्रहालयमें मध्यप्रदेशसे प्राप्त सुलोचना, धृति, पद्मावती, सरस्वती तथा यक्ष एवं यक्षीकी सुन्दर प्रस्तर मूर्तियाँ भी विद्यमान हैं। अन्तिम मूर्तिकी पीठिकापर अनन्तवीर्य उल्लिखित है।

### (ब) विक्टोरिया एवं एलबर्ट संग्रहालय, लन्दन

इस संग्रहालयमें कुपाण एवं गुप्त कालोंकी भगवान् ऋषभकी दो मूर्तियाँ प्रदर्शित हैं। साथही, मध्यप्रदेशमें ग्यारसपुर नामक स्थानसे लाई गयी पार्वनाथकी एक अद्वितीय मूर्ति भी विद्यमान है जो सातवीं शतीकी प्रतीत होती है। इसमें तेजसवे तीर्थकर ध्यान मुद्रामें विराजमान है और मेघकुमार एक बड़े तूफानके रूपमें उनपर आक्रमण करता दिखाया गया है। साथ ही, नागराज धरमेन्द्र अपने विशाल फण फैलाकर उनकी पूर्ण सुरक्षा करता दर्शाया गया है और उसकी पत्नी एक नागिनीके रूपमें तीर्थकरके ऊपर अपना तट उठाये हुए है। मूर्तिके ऊपरी भागमें जिनकी कैवल्य प्राप्तिपर दिव्य गायक नगाड़ा बजाता भी दिखाया गया है। प्रस्तुत मूर्ति जैन मूर्तिकलाकी दृष्टिसे अत्यन्त महत्त्वकी है।

उपर्युक्त मूर्तिके समीप ही, सोलहवें तीर्थकर भगवान् शान्तिनाथकी एक विशाल धातु प्रतिमा प्रदर्शित है जिसमें वह सिंहासनमें ध्यान मुद्रामें बैठे हैं। इसके दोनों ओर एक-एक चंवरधारी सेवक खड़ा है। मूर्तिपर विक्रम मवत् १२२४ (११६८ ई०) के खुद लेखमें ज्ञात होता है कि राजस्थानमें चौहान शासकोंके समय इसकी प्रतिष्ठापना नायल-गच्छके अनुयायियोंद्वारा की गई थी।

### (२) फ्रांस म्यूजिगिमें पेरिस

इस संग्रहालयमें कई जैन प्रतिमाएँ हैं जिसमें चौबीसवें तीर्थकर भगवान् महावीरकी कांस्य मूर्ति विशेष रूपमें सुन्दर है। इसमें वह एक सिंहासनपर ध्यान मुद्रामें बैठे हैं। उनकी दाहिनी ओर तेजसवे तीर्थकर पार्वनाथ सर्प फनोके नीचे कायोत्सर्ग मुद्रामें खड़े हैं और बाईं ओर बाहुबलि, जिनके शरीरपर लतायें लिपिटी हुई हैं, खड़े हैं। इस आशयकी कांस्यकी मूर्तियाँ प्रायः कम ही पाई जाती हैं। कर्णाटकमें निर्मित यह मूर्ति चालुक्य कलाके समय (नवमी-दसवीं शताब्दी) की बनी प्रतीत होती है। यहाँ राजस्थानके पूर्वी भागमें प्राप्त एक पाषाण मिरदल भी है जो कलाका सुन्दर उदाहरण है। इसके नीचे वाली ताखमें ध्यानी जिनकी मूर्ति निर्मित है और उनके दोनों ओर अन्य दो-दो तीर्थकर कायोत्सर्ग मुद्रामें उत्कीर्ण किये मिलते हैं। यह तेरहवीं-चौदहवीं शतीकी मूर्ति है।

### (३) डेनमार्क . राष्ट्रीय संग्रहालय, कोपेनहेगन

इस संग्रहालयमें मुख्यतः आध्रप्रदेश व कर्णाटकमें प्राप्त जैन मूर्तियोंका अच्छा संग्रह है। ये सभी मूर्तियाँ ११वीं-१२वीं शतीकी हो सकती हैं। इस संग्रहमें कई चालुक्य युगीन महावीर स्वामीकी नग्न प्रतिमाएँ हैं, जिनमें उन्हें कायोत्सर्ग-मुद्रामें दर्शाया गया है। इसके अतिरिक्त, ऋषभनाथकी एक चौबीसी भी है जिसमें मूल प्रतिमाके दोनों ओर तथा ऊपरी भागमें अन्य तेईस तीर्थंकरोंकी लघु आकृतियाँ भी उत्कीर्ण की गई मिलती हैं। ये सभी मूर्तियाँ ध्यान मुद्रामें हैं।

### (४) इटली . राष्ट्रीय संग्रहालय, रोम

इस संग्रहालयमें गुजरातमें सन् १४५० ई० में बनी भगवान नेमिनाथकी कायोत्सर्ग मुद्रामें खड़ी मूर्ति मुख्य आकर्षण है। इनके दोनों ओर अन्य दो-दो तीर्थंकर खड़े व बैठे दिखाये गये हैं। मुख्य मूर्तिके पैरोंके समीप उनके यक्ष एवं यक्षी गोमेध एवं अम्बिका भी बैठे दिखाये गये हैं। कलाकी दृष्टिमें भी यह मूर्ति पर्याप्त रूपसे सुन्दर है।

### (५) बुल्गेरिया . रज्जग्रेड संग्रहालय, रज्जग्रेड

राजस्थानमें लगभग ११वीं शती ई० में निर्मित परन्तु उत्तर-पूर्वी बुल्गेरियामें सन् १९२८ में पाई गई इस मूर्तिमें तीर्थंकरको एक कलात्मक मिहामनपर बैठे दिखाया गया है। अन्य प्रतिमाओंकी भाँति इसके वक्षपर भी कमलकी पल्लवियोंके समान श्रीवत्स चिह्न अंकित है।

### (६) स्विटजरलैण्ड . रिटवर्ग संग्रहालय, ज्यूरिक

ज्यूरिकके इस सुप्रसिद्ध संग्रहालयमें राजस्थानमें चन्द्रावती नामक स्थानसे प्राप्त भगवान आदिनाथकी लगभग आदमकद प्रतिमा विद्यमान है जो श्वेत सगमरमरकी बनी है। इसमें उनके दो कलात्मक स्तम्भोंके बीच कायोत्सर्ग मुद्रामें दिखाया गया है। इसके ऊपरी भागमें त्रि-छत्र बना है। इन्होंने सुन्दर धोती धारण कर रखी है जिससे स्पष्ट है कि उसकी प्रतिष्ठापना श्वेताम्बर सम्प्रदायके जैनियोंद्वारा की गयी थी। पीठिकापर बने वृषभके अतिरिक्त उनके चरणोंके पास दानकर्त्ता एवं उनकी पत्नी तथा अन्य उपासकोंकी लघु मूर्तियाँ बनी हैं। कलाकी दृष्टिसे यह मूर्ति परमार काल, लगभग बारहवीं शतीकी बनी प्रतीत होती है।

### (७) जर्मनी (अ) म्यूजियम फर वोल्कुर कुण्डे, बर्लिन

इस संग्रहालयमें मथुरा क्षेत्रमें प्राप्त कुषाणकाल (१-३ शती) के कई जिन शीर्ष विद्यमान हैं। इस प्रकारके कई अन्य शीर्ष स्थानीय राजकीय संग्रहालयमें भी देखनेको मिलते हैं।

उपर्युक्त मूर्तियोंके अतिरिक्त दक्षिण भारतमें मध्यकालमें निर्मित कई जैन प्रतिमाएँ भी यहाँपर प्रदर्शित हैं। इन सभी मूर्तियोंमें जिनको कायोत्सर्ग मुद्रामें नग्न खड़े दिखाया गया है। इनके पैरोंके समीप प्रत्येक तीर्थंकरके मेवको तथा उपासकोंकी लघु मूर्तियाँ उत्कीर्ण की गई मिलती हैं।

### (ब) म्यूजियम फर वोल्कुर कुण्डे, म्युनिख

इस संग्रहालयमें यक्षी अम्बिकाकी एक अत्यन्त भव्य प्रतिमा प्रदर्शित है जिसे पट्टिकापर दुर्गा बताया गया है। मध्यप्रदेशसे प्राप्त लगभग अठारहवीं शतीकी इस मूर्तिमें देवी अपने आसनपर ललिततासनमें विराजमान हैं। इनके दाहिने हाथमें गुच्छा था जो अब टूट गया है और दूसरे हाथसे वह अपने पुत्र प्रियंकरको गोदीमें पकड़े हुए है। इनका दूसरा पुत्र पैरोंके समीप खड़ा है। देवीके शीशके पीछे बने प्रभा-



मण्डलकी दाहिनी ओर गरुड इन्द्राणी और बाई ओर गरुडाखूड चक्रेश्वरीकी मूर्तियाँ हैं जिनके मध्य ऊपरी भागमें भगवान नेमिनाथकी ध्यान मुद्रामें लघु मूर्ति उत्कीर्ण है। मूर्तिके नीचेके भागमें कई उपासक बैठे हैं जिनके हाथ अजली-मुद्रामें दिखाये गये हैं।

#### (८) अमेरिका (अ) क्लीवलैण्ड कला संग्रहालय, क्लीवलैण्ड, ओहायो

इस संग्रहालयमें प्रदर्शित जैन मूर्तियोंमें सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण मूर्ति पार्श्वनाथकी है जिसका निर्माण मालवा क्षेत्रमें लगभग दसवीं शतीमें हुआ था। लगभग आदमकद इस मूर्तिमें पार्श्वनाथ सर्पके साथ फणोंके नीचे कायोत्सर्ग मुद्रामें खड़े हैं और कमठ अपने साथियों सहित उनपर आक्रमण करता दिखाया गया है। जैन साहित्यसे ज्ञात होता है कि जब पार्श्वनाथ अपनी घोर तपस्यामें लीन थे, तब दुराचारी कमठने अनेक विघ्न-बाधायेडाली जिससे वे तपस्या न कर सकें और उनके लिये उसने उन पर घोर वर्षा की, पाषाण शिलाओंसे प्रहार किया तथा अनेक जगली जंतुओंमें भय दिलानेका भरमक प्रयत्न किया। परन्तु इतना सब सहते हुये पार्श्वनाथ अपने पुनीत कार्यसे जरा भी विचलित नहीं हुए और अपनी तपस्या पूर्ण कर ज्ञान प्राप्त करनेमें सफल रहे। परिणाम स्वरूप कर्मठको लज्जित होकर उनसे क्षमा माँगनी पड़ी। प्रस्तुत मूर्तिमें सम्पूर्ण दृश्यको बड़ी सजीवतासे दर्शाया गया है। यद्यपि इस आशयकी अन्य प्रस्तर प्रतिमाएँ भारतके अन्य कई भागोंसे भी प्राप्त हुई हैं, परन्तु फिर भी यह मूर्ति अपनी प्रकारका एक अद्वितीय उदाहरण है।

#### (ब) बोस्टन कला संग्रहालय, बोस्टन, मैसाचुसेट्स

इस संग्रहालयमें मध्य प्रदेशसे प्राप्त जैन मूर्तियोंका काफी अच्छा संग्रह है। इनमें अधिकतर तो प्रथम तीर्थंकर आदिनाथ की मूर्तियाँ हैं जिनमेंसे कुछमें वह ध्यान मुद्रामें तथा कुछमें कायोत्सर्ग—मुद्रामें दर्शाये गये हैं। उन प्रतिमाओंके अतिरिक्त यहाँ एक अत्यन्त कलात्मक तीर्थंकर वक्ष भी है, जिसे संग्रहालय की पट्टिकामें महावीर बताया गया है। परन्तु यहाँ यह उल्लेखनीय है कि प्रस्तुत मूर्तिमें केश ऊपरको बँधे हैं और जटाएँ दोनों—ओर कंधोंपर लटक रही हैं। इससे प्रतिमाकी आदिनाथके होनेकी ही सम्भावना प्रतीत होती है। इनके शीशके दोनों ओर बादलोंमें उड़ते हुए आकाशचारी गन्धर्व और “त्रिछत्र” के ऊपर आदिनाथकी ज्ञान-प्राप्तिकी घोषणा करता हुआ एक दिव्य-वाक्क बना हुआ है। यह सुन्दर मूर्ति दसवीं शतीकी बनी प्रतीत होती है।

#### (स) फिलाडेल्फिया कला संग्रहालय, फिलाडेल्फिया

इस संग्रहालयमें सबसे उल्लेखनीय जैन मूर्तियाँ जबलपुर क्षेत्रसे प्राप्त कल्चुरिकालीन दसवीं शतीकी हैं। इसमेंसे एक भगवान महावीरकी है जिसमें उन्हें कायोत्सर्ग मुद्रामें दिखाया गया है। द्वितीय प्रतिमामें पार्श्वनाथ तथा नेमिनाथको इसी प्रकार खड़े दिखाया गया है। पार्श्वनाथकी पहचान उनके शीशके ऊपर बने सर्प फणोंसे तथा नेमिनाथकी पहचान पीठिका पर उत्कीर्ण शंखसे की जा सकती है।

#### (द) सियाटल कला संग्रहालय, सियाटल

इस संग्रहालयमें भी मध्य प्रदेशसे प्राप्त कई मध्यकालीन जैन प्रतिमाएँ विद्यमान हैं। इनमें अतिरिक्त यहाँ गुजरातसे बिली भगवान कुन्धुनाथकी एक पञ्चतीर्था है जिसकी पीठिका पर सन् १४४७ ई० का लघु लेख उत्कीर्ण है। साथ ही, यहाँ आबू क्षेत्रसे प्राप्त नर्तकी नालार्जनाकी भी सुन्दर मूर्ति प्रदर्शित है जिसका प्राचीनतम अंकन हमें मथुराकी कुषाण कलामें देखनेको मिलता है।

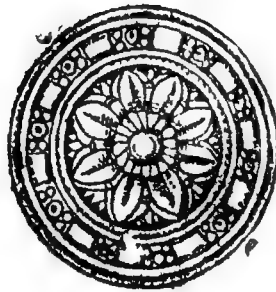
(य) एसिशन कला संग्रहालय, सेन फ्रांसिस्को, कैलिफोर्निया

इस संग्रहालयमें भी देवगढ़ क्षेत्रसे प्राप्त कई जैन मूर्तियाँ प्रदर्शित हैं जिनमें जिनके माता-पिताकी प्रतिमा काफी महत्त्वकी है। यही पर अबिकाकी भी एक सुन्दर मूर्ति विद्यमान है, जिसमें वह आमके वृक्ष के नीचे त्रिभग—मुद्रामें खड़ी है और पैरोंके निकट उनका वाहन—सिंह अंकित है।

(र) बर्जीनिया कला संग्रहालय, रिचमोन्ड, बर्जीनिया

इस संग्रहालयमें सबसे महत्त्वपूर्ण भगवान पार्श्वनाथकी त्रितीर्थक है जो राजस्थानमें नवमी शतीमें बनी प्रतीत होती है। इसमें मध्यमें पार्श्वनाथ ध्यान मुद्रामें विराजमान हैं सर्पके फणोंकी छायामें और उनके दोनों ओर एक-एक तीर्थकर खड़ा दिखाया गया है। सिंहासनकी दाहिनी ओर सर्वानुमूर्ति तथा बाईं ओर अम्बिका दर्शाये गये हैं। सामने दो मृगोंके मध्य वर्मचक्र तथा अष्ट—ग्रहोंके सुन्दर अंकन है।

उपर्युक्त संक्षिप्त विवरणसे विदित होता है कि जैनधर्मने भारतीय मूर्तिकलाके क्षेत्रमें अपना एक विशिष्ट योगदान दिया है। सम्पूर्ण भारतके विभिन्न भागोंमें निर्मित देवालयोंके अतिरिक्त देश-विदेशके अनेक संग्रहालयोंमें भी जैनधर्मसे संबंधित असंख्य कला-मूर्तियाँ सुरक्षित हैं जिनका वैज्ञानिक एवं पुरातात्विक दृष्टिमें अध्ययन होना परमावश्यक है। अधिक नहीं, यदि सभी प्रतिमाओंके चित्रांगों कालानुक्रमके आधार पर प्रकाशित किया जा सके, तो वह भी बड़ा पुनीत कार्य होगा और इसमें न केवल जनधर्मविलम्बियों, वरन् शोधकर्ताओंको भी बड़ा लाभ होगा।



# JAINA WOOD CARVINGS

*V P Dwivedi, National Museum, Delhi*

## Introduction

Jaina wood carvings form a unique chapter of Indian art history. Usually we do not speak of Hindu or Buddhist wood carving. Not because these religions did not patronise wood work but because of the fact that Jain wood carvings have survived in greater number. This may be because of their geographical situation in the dry climate of Gujarat and Rajasthan. It is not only the number which make them important but the richness of these carvings also warrant special attention. Fantastic creatures and fascinating forms abound in these carvings. This phenomenon in itself may sound like a paradox, in view of the austerities of the Jaina monks. But then we should not forget that the patrons of these carvings were rich merchants who vied with each other in embellishing temples dedicated by them to the Jaina faith.

How the domestic and religious art of Gujarat, including those belonging to Jain community, come to use wood to such an extent is a matter of anybody's guess. Unlike many other parts of India, Gujarat lacks quality stone but abounds in forests full of good quality wood. Then the heat resistant quality of wood on the one hand provided incentive to its use and on the other hand helped preserve it for centuries. Perforated *jālī* work in wood provided fresh air. Lightness of wood's weight made it possible to use it more freely on first and second storeys thereby giving an elegant look to the houses.<sup>1</sup> But the unique peculiarity of the architectural wood work as developed in Gujarat is its application and acceptance by the common man, which has made of wood carving a real folk as well as classical art.

The reasons why the study of wood carvings has not received as much attention as it deserves are several. The foremost being the hazard that quite often different parts of the wooden structure, be it temple or home, came to be replaced as they decayed, making it difficult to assign it a firm date. The later artists, in all such cases, tried to match the earlier designs and motifs, thereby increasing the confusion for us to study them. Use of the age old tools and motifs even to this day is another factor. Yet another reason for the neglect of the study of these carvings is the general apathy of Indian scholars to anything originated during 16th to 19th century period, the period to which most of the surviving wooden examples belong. However, recently some publications, specially the census reports of 1961, have paid

attention to this medium of art.<sup>2</sup> Here we will try to survey the Jaina wood carvings on the basis of published articles and reports and personal survey of various museum collections in India and abroad

#### *Wood used in the carvings*

A Gujarati saying says 'Sag sisam to sonu' <sup>3</sup> It means teak and black wood are like gold because they last long and can be shaped like gold. *Ravan* is used for the threshold which must be very tough, *mahuā* for beams, *sevan* for white decorative pieces. Naturally seasoned wood was selected for carvings. Teak wood is found in the Dang and Gir forests of Gujarat. *Parimāna Mañjarī*, *Brhat-Samhitā*, etc give elaborate description about woods and their uses

#### *Tools and techniques*

The piece of wood on which carving was to be done was first cut off in the required size from the log and given proper shape. For this purpose straight lines were marked with the help of a string dipped in *ramzi*, *khādi* or *gerū*. This gave the carpenter the name of *Sūtradhāra* or holder of the string, later on corrupted into *suthār*, which became a caste name <sup>4</sup>

Starting with large tools, the carpenter progressively uses finer chisels, smoothening surfaces, carving veins, giving light and shade, curves, relief, chipping off spaces in the recesses or decorating the background and thus proceeded from low to moderate and moderate to high relief. To provide a proper finish, dry coconut husk was rubbed. *Suran* or purple stony substance was also used.

Some of the Jaina carvings, specially *mandapas*, were coloured, traces of colour can still be noticed on them <sup>5</sup>. Let us examine some important examples.

#### *Jaina Architecture*

Before discussing the Jaina architecture an important point to be borne in mind is that the carpenters who worked for Jains were the same persons who also worked for the contemporary Hindu, Buddhists and Muslim patrons. No wonder many elements in all these contemporary architectures were common.

#### *Domestic architecture*

A Jaina domestic house usually has either a Tirthankara image or *mangala ciñha* (fourteen dreams, etc) carved on its door lintel or window frame to give it an auspicious aspect (fig 1). A wooden facade is a quite common characteristic of a Jaina house. Any person of some means would have some carving at least either on the pillar or on the door or window frames of his house, the extent of the elaboration increasing with the financial status of the builder. Doors, windows, pillars, beams and brackets were the main parts on which the wood carvers lavished their skill. The door is divided either into square or rectangular panels enclosed by thick wooden frame running vertically and cross wise. The windows are either built in or projecting and those on first floor were carved profusely. Windows with *jālī* or

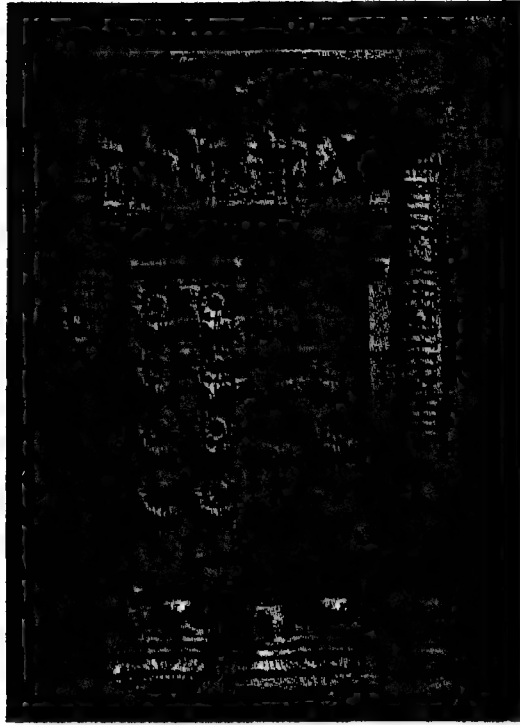


Fig 1 Door of a wooden house-shrine with *mangala cinha*, 18th Cent A D

screen were quite popular in and around Patan. Inner courtyards often had pillar-  
ed verandah around it. Window shutters were highly artistic in Kutch region.  
Quite often they consisted of a perforated tracery of wood placed overlooking  
glasses. The carving is bold, twisted and profusely flowering. The struts supporting  
the upper balcony are deeply undercut, the design being richly interwoven with  
animal subjects and folier elaborations. On the inside the ceilings often display a  
variety of geometrical designs.

It is very difficult to quote dated examples of Jain residential houses having  
wood carvings. Census of India' (1961) Part VI-A (2) describing wood carvings  
of Gujarat gives a statement at its end which mentions dwelling houses with wood  
carvings.<sup>6</sup>

#### *Temple architecture*

Once the famous Jain temples on the Holy Mount Śatruñjaya were of wood  
is attested by the story of Uda Mehta.<sup>7</sup> It is said that when he was performing  
worship he saw a mouse carrying away a burning wick. Realising its danger to the  
wooden temples, he resolved to rebuild the temples in stone, a wish which was  
ultimately fulfilled by his son.

Jaina temples can be divided into two distinct categories

(1) *ghar derāsar* or home shrines and (2) Stone and wooden temples. The former is a special feature of the Jaina community and almost every house of any means has a shrine of its own, which are embellished with minute carvings, which varied with the richness of the family.

The general iconography of the *mandapa* in Jaina temple consists of frieze panels either in narrative or representative. Life scenes of the Tirthankaras are the most popular theme. The story of the renunciation of Lord Neminath, who returned from the wedding pavilion when he saw a large herd of cattle waiting to be slaughtered for feasting the wedding party is the most popular theme.<sup>8</sup> Another scene is preaching by a Jaina āchārya surrounded by his devotees. *Dikpālas*, *sursundarīs*, *apsarās*, *kinnarīs*, etc. are usually carved on brackets.<sup>9</sup>

One of the earliest dated *derāsar* is the Śāntinātha *derāsara* in Haja Patel's Pol, Kalupur, Ahmedabad (A D 1390)<sup>10</sup>. The entire temple is a wooden structure with a *mandapa* enclosed by a dome, 3.35 m square, which has a seventeen concentric layers of carvings, made of two hundred and forty eight pieces. Another *derāsar*, Śrī Parsvanatha, in Srisamita Sikharaji's Pol, also in Ahmedabad, is said to belong to 17th century. Ahmedabad, being the hub of the Jaina community, has several noteworthy *derāsars*. Śrī Ajitanātha *derāsar* in Vaghan Pol, Zavarivad, Cantāmani

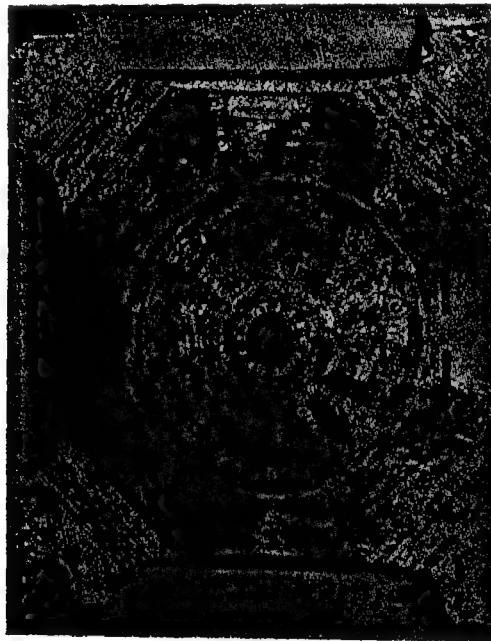


Fig 2 Filing of the wooden *mandapa*, C 16th—17th cent. A D (Courtesy, National Museum, N Delhi)

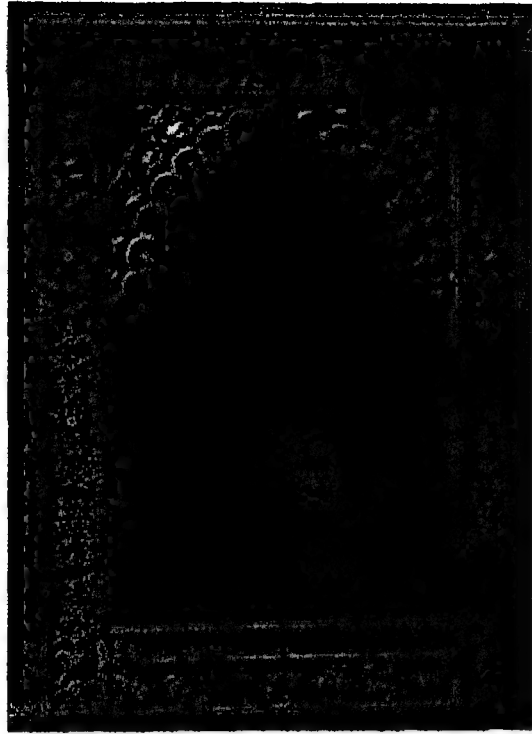


Fig 3 Wooden window-frame, Early 19th cent A D  
(Courtesy National Museum, New Delhi)

Pārśvanātha and Sahasra phana Pārśvanātha *derāsars* in Nisha Pol, Śrī Vasupūjya Svāmī and Śrī Satalanatha-prabhu *devāsars* in Shekhapada, Zaverivad, Śrī Supārśvanātha *derāsar* in Śrī Ramji's Pol, and Haja Patel's Pol

*Ghar-derāsars* are known from other parts of Gujarat as well Pathan, Palitana, Ratanpur, Cambay and other cities, too, have several home shrines of importance

Many Jain carvings have found houses in various museums The National Museum New Delhi has an exquisite example of late sixteenth or early seventeenth century *mandapa* of a homeshrine Sixteen *apearas* adorn its dome and remind the viewer of the Mt. Abu temples in stone (fig 2) The museum also has a door-frame (*caukhat*) of a Jain house (evident from Jain Tirthankara image)<sup>11</sup> (fig 3) a small door of a home shrine<sup>12</sup> (carved with fourteen dreams) and a window frame<sup>13</sup> identified by Tirthankara figure), etc

The Prince of Wales Museum, Bombay also has a wooden *mandapa* of a home shrine of c 1600 A D,<sup>14</sup>

The Baroda Museum and Picture Gallery, Baroda has several examples of Jains wood carvings <sup>15</sup>

One of the most exquisite examples of wooden Jaina temple is now in the Metropolitan Museum of Art, New York, built in 1594. It was in Patan's Zavevivad locality when Burgess and Cousens carried out their survey in 1890. Some other museums also have stray examples <sup>16</sup>

### *Sculptures*

The Jainas believe that a sandal wood portrait sculpture of Vardhamāna was carved in his life time when he was meditating in his palace about a year prior to his renunciation <sup>17</sup>. In spite of the tradition, no wood carving in the round depicting Tirthankaras have been found so far. At what time the transformation from wood to bronze or stone took place it is difficult to say. But the ritual of daily washing the image with milk and water and the application of sandal paste etc. were perhaps responsible for this. However, subsidiary and allied carvings as part of architecture have a better continuity in wood and quite a few of these can be seen in museum and private collections. All such examples have the following common features: (i) they are smaller in size when compared to their counterparts in stone, (ii) once detached from the structure, most of these look as if carved separately and independently, (iii) they are carved in such a way that one side, which was earlier attached to the architectural piece, is not finished properly, (iv) usually they are coloured and (v) they come from one or the other parts of Gujarat and Rajasthan, thus inheriting the characteristic features of the region.

### *Conclusion*

The foregoing discussion shows the wide range and variety of Jaina wood carvings. They not only help us to reconstruct the social history of the period but also fill up the lacunae of art history. All these carvings though small in size, reflect the taste of their rich Jaina patrons who believed in embellishing every inch of space available on their houseshrines or temples. Though mostly religious these carvings provide us with interesting social gleanings of the contemporary life. In wood carvings, the Jaina patrons took a lead over their Hindu or Buddhist counterparts.

### **References**

- 1 Trivedi, R. K., *Wood Carving of Gujarat*, Census of India 1961, Vol. V, Part VII-A (2), Delhi, 1965, pl. XI
- 2 *Ibid*,
- 3 *Ibid*, page 9
- 4 *Ibid*, p. 28
- 5 Dwivedi, V. P., *Wood Carvings*, chapter 32 in Ghose, A., (Edited) *Jaina art and architecture*, Vol. III, New Delhi, 1975, pls. 290-291



- 6 Trivedi, R K , *op cit* Statement I, pp 5-101
- 7 *Ibid*, p 4
- 8 National Museum has a *mandap* (60 148) and a window frame (60.1152) showing Neminath's marriage procession, Sri Haridasa Swali collection of Bombay also has a panel showing the theme
- 9 Dwivedi, V P , *op cit*, plate 295 B
- 10 Trivedi, R K *op cit*, p. 45
- 11 Museum Acc. No 60 1153
- 12 Museum Acc No 47 111/1
- 13 Museum Acc No 60 1152
- 14 Andhare, S K 'Painted Wooden mandap from Gujarat' *Bulletin of the Prince of Wales Museum of Western India*, Vol 7, Bombay, 1959-62, pp, 41 45 and plates 29 to 33c
- 15 Goetz, H, 'A monument of old Gujarati wood sculpture', *Bulletin of the Baroda Museum and Picture Gallery*, VI, Part I-II, Baroda, 1950, p 2
- 16 Burgess, James and Cousens, Henry, *The architectural antiquities of Northern Gujarat*, Archaeological Survey of India, New Imperial series, IX, London 1903, p 49
- 17 Shah, U P , *Studies in Jama Art*, Barares, 1955, pp 4-5 The Buddhists, too, have a similar tradition

लेखसार

## जैन काष्ठ कला

वी० पी० द्विवेदी, राष्ट्रीय संग्रहालय, दिल्ली

हिन्दू और बौद्धों की तुलना में जैन वास्तुकला भारतीय इतिहास में अपना महत्वपूर्ण स्थान रखती है। इसके नमूने आज तक भी बड़ी संख्या में उपलब्ध होते हैं। संभवतः यह गुजरात और राजस्थान के शुष्क जलवायु के कारण ही सुरक्षित रह सके हों। संख्या के अतिरिक्त इनकी उत्कीर्ण कला की विविधता भी महत्वपूर्ण है। यह कला घासिक और घरेलू दोनों क्षेत्रों में फैली है। गुजरात में काष्ठकला का विकास संभवतः वहाँ अच्छे उत्कीर्णन योग्य पत्थरों के अभाव के कारण हुआ होगा। लकड़ी का हलकापन, मछिद्रणसामर्थ्य, ऊष्मासहता आदि गुणों ने काष्ठकला को सामान्य एवं विशिष्ट दोनों क्षेत्रों में विकसित होने में प्रेरणा दी।

इस विषय में संभवतः अध्ययन इसलिए नहीं किया गया क्योंकि इनमें ज्वलनशीलता के कारण स्थायित्व कम माना गया। साथ ही भारतीय विद्वान् 16-19 वीं सदी के सम्बन्ध में सदैव उपेक्षित रहे और दुर्भाग्य से इसी बीच यह कला पनपी है।

काष्ठकला के लिये सागीन और काली लकड़ी मुख्यतः काम आती है। इन लकड़ियों को 'सोना' कहा जाता है। लकड़ियों के विषय में परिमाणमजरी तथा बृहत्संहिता में अच्छे विवरण मिलते हैं। इस कला के विकास में अनेक प्रकार के पदार्थ और उपकरण काम आने हैं।

काष्ठकला के उदाहरण के रूप में मन्दिर सर्व प्रथम आते हैं। ये दो प्रकार के होते हैं—घरेलू देरसरा और मन्दिर। घरेलू देरसरो का रूप घर में बने हुए एक लघुकाय पूजास्थल के रूप में होता है। मन्दिरों में यह कला उनके मंडपों में उत्कीर्णन के रूप में पाई जाती है जहाँ पौराणिक या प्रतीकात्मक कथाएँ काष्ठ में उत्कीर्णित की जाती हैं। नेमनाथ का बैराग्य, तीर्थंकरों का चरित्र तथा दिक्षपाल, सुरसुन्दरी, किन्नरी आदि देवियों का उत्कीर्णन पर्याप्त मात्रा में पाया गया है। अहमदाबाद के हज पटेल पोल का शान्तिनाथ देरसरा (1390 ई०) काष्ठकला की दृष्टि से एक उत्तम उदाहरण है। इसी प्रकार के अनेक देरसरे इस नगर में और भी पाये जाते हैं।

पाटन, पालीताणा, रतनपुर आदि में घर-देरसरे पाये जाते हैं। इसका एक नमूना राष्ट्रीय संग्रहालय, दिल्ली में रखा है जो 16-17 वीं सदी का है। इसके मण्डप में सोलह अप्सरायें उत्कीर्णित हैं। प्रिंस आफ वेल्स संग्रहालय, बम्बई तथा बड़ौदा के संग्रहालय में भी अनेक काष्ठकला के नमूने पाये जाते हैं। न्यूयार्क के मेट्रोपोलिटन म्यूजियम में 1594 ई० में बने एक जैन मन्दिर का भव्य नमूना प्रदर्शित है जिसे भारत से 1890 ई० में ले जाया गया।

काष्ठकला का दूसरा रूप मूर्तियों के निर्माण के रूप में पाया जाता है। यह कहा जाता है कि भगवान् महावीर के जीवन काल में ही उनकी चन्दन की मूर्ति बनाई गई थी। लेकिन लकड़ी की मूर्तियों का बहुत प्रचलन नहीं हो सका, ऐसा लगता है। इसके अनेक कारण सभावित हैं। लेकिन काष्ठीय स्थापत्य के अनेक नमूने संग्रहालयों में मिलते हैं। इनकी निम्न विशेषताएँ पाई गई हैं

(i) इन कृतियों का आकार व विस्तार, पत्थर की तुलना में, लघुत्तर होता है।

(ii) इनका उत्कीर्णन इस प्रकार होता है कि कृति का दूसरा (पृष्ठ) पार्श्व अप्रपार्श्व के समान नहीं हो पाता।

(iii) ये कृतियाँ प्रायः समीप होती हैं।

(iv) ये प्रायः गुजरात और राजस्थान में ही पाई जाती हैं।

■

खण्ड ५ :: Section 5

जैनदर्शन की वैज्ञानिक परंपरा  
Scientific Tradition of Jain Philosophy

# REALITY AND PHYSICS SOME ASPECTS

*D. S. Kothari, Delhi*

The theory of relativity, followed by quantum mechanics, represents a radical departure from classical Newtonian physics. It marks a big, and totally unexpected, 'Jump', as opposed to progressive refinement of older theories. For Newton, his laws of motion required the existence of an *absolute*, unlimited space and an absolute time. Absolute space existed not only to serve as a container for things, but also for itself. Absolute space, and the same applied to time, was a reality "bound up with the inner-most essence of the Newtonian conception of the world. Space for him is not an empty form, but the organ by means of which God works as omnipresent in the world, and at the same time, immediately perceives the conditions of things. It is an "unlimited and homogeneous sensorium (of God)" (Harald Hoeffding, *A History of Modern Philosophy Vol II*, p 411, Dover Publication). Also in Newton's view the observed universe must necessarily be imperfect, and it involves continued activity on the part of God to keep it running harmoniously. For instance, according to him, the stability of the solar system against natural planetary perturbations required intervention by God from time to time.

The dethronement of the Newtonian conception of absolute space and time was greatly facilitated by its confrontation with an entirely different metaphysical and philosophical view of nature. An illuminating discussion of this question has recently been provided by L. S. Foner in his book *Einstein and the Generations of Science* (Basic Books, New York, 1974). The profound impact of the views of Ernst Mach is well-known. To quote Einstein (*Albert Einstein Philosopher Scientists* Editor P. A. Schilpp, p 21)

"We must not be surprised, therefore, that, so to speak, all physicists of the last century saw in classical mechanics a firm and final foundation for all physics, yes, indeed, for all natural science. It was Ernst Mach, who, in his *History of Mechanics*, shook this dogmatic faith, this book exercised a profound influence upon me in this regard while I was a student. I see Mach's greatness in his incorruptible skepticism and independence, in my younger years, however, Mach's epistemological position also influenced me very greatly, a position which today appears to me to be essentially untenable."

It is noteworthy that Mach was influenced to a considerable degree by Indian philosophic thought. Erwin Schroedinger observes (*My view of the World*, Cambridge University Press (1964), p. 37) "If, finally, we look back at that idea

of Mach, Avenarius and Schuppe which we outlined earlier on, we shall realize that it comes as near to the orthodox dogma of the *Upanisads* as it could possibly do without stating it *expressis verbis* ”

In his *The Analysis of Sensations* (Dover Publications 1959) Mach argues that the two viewpoints—stationary earth, and the Sun and the fixed stars in motion, and its opposite way of looking at the matter are “equally correct and equally well-adapted to their special purposes ” But to accept this equivalence is nothing, as he points out, in comparison to the simple truth based on straightforward psychological analysis that the “ego”, the “I”, is nothing at all but a transitory connexion of changing elements He says (p 25) “The ego must be given up It is partly perception of this fact, partly the fear of it, that has given rise to the many extravagances of pessimism and optimism, and to numerous religious, ascetic, and philosophical absurdities In the long run we shall not be able to close our eyes to this simple truth, which is the immediate outcome of psychological analysis We shall then be willing to renounce individual immortality, and not place more value upon the subsidiary elements than upon the principal ones In this way we shall arrive at a freer and more enlightened view of life, which will preclude the disregard of other egos and the over-estimation of our own ”

Mach especially refers to Buddhism He says (footnote p 356) “For thousands of years past Buddhism has been approaching this conception from the practical side ” He speaks of “the wonderful story unfolded” in Paul Caru’s *Karma, A story of Early Buddhism*, Chicago (1894), also *The Gospel of Buddha* (1894)

There is no problem more mysterious than the mind-body interaction Modern science has not made it less interactable On the other hand it has added a new urgency and also a new poignancy The complementarity approach may open up some new possibilities worth exploring

Writes Erwin Schrodinger (*My view of the World* pp, 20-22) “A hundred years ago, perhaps, another man sat on this spot, Like you he was begotten of man and born of women He felt pain and brief joy as you do Was he someone else ? Was it not you yourself ? What is this Self of yours ? What clearly intelligible scientific meaning can this ‘Someone else’ really have ? Looking and thinking in that manner you may suddenly come to see, in a flash, the profound rightness of the basic conviction in *Īśa*nta ‘what the Brāhmins express in that sacred, mystic formula which is yet really so simple and so clear *Tat tvam asi*, this is you Or, again, in such words as ‘I am in the east and in the west, I am below and above, I am this whole world’ It is the vision of this truth, of which the individual is seldom conscious in his actions) which underlies all morally valuable activity It brings a man of nobility not only to risk his life for an end which he recognises or believes to be good but in rare cases to lay it down in full serenity, even when there is no prospect of saving his own person ”

Schrodinger expressed these daring thoughts (certainly so in the western cultural milieu) in his Essay, *Seek for the Road*. He wrote it in 1925 a few months before his discovery of wave mechanics. The Essay was first published with another, 'What is real?' in 1961, in *My view of the World*, thirty five years after it was written (The English translation of the German original was published by the Cambridge University Press in 1964). It serves to illustrate the profound interest, to the present age of the Indian Upanisadic and Buddhist thought.

The radically novel situation in physics with its important philosophical implications is best expressed by Bohr's principle of complementarity. The principle recalls to our mind the insight to which the ancient Indian thinkers were led in their extra-ordinarily daring search for the relation between man and the universe, between body and soul, the problem of good and evil, and all the varied profound contradictions which underlie human existence. What the seers of the Upanishads sought was in a sense 'an uncompromising reconciliation of uncompromising extremes'.

The logic of complementarity has a special place in Jain philosophy. An oft-quoted dialogue between Lord Mahavira and his favourite disciple Gautama serves to illustrate this (see Nathmal Tatia, *Studies in Jaina Philosophy*, Jain Cultural Research Society, Banaras, (1951), pp 22-23).

"Are the souls, O Lord, eternal or non-eternal?"

The souls, O Gautama, are eternal in some respect and non-eternal in some respect."

"With what end in view, O Lord, is it said that the souls are eternal in some respect and non-eternal in some respect?"

"They are eternal, O Gautama, from the view point of substance, and non-eternal from the view point of modes. And with this end in view it is said, O Gautama, that the souls are eternal in some respect and non-eternal in some respect."

"Is the body, O Lord, identical with the soul or is the body different from it?"

"The body, O Gautama, is identical with the soul as well as it is different from it."

The logic of *Syādvāda* (*Syād* means 'may be') was formulated by Jain thinkers probably more than two thousand years ago. It should be of great interest, both scientific and ethical, in the modern context. Its relevance to modern statistical concepts has been discussed by P. C. Mahalanobis, and J. B. S. Haldane in *Sāṅkhya*, May 1957.

According to the *Syādvāda* schemes every fact of reality should be described in seven ways. These are combinations of affirmation and negation.

(1) Existence, (2) Non-existence, (3) Occurrence (successive) or Existence and Non-existence, (4) Inexpressibility or Indeterminateness (5) Inexpressibility as

qualified by Existence, (6) Inexpressibility as qualified by Non-existence, and (7) Inexpressibility as qualified by both Existence, and Non-existence

*Syādvāda* asserts that knowledge of reality is possible only by denying the absolutistic attitude

We may notice that the superposition principle of quantum mechanics provides an illuminating example of the *Svādvāda* mode of description. Let kets  $|a'\rangle$  and  $|a''\rangle$  be the different eigenstates of an observable  $a$  for a quantum mechanical system. Let  $|P\rangle = |a\rangle + |a'\rangle$ . We have the *Syādvāda* mode of description

(1) System is in state  $|a'\rangle$

(2) System is not in state  $|a''\rangle$  (but in  $|a\rangle$ )

(3) System is both in state  $|a'\rangle$  and  $|a''\rangle$ , represented by the mixture

$$|a'\rangle\langle a'| + |a''\rangle\langle a''|$$

(4) System is in an indeterminate state, (not eigenstate of  $a$ ) represented by

$$|P\rangle = |a'\rangle + |a''\rangle$$

(5) System is in an indeterminate state and in state (1) represented by

$$|P\rangle\langle P| + |a'\rangle\langle a'|$$

(6) System is an indeterminate state and in state (2), represented by  $|P\rangle\langle P|$

$$+ |a''\rangle\langle a''|$$

(7) System is in an indeterminate state and in (3),

$$\text{represented by } |P\rangle\langle P| + |a'\rangle\langle a'| + |a''\rangle\langle a''|$$

*Syādvāda* asserts that a thing is "A", and it is also "not A" and both "A and not A", and so on. It is an exhortation to investigate reality from *all* different possible viewpoints. It is not a doctrine of indifference or passive acceptance of statements and also their negative. It is just the contrary. It demands our ascertaining the conditions, the coordinate frames as it were, under which a thing is 'A', the (different) conditions under which it is "not A", conditions under which it can be both "A" and "not A" and so on.

Unlike *Syādvāda*, in Aristotelean logic a thing is either "A" or it is "not A". Here the main concern is an examination of a thing from one particular standpoint, and not from all the different standpoints. A Jain logician may contend that this is a meaningless effort. Any meaningful examination involves more than one standpoint. A thing can never be examined twice from an identical standpoint,

for, if nothing else, at least the two instants of observation are different. Nothing is exactly repeatable. But in asserting this, we ignore the fact that differences between relevant aspects of the two (different) situations may be so small as to be negligible in practice. Repeatability is the essence of scientific observation. It is possible to think, but I am not competent to judge, that the *Syādvāda* logic did not particularly encourage quantitative observation. Its emphasis was on philosophic enquiry. We may note at this point that, to begin with, all experience is subjective. How then *objective* knowledge becomes possible? All experience, everything without exception, is fundamentally a personal, subjective, experience. When you and I look at a tree, there is no conceivable way of determining that my sensation of "green" is the same as yours. That your perception and mine of a given thing is identical has no clear, no objective, meaning. The basic point is that an objective statement is not, and cannot be about one *single* sense impression (say, my sensation of red colour produced by a flower), *but it expresses always some relation between two sense impressions*. My sense impression of red may be or may not be (who knows) different from yours, but irrespective of this we can verify whether two given flowers are of red colour or they are not. This simple example can be readily generalized. The essence of the matter is that objective, communicable statement become possible about *pairs* of some impressions and never about single sense impressions. It is this which eliminates subjectivity from science, eliminates "I", and is the basis of the objectivity of science. "The fact that by comparing pairs communicable, objective statements are possible, has an immense importance because it is the root of speaking and writing, and of the most powerful instrument of thinking, of mathematics." (Max Born, *My Life and my Views*, Chapter Five, "*Symbol and Reality*", (1968), p. 174)

The objectivity of science makes it truly a co-operative enterprise which can be shared by all men. Dogmatism of any kind whatsoever is totally inadmissible in science. Dogmatism is subjective. Its ultimate basis is personal prejudice or belief, not reason. Dogma is personal, science is public. Dogmatism and objectivity are a flagrant contradiction. The cooperative enterprise of science, thanks to its objectivity, has been astonishingly successful, perhaps for more than any other enterprise of man. But the objectivity of science has not been obtained without its price. It imposes a far-reaching limitation.

Objective science by excluding subjectivity cannot, even in principle, deal with our thoughts, feelings, emotions with subjective experience of any kind. It excludes "I". The exclusion is total. Our feelings—pain, joy, ecstasy, and what not are inherently incapable of unambiguous communication. Even if I succeed in expressing in words some particular feeling or emotional state of mine, there is no proof—there can be no proof—that my words will produce within you feelings identical to mine. Consciousness, mind, soul, "I", or whatever name we may give to subjectivity, or to any aspect of it, has no place in natural science. No considera-



tions of purpose, divine or human, nothing which implies value judgements, can enter the gateway of objective science

It is apparent that the basic distinction between brain and mind is all important. Brain is a part of the objective world. It can be investigated objectively, and recent development in molecular biology have given valuable knowledge of its structure and functioning. On the other hand, mind is subjective. When, for instance sound waves impinge on our ears, the pressure changes produce electric currents in the nerve fibres which from the ear reach the brain. How do these electric currents in the brain transform in the mind into sensations of sound—into music? The same applies to other sensations. Science provides no answer to this riddle. Because of its very objectivity science can give no answer to this riddle of all riddles. To quote Sir Charles Sherrington (*Man on his Nature*, Cambridge University Press (1951), p 228-257) "The mental is not examinable as a form of energy. That in brief is the gap which parts psychiatry with physiology. . Thoughts, feelings, and so on are not amenable to energy (matter) concept. They lie outside it. Therefore they lie outside Natural Science. In some ways this is embarrassing for biology. Biology as its name says is the study of life. Natural science has studied life to the extent of explaining away life as any radically, separable category of phenomena. there is no radical scientific difference between living and dead. But though living is analysable and describable by natural science, that associate of living, thought, escapes and remains refractory to natural science. . Our mental experience is not open to observation through any sense-organ. Mind, for anything perception can compass, goes therefore in our spatial world more ghostly than a ghost. Invisible, intangible, it is a "thing" not even of outline, it is not a "thing". It remains without sensual confirmation, and remains without it for ever."

What about the interaction between the mind and the body? The control of the mind over the body is an incontrovertible fact of personal experience. If my mind, my thought, does not determine the movement of the pen in my hand, who is writing this sentence? Who is responsible for it? Equally, the influence of the body on the mind is incontrovertible as exemplified by effects of food, and drugs, by neurological experiments, brain injuries, and so on. (W Penfield has recorded that in some striking cases of brain surgery when the patient was asked not to move the arm when the corresponding area of the cerebral cortex was electrically stimulated, the patient invariably responded by using the other arm to hold it down. What the electrode did to one arm, the patient's will did to the other concluded Penfield)

It may be of interest to recall at this point that John von Neumann explicitly introduced the role of consciousness (mind) in his treatment of the foundations of quantum mechanics. (*Mathematical Foundations of Quantum Mechanics*, Chapter VI, English translation (1955), Princeton University Press). He postulated that interaction with consciousness was necessary to bring about a "reduction of wave-

packet" This view has been severely criticised by several people, notably Rosenfeld Leaving aside the question of the reduction of the wave-packet, von Neumann's observations about subjective perception are of great interest He says "the subjective perception is a new entity relative to the physical environment and is not reducible to the latter Indeed, subjective perception leads us into the intellectual inner life of the individual, which is extra-observational by its very nature. . . We must divide the world into two parts, the one being the observed system, other the observer In the former we can follow up all physical processes (in principle at least) arbitrarily precisely In the latter, this is meaningless The boundary between the two is arbitrary to a very large extent . . . that this boundary can be pushed arbitrarily deeply into the interior of the body of the actual observer is the content of the principle of psychophysical parallelism—but this does not change the fact that in each method of description the boundary (between body and mind) must be put somewhere " The views have recently been further expounded and elaborated notably by E P Wigner

What we know about living organisms is not much, but we know enough to be able to conclude that the human body is a "machine" It is so beyond question, it is subject to the laws of physics and chemistry which make no distinction whatsoever whether the atoms are parts of a living body or otherwise Equally, one cannot deny the incontrovertible direct experience that the motions of his or her body are under his or her control My body is a "machine", but "I" control its movements Any other assumption would be unacceptable, unreasonable Let us assume, as undisputed, the two "facts" —(1) my body is a machine, and (2) its motions are under my control From these two facts what is the inference we can draw which would not be contradictory to science, not violated its basic axioms of objectivity and autonomy? The only possible inference, as Schroedinger has stressed, is that every mind that has ever said or felt "I" is the one (if any) who controls the 'motions of the atoms', controls the universe, according to the Laws of Nature

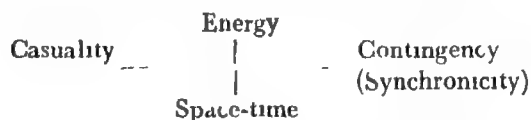
Says Schroedinger (*What is Life* (1948), p 89) "In itself, the insight is not new The earliest records to my knowledge date back some 2500 years or more From the early great Upanisads the recognition *Ātman=Brahman* (the personal self equals the omnipresent, all-comprehending eternal self) was in Indian thought considered, far from being blasphemous, to represent the quintessence of deepest insight into the happenings of the world The striving of all the scholars of Vedanta was, after having learnt to pronounce with their lips, really to assimilate in their minds this grandest of all thoughts'

Howsoever strange and paradoxical the complementarity of mind and matter may seem to us, it is in all probability inescapable What is most important is to investigate—making use of the powerful experimental techniques, and statistical computer aids available today—phenomena suggested by the complementarity

approach. For example, if mind is not an energy system, direct communication between the two minds need not be ruled out on grounds of any violation of energy laws or causality. Again, it would be of interest to know what mental states correspond to random thermal fluctuations in the brain. This would demand a suppression of all voluntary mental activity so that the "mental noise" corresponding to the cerebral "thermal noise" could be observed by the subject.

The book, *The interpretation of Nature and the Psyche* (Routledge and Kegan Paul, London (1955) contains two essays, one by C. G. Jung (*Synchronicity, an acausal connecting principle*) and the other by W. Pauli (*The influence of archetypal ideas on the scientific theories of Kepler*). Jung says that the synchronicity principle advanced by him may throw light on the body-soul problem. He says "The absolute knowledge which is characteristic of synchronistic phenomena, a knowledge not mediated by the sense organs, supports the hypothesis of a self-subsistent meaning, or even expresses its existence. Such a form of existence can only be transcendental, since, as the knowledge of future or spatially distant events shows, it is contained in an irrepresentable space-time continuum" (p. 124).

An interesting schematic representation of the physical-psychical situation which Jung presents (after discussion with Pauli) is that synchronicity deals with phenomena that are inexplicable not merely because the cause is unknown, but for them, the "cause is not even thinkable in intellectual terms".



As A. N. Whitehead (*Science and the Modern World*, 1925) has observed "A scientific realism based on mechanism is conjoined with an unwavering belief in the world of men and of higher animals as being composed of self-determining organisms. This radical inconsistency at the basis of modern thought accounts for much that is half-hearted and wavering in our civilization."

The mind-body problem is as alive as ever.

Karl Popper (*Objective Knowledge, an Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford (1972), p. 153) says "Western Philosophy consists mainly of world pictures which are variations of the theme of body-mind dualism and of problems of method connected with them."

Science and objectivity are and must be recognized as inseparable. The cornerstone of the scientific method is the postulate that nature is objective. In other words, the systematic denial that 'true' knowledge can be reached by interpreting phenomena in terms of final causes that is to say, of 'purpose'. It is impossible to escape it (the postulate of objectivity), even provisionally or in a limited area, without departing from the domain of science itself" (Jacques Monod, *Chance and Necessity*\* (1970). No considerations of purpose, divine or

human, can enter the domain of objective science. The exclusion is complete. Science is objective, not subjective or projective. If we ask what purpose do the stars in the sky serve?, the answer of astronomy is: The stars serve no purpose whatsoever. In the realm of science any other answer would be absurd. To think of any purpose or goal for the universe (or for any parts of it) is totally alien to science, it is incompatible with it. (•Knoff, New York, 1971)

Any yet deep within us there is some vague feeling beyond doubt, akin to faith, that the universe (with its billions of galaxies, and each galaxy with billions of stars) and human life, has some purpose, some transcendental goal. Again, we would be overstepping the bounds of science, and indeed be untrue to science, if we were to believe that "prayers" could influence the course of physical phenomena. Prayers cannot effect or alter material things. That is so. Yet, who can assert that in the realm of the mind a "prayer", earnest and heart-felt, is meaningless? To quote Gandhiji: "Prayer has been the saving of my life. Without it I should have been a lunatic long ago. My autobiography will tell you that I have had my fair share of the bitterest public and private experience. They threw me into temporary despair, but if I was to get rid of it, it was because of prayers. I am indifferent as to the form (of prayer). I have given my personal testimony. Let every one try and find that, as a result of daily prayer, he adds something new of his life, something with which nothing can be compared." (See also William James, *The Varieties of Religious Experience*, Lecture XIX, Longmans (1919))

Science declares that the universe, including man's life, has no purpose, but the "I" certainly feels otherwise. For the "I", purpose (teleonomy) is everything, without it there is nothing. What is the bridge, the connecting link between objective science and subjective "I"? (How to resolve the flagrant contradiction between the determinism that science predicates and the freedom of the will which the "I" directly experiences?) It raises the deepest of all questions. What is "I"? How does the "I" (mind, consciousness) interact with the body? There is no solution to this profoundest of all "mysteries". (We are no nearer to an understanding of the mystery than the insight and wisdom provided by the Upanishads, as emphasized by Erwin Schroedinger in his remarkable book, *My view of the World* (1964). The current developments in quantum physics, cybernetics, and molecular biology emphasize that-if anything-the "mystery" is far deeper than ever thought before. It is one thing to recognize that we have no "solution", but altogether another thing to cavalierly assert (as some people do) that there is no "problem", no "mystery". The distinction is important. Otherwise, there is a real danger that science which man has created, and which is mankind's greatest intellectual and most fruitful enterprise, may, in the end, smother his spirit instead of enlarging and enriching it.

## वास्तविकता और भौतिकी : कुछ पहलू

डी० एस० कोठारी, दिल्ली

न्यूटन की यांत्रिकी में ईश्वरवाद के साथ परम आकाश और काल की मान्यता रही है। इस आधार पर स्थूल जगत की व्याख्या भी की जाती रही। लेकिन मैक्स और आइन्स्टीन के सापेक्षतावाद और क्वाण्टम यांत्रिकी ने इस मान्यता में आमूल परिवर्तन कर दिया। ये नई मान्यतायें भारतीय उपनिषदों के समरूप ठहरती हैं।

वास्तव में, शरीर और मन का सम्बन्ध एक ऐसा क्षेत्र है जिसमें विज्ञान अभी कोई विशेष व्याख्या नहीं दे पाई है। अरबिन श्रोडिन्जर ने अपनी एक पुस्तक में 'तत्त्वमसि' के सम्बन्ध में विचार प्रकट किये हैं और उसके आधार पर तरंग यांत्रिकी का विकास किया। बोहर का पूरकवाद भी उपनिषदों के मानव और विश्व, आत्मा और शरीर आदि के सम्बन्धों पर आधारित है। यह पूरकवाद जैन दर्शन में भी विशेष महत्व का है जब भगवान् महावीर कहते हैं कि यह आत्मा द्रव्य दृष्टि से अनादि-अनन्त है और भाव दृष्टि से सादिमान्त है। इसी प्रकार स्याद्वाद का सिद्धान्त भी आज के वैज्ञानिक और नैतिक घरातल पर महत्वपूर्ण बन गया है। इसके अनुसार वस्तु का पूर्ण विवरण सात रूपों में किया जा सकता है। इस निरूपण का निदर्शन क्वाण्टम यांत्रिकी के अध्यारोपण सिद्धान्त में होता है। यहाँ भी स्याद्वाद के समान सन्दर्भ बिन्दुओं को महत्व दिया जाता है। यह दृष्टिकोण अस्तु के एकान्तवादी तर्कशास्त्र से अधिक व्यापक और व्यावहारिक है। यह सचमुच ही आश्चर्य की बात है कि स्याद्वाद केवल दार्शनिक क्षेत्र में ही क्यों सीमित रह गया ? इसने परिमाणान्मक विकास क्यों नहीं किया ? आधुनिक विज्ञान की वस्तुनिष्ठता का मूल यह स्याद्वादी दृष्टिकोण ही है। इसमें व्यक्तिनिष्ठता का समावेश नहीं हो सकता।

इसको समझने के लिये मन और मस्तिष्क का अन्तर्गत अत्यन्त महत्वपूर्ण है। मस्तिष्क वस्तुनिष्ठ होता है। इसके विषय में विज्ञान ने पर्याप्त जानकारी दी है। इसके विपरीत, मन व्यक्तिनिष्ठ होता है। ध्वनि की लहरिया मस्तिष्क में विद्युत् प्रवाह के रूप में आती हैं। यह मन में सगीत की अनुभूति कैसे उत्पन्न करता है ? इस प्रश्न का उत्तर विज्ञान ने अभी तक नहीं दिया है। वस्तुतः मन न तो ऊर्जा के रूप में और न ही कण के रूप में समझा जा सका है। यह जीव-विज्ञान के क्षेत्र से बाहर की वस्तु है। फिर मन और शरीर का सम्बन्ध क्या है ? फिर भी हम जानते हैं कि ये दोनों एक-दूसरे को निर्विवाद रूप से प्रभावित करते हैं। जोन-वान न्यूमैन ने मन की चेतना का पर्यायवाची माना है। व्यक्तिनिष्ठ ज्ञान हमें जीवन के अन्तरंग की ओर ले जाता है। इस आधार पर हम विश्व को दो भागों में विभाजित कर सकते हैं—दृश्य और दृष्ट। इन दोनों के मध्य की सीमारेखा पर्याप्त स्वेच्छिक और अस्पष्ट है।

हमारा शरीर एक यन्त्र है पर उसका नियन्त्रण 'मैं' करना है। इन दो तथ्या से 'मैं' का प्राकृतिक अस्तित्व सिद्ध होता है। श्रोडिन्जर के अनुसार, यही 'मैं' भारतीय उपनिषद् और वेदान्त का मूल है। मन और शरीर के इस नियामक सबंध की वैज्ञानिक दृष्टि से खोज आवश्यक है क्योंकि यह पूरकवाद पर आधारित है। जग और पाउली आदि ने इस विषय पर विचार तो किया है, पर उनके निष्कर्ष समस्यात्मक हैं, समाधानपरक नहीं।

विज्ञान कहता है—इस विश्व और मानव जीवन का कोई उद्देश्य नहीं है। लेकिन हमारा 'मैं' ठीक इससे विपरीत ही कहता है। इस विश्व और 'मैं' का बन्धन-संतु क्या है ? वस्तुतः यहाँ मूलभूत प्रश्न 'मैं' का है जो विश्व और जीवन से अधिक मौलिक और रहस्यमय है। विज्ञान आज भी इस समस्या के समाधान में उलझा हुआ है। उनके पास 'मैं' के लिये कोई उत्तर नहीं है, पर वह इसे अपनी समस्या तो मानता ही है।

# SPACE, TIME AND THE UNIVERSE

*Prof G R Jain, Merrut, U. P*

The noble laureate Sir Albert Einstein, the brainiest man in the world, who was declared as a good man for nothing by his teachers in the school, startled the scientists all over the world by his theory of Relativity. The birth centenary of this great scientist has been just celebrated all over the world. He gave the dimensions of the Universe as in Table 1. With regard to its origin, he announced the

Table 1 *Einstein's Dimensions of the Universe*

1	Mass	$2.143 \times 10^{55}$ gm
2	Mean density	$1.05 \times 10^{-27}$ gm/ml
3	Radius	$1.01 \times 10^{27}$ cms or 1068 million light years
4	Number of electrons	$1.29 \times 10^{79}$ in the Universe

Cylinder theory according to which this Universe of ours is a four dimensional space continuum consisting of three dimensional space with time as its fourth dimension. This is limited in three dimensions of space like a cylinder but unlimited in the direction of time. In common language, it means that the universe is limited in three directions, but in the direction of time it runs from an infinite past into an infinite future. It is interesting to note that if we regard our universe as infinite, it cannot be stable at the same time, for in that case all our energy would get scattered into the infinity of space and the attractions of myriads of other universes filling this infinite universe would scatter it into the infinity. The picture of the universe as given by Jain Thinkers is very similar to this which we shall develop into the following here. The volume of the Universe according to the Jains is 343 cubic Rajjus, a Rajju<sup>1</sup> being a quantity of the order of  $10^{21}$  miles. The use of the word Brahmāṇḍa (Universe of the ellipsoidal form) by the Hindus for the universe is also suggestive of the finitude of the latter.

*The Universe* —The Universe of Jains is composed of six substances. The substance has been defined as that reality which undergoes modifications through permanence. To give one example of such modification, consider an ingot of gold. Suppose we make an ornament out of it. The original mass of gold suffers a modification, the original form is destroyed, a new form is produced but the substance gold persists throughout the change.

The six substances are as below

(1) Living substance or Soul or Jiva, (2) Non-living substance or Ajiva or Matter and energy, (3) Medium of motion or Dharma, (4) Medium of rest

or Adharma, (5) Space or Akasha and (6) Time or Kala. We will describe them in brief with some details of space at first.

(1) *Space* —Space is one of the six substances which compose the universe according to Jains. The function of space is to give place to all other substances, i.e. interpenetrability is the characteristic of space or Akasha. For purposes of measurement, space has been divided into space points called Pradesas. A Pradesa is the smallest three dimensional volume occupied by an atom or paramānu. According to the Rutherford's planetary model of the atom, the positive charge of electricity known as Proton is situated in the center of the atom with a number of planetary electrons moving round it in fixed orbits. The atom of Hydrogen is the smallest and lightest. An estimate of its smallness and lightness can be gathered from the fact that if two hundred million atoms of hydrogen are placed in line, one touching the other, the total length would only be 2.55 cms. and the weight of  $4 \times 10^{21}$  atoms would be equal to the weight of a poppy seed. The number of gold atoms in a single drop of sea water is fifty billion. But this is not the atom of the Jains.

In the last few years, a new model of the atom called the Quark model is emerging in the world of physics. An intensive hunt has been going on all over the world for the search of the "Ultimate particle" of matter called the Quark by the scientists. The hunters are some of the leading physicists. The hunting grounds almost anywhere from the high atmosphere to the bottom of the sea to the inside of the latest atom smasher. Despite this painstaking search, it has not been possible so far to track down the Quark. The physicists say that the Quark is the simplest particle in the Universe out of which everything is made. The two most prominent workers in this field are Murray Gell Mann and Richard Feynman of the California Institute of Technology and their collaborators. These people have won high honours for this work including Noble prize in 1965.

From the very start of civilisation, philosophers have wished to find a simple idea that would unite everything we experience in the world around us. So there has been a search for the building block like the cell or gene in biology. The burning questions before the physicists of today are (a) What are things really made of? (b) Have we at last come down to the last foundation stone from which we can build anything—a table, a human being or a universe? or (c) Must we go on looking at smaller and smaller pieces and going deeper and deeper into a bottomless pit? To answer these questions, very elaborate and expensive experiments were performed in U.S.A. as a result of which the number of new particles emerging from nucleus has increased fantastically. By 1962, their number had been counted upto one hundred. Some of their names are neutrons, proton, pions, positrons, muons, electrons, neutrinos and their anti-particles such as anti-protons and so on. Millions of photographs were taken and even those particles were recorded which lived for as small a period as one-ten billionth of a second -  $10^{-11}$  second and then died but the Quark remains undiscovered. We congratulate the scientists for their hard perseverance and unceasing labor. If some day, the Quark is discovered, it

will be the atom of the Jains and the volume occupied by it will be the unit of space, the space point or Pradeśa

The space has two varieties, Lokakasha and Alokakasha. The constituent elements of the world are the infinite number of Jivas and the infinite number of the physical objects, principles of motion and rest and time—all contained in space—the sixth. The space which is coextensive with these objects is called Lokakasha. But this is only a part of the real space. Beyond this, there is Alokakasha or Anantakasha. This is pure space. There are no objects animate or inanimate in this infinite region.

For measurement of celestial space, two units are in use. They are Yojana and Rajju corresponding to miles and light years. In order to evaluate the magnitude of Yojana, we consider the following table of length given in vedic literature

- 24 Angula = 1 Hasta = 18 inches
- 4 Hasta = 1 Danda or Dhanuṣ = 6 feet
- 2000 Dhanus = 1 Kosa = 12000 ft or 25/11 miles
- 4 Kosa = 1 Yojana = 100/11 miles or 9 miles 160 yds

This value is further corroborated from a Sukta of R̥gveda, according to which light travels at the rate of 2202 yojanas per half Nimesha. As per Hindu Puranas,

- 15 Nimesas = 1 Kāsthā
- 30 Kāsthā = 1 Kalā
- 30 Kalā = 1 Muhūrta or 48 minutes

Thus the value of one Nimesha comes to be 1/4 second

Taking the value of Yojana as 100/11 miles and half Nimesha as 1/4 second, the velocity of light comes to be 1,87,670 miles per second<sup>2</sup>. This is the same value as arrived at by modern science.

In order to calculate the value of Rajju in miles, we begin with the quotation given by the German Professor Von Glassnap in his famous book "Der Janismus" on the basis of the famous English astronomer Colebrooke. According to him, Rajju is the distance travelled by a Deva in six months at the rate of 20,57,152 yojanas per Nimesha. Taking the value of Yojana as  $2000 \times 100/11$  miles and six months as 1,55,52,000 seconds or  $1,55,52,000 \times 4$  Nimesas, the distance travelled by the Deva is  $2.23 \times 10^{18}$  miles. Einstein has assumed the universe as spherical and calculated its volume as  $1037 \times 10^{63}$  cubic miles. If we equate it to the volume of the universe given in cubic Rajjus by Jain thinkers, i.e. 343 cubic Rajjus, we obtain a Rajju equal to  $1.45 \times 10^{21}$  miles. Finally, therefore, we arrive at the following space unit distances

- 1 Yojana = 100/11 miles
- 1 Mahayojan = 2000 Yojanas =  $2000 \times 100/11$  miles
- 1 Rajju =  $1.45 \times 10^{21}$  miles



(2) *Living Substance, Jīva or Soul* —The soul is the reality that possesses the faculty of knowing and perceiving, in which the sensations of pain and pleasure inhere and through which the volition functions. Modern experimental psychology has already discovered the electrical counterpart of the soul called the *Taijas Sharira*. This soul has the potency of changing its size by contraction and expansion. It can occupy the smallest possible body of a bacteriophage or the biggest body of a whale fish. Since a body grows from a microscopical size in the mother's womb to its full proportions and contracts again at the end of its earthly career, to reincarnate into a new seed, it follows that the size of the soul cannot remain fixed. Modern science identifies life with protoplasm or the living cell and it is well known that it possesses a remarkable property of contraction under external stimuli. The theory of transmigration of soul is an extraordinary conception also supported by Hindu and Buddhist philosophies. According to Jain view, all actions of embodied living beings, whether mental or physical, are followed by influx of fine molecules of energy towards the soul—the former constitutes a fine material body around the soul. It is technically called *Karmanā Śarira*. To use the modern language, the activities of mind and matter constitute a super radio with the quintillions of living cells sending out their individual waves to be tuned in by quintillions of receiving sets in the brain. Influx of these waves is the influx of subtle karmic matter, which we can call the fourth state of matter, the other three being solid, liquid and gaseous states. Activity of a good kind attracts meritorious while activity of a bad kind attracts the opposite kind of karmic matter. The karmic body is responsible for dragging the soul from one physical body to another, and it keeps the soul bound to the confines of the universe owing to the gravitational forces operating on all sides. When karmic matter is shed off the soul by following the path of liberation, being the lightest substance, the latter rises to the top of the universe and rests there as pure "Effulgence Divine". It cannot travel further on owing to the absence of the medium of motion called the luminiferous Aether by the scientists.

In recent years, the scientists are trying to explain the processes of life i.e., growth and reproduction in terms of special properties of various kinds of proteins and the two nucleic acids—DNA and RNA. Although the artificial synthesis of a biologically active living cell, which automatically grows by multiplication has been reported, it has not been possible so far to correlate the proteins, DNA and RNA with functions of memory, thought, reason, logic, intuition and free will. In other words, consciousness could not be explained on the basis of physics and chemistry and hence the existence of soul remains unchallenged. Its existence and transmigration has been amply corroborated by the recent researches in para psychology.

(3) *Jīva or Matter and Energy or Pudgala* —Ajiva is the second principal constituent of the physical universe. The use of the word *Pudgala* for matter and energy is quite peculiar to Jain philosophy. This word has been coined from two words—*Pud* means to combine and *Gala* means to dissociate. Hence the root meaning of the word *Pudgala* is a substance which undergoes modifications by combina-

tion and dissociation. One who is familiar with modern developments in atomic physics cannot but admire the choice of this word for denoting matter and energy. We now know full well that all atoms are assembly of protons, neutrons and electrons. In the phenomenon of radioactivity, atoms are seen disintegrating themselves on their own accord into others. For instance, an atom of Uranium after undergoing various modifications is ultimately converted into the metal lead. In the phenomenon of artificial radioactivity, the bombardment by alpha particles, protons or neutrons brings about such transformations as the conversions of aluminium or sulphur atoms into those of phosphorous. By bombarding a nitrogen nucleus with alpha particles, it is converted into oxygen. Similarly, by bombarding a beryllium atom with alpha particles, it is converted into carbon atoms. Such examples can be multiplied.

The chief characteristic of the substance-Pudgala is that it is the subject of sense perception, it has a form in contrast with other five constituents of the universe which are without form. The physical properties of hardness, density, temperature and either positive or negative charge are associated with it. It has one of the five colors depending on the temperature.

This matter is divided into six subclasses: solids, liquids, gases, energy, fine kinetic matter and extraline matter consisting of the streams of the ultimate particles of matter. Until the beginning of this century, the classical physics of Newton and Galileo regarded energy as perfectly weightless and without any association with matter. It was the genius of Einstein who definitely proved that every form of energy has mass and that there is no difference between matter and energy but that of the form. According to him, one gram of any kind of matter when fully changed into energy is equivalent to the quantity of heat which would be produced by burning 3000 tons of best variety of coal. It is really wonderful to note that this truth of particulate nature of energy was already discovered several centuries ago by the Jain philosophers. They regarded every form of energy as a manifestation of Pudgala and hence one form of energy could be interconverted into the other. It is really interesting to see that whereas in the history of modern science the nature of heat, light and electricity could not be elucidated for a long time—they being regarded as fluids for several centuries.

The true nature of sound was also known to Jain thinkers. Unlike the other systems of thought, which associate sound with Aether or space, Jain system explains it as being due to the vibrations of the molecules. This sound is further divided into musical sounds and noises. The musical sounds are given different names depending upon their production by vibrations of strings, reed, pipes, bells and stretched membranes.

Matter is then thought of as made up of Skandhas (molecules), Skandashas (atoms), Skandhapradhas (ionised or stripped atoms) and paramāṇus (indivisible elementary particles such as electrons and the positrons). In conformity with the

version of the modern kinetic and electron theories of matter, the Jain philosophy also regards elementary particles inside atom and the molecules in a piece of matter to be in a state of motion

Although the space-point technically called Pradeśa has been defined as the volume of the space occupied by an atom, but it is mentioned at the same time that an infinite number of atoms can occupy a pradeśa under abnormal conditions

The modern science has discovered a substance called nuclear matter, first discovered by Adams which is two thousand times denser than platinum, the heaviest metal on earth. The formation of such a matter in certain stars such as the dark companion of Sirius (the brightest star in northern heavens) can be explained in no other way but by saying that somehow a very large number of atoms have become packed in a small compass in nuclear matter. Writing about the nuclear matter, the great astrophysicist Eddington once said that one ton of nuclear matter can be easily carried in a waist coat pocket

According to Vālmiki Ramayana, the bow of Śiva which was broken by Bhagwān Rāma was 13 cms in length and was made of nuclear matter called Vajra

(4) *Medium of motion or Dharma* —Dharma has been defined by Jains as the auxiliary cause of motion. As water helps the movement of a moving fish so does the Dharma help the motion of the matter and soul. But it does not move those which are not moving. It should be noted that the word Dharma in Jain cannons has been used entirely in a different technical sense here than it is ordinarily understood to mean. Hindu philosophers have used this word in the sense of duty or righteous deeds only, but here the Jains mean the Aether of space, the medium of motion peculiar although it may seem. It is formless, inactive and eternal. It has none of the qualities associated with matter, i.e. it is devoid of qualities of contact, taste, color, smell and sound. It is a continuous medium pervading the whole universe. It remains unchanged by the motion of objects.

The first problem before the scientists was that if light waves were real waves they must be waves in something. They were plainly not waves in matter, it was necessary, therefore, to invent something else, which was not matter, for them to be waves in. This something they called the Aether and imagined it as an utterly thin and elastic fluid that flowed undisturbed between the particles of the material universe and filled all empty space of every kind.

What was this Aether like? Material media are penetrated by aether, their molecules being surrounded by it such as the leaves of tree are surrounded by air. But difficulties and contradictions appeared at once. For, it was proved to be (1) thinner than the thinnest gas, (2) more rigid than steel, (3) absolutely the same everywhere, (4) absolutely weightless, and (5) in the neighborhood of any electron, immensely heavier than lead. It is difficult to imagine the planets as moving with their enormous velocities through aether without any loss of energy. The motions

of the planets are perfectly regular and show no signs of any loss of this kind. In the words of Denton, the Newtonian aether is rigid, yet allows all matter to move about it without friction or resistance, it is elastic but cannot be distorted. It moves but its motion cannot be detected, it exerts force on matter but matter exerts no force on it. It has no mass nor has it any parts which can be identified, it is said to be at rest relatively to the fixed stars, yet the stars are known to be in motion relatively to one another.

A great many phenomena, culminating in the Michelson experiment and the theory of relativity, showed that the aether must be something very different from ordinary terrestrial substances.

Eddington writes about aether in his famous book, 'The Nature of the Physical world' that it does not mean from the above that the aether is abolished. We need an aether. In the last century, it was widely believed that the aether was a kind of matter. It would be difficult to say when this view died out. Nowadays, it is agreed that aether is not a kind of matter. Being non-material, its properties are quite unique.

Thus, it seems that science and Jain physics agree absolutely in so far as they call Dharma non-material, non-atomic, non-discrete, continuous, co-extensive with space, indivisible and as a necessary medium for motion and one which does not move.

(5) *Medium of Rest or Adharma* Adharma is the auxiliary cause of rest to soul and matter. It is the principle which guarantees the permanence of the world structure. It assists the staying of soul and matter which are stationary just as the shade of a tree helps the staying of travellers. But Adharma does not stay those which are moving. It also pervades the entire universe and has all other characteristics like Dharma. To summarise, it is a non-living, formless, inactive, continuous medium without which equilibrium in the universe would be impossible and the souls and the atoms would have become scattered in infinite space. It is the binding force which is responsible for a stable universe, without it, there would be chaos and no cosmos.

The modern equivalent of Adharma may be looked upon as Newton's force of gravitation. According to Newton's law, all bodies with which we are acquainted, when raised into the air and quickly abandoned, descend to the earth's surface. They are urged thereto by a force or effort which, although it is beyond our power to trace, we call Gravity. According to law of gravitation<sup>3</sup>, every particle of matter pulls every other particle directly as the product of their masses and inversely as the square of the distance between them, i.e. the heavier the bodies are, the greater is the mutual force of attraction and greater the separation, the smaller is the force of attraction. If the distance between them is doubled, the force of attraction becomes one-fourth and if it is trebled, it becomes one-ninth and so on.

It was the genius of Newton to extend the law of gravitation from the earth to heavenly bodies. He came early to suspect that the force which keeps the moon

in its orbit is none other than the power of attraction of the earth. However, it should be borne in mind that this force of Newton was taken as an active force although acting like an invisible agency. The Newtonian concept of gravitation was modified by Einstein who rendered it quite inactive and thus brought it on the same level as the Adharma of the Jain thinkers.

In the case of atoms, however, gravitational attraction plays no real part. The masses of electrons and protons are too small for that. On the other hand, here there is an incomparably greater electric force, i.e. the force of attraction between oppositely charged protons and electrons. However, the law which governs this attraction is exactly similar in form to the law of gravitation, so that it is merely a change of name. It is again a force of attraction which keeps an electron moving round a proton. Thus, we are led to the conclusion that Adharma corresponds to Einstein's Unified Field of Gravitation and Electromagnetism.

(6) *Time or kala* — Time is also a substance. It is divided in two categories absolute and apparent, *de jure* and *de facto*. The former is made up of Kalanus (grains or quantis of time). Innumerable grains of time reside one in each space-point of the finite universe like heap of jewels. In other words, the time consists of units which never mix with one another but are always separate. The whole universe, excluding the pure space is full of these grains of time; no part of the space within it is devoid of them. These grains are movable, formless and inactive i.e. in a static condition and in countless number. The distinction between absolute and apparent time is that the former is eternal while the latter has a beginning and an end. The scientists also suspect that there is a real time behind the apparent time. Prof. Eddington says, "Whatever may be time *de jure* the astronomer's time is time *de facto*." You may be aware that it is revealed to us in Einstein's theory that time and space are mixed up in a rather strange way. This is a great stumbling block to the beginner. One startling conclusion from this theory is that both space and time vanish away into nothing if there is no matter. It is matter in which originate space and time and our universe of perception. So is the conclusion of Jain thinkers. In the infinite pure space extending beyond loka, no other substance exists but space, there is no matter and hence there are no grains of time. The resemblance is striking.

The practical unit of time is two fold-one for the measurement of small intervals and the other for the measurement of extremely long intervals. Earlier, Nimesha has been indicated as the smallest unit of time equivalent to 1/4th of a second. A still smaller unit of time is Prativipulansha which is 1/9000 th of a second.

According to the Hindu Purānas, 43, 20,000 years make a Mahāyuga and 1000 mahayugas make 1 Kalpakala. The period of Kalpakala is the Brahmā's day and an equal interval is Brahmā's night. At the end of each Kalpa, Brahma creates a new universe. Thus the number of years in a kalpa is 4,32,00,00,000 (total number of digits is 10). But according to the Jains, the years of Kalpakala

can be expressed by a number consisting of 77 digits of which 26 are numerals followed by 50 ciphers. The numerals are in the following order

$$826905260616406355499024384 \times 10^{80}$$

*Origin and end of the Universe* — In Hindu Trinity, Brahmā, Viṣṇu and Mahesha have been allotted specific functions of creation,<sup>4</sup> preservation and destruction of the universe respectively, i.e. these are the attributes of the Godhood. There are fixed times for creation and destruction. As already stated above, a Mahayuga consists of 43,20,000 years and 71 mahāyugas make a Manvantara. The word Manvantara means the time interval between the successive Manus or the law givers. Fourteen Manus are born in a Kalpakāla. Before and after the birth of each of the 14 Manus, the world is submerged under water for a period of years equal to  $4,32,000 \times 4$ . Thus, the total number of times that the world is submerged under water is 15 and the corresponding total period is  $4,32,000 \times 4 \times 15 = 43,20,000 \times 6$  years i.e. 6 mahāyugas. Since there are 14 Manus in each Kalpakāla and they are born at intervals of 71 mahāyugas and 6 mahāyugas elapse during the period of floods which occur 15 times in one Kūpa, the total period of a Kūpa is  $71 \times 14 = 994 + 6 = 1000$  mahāyugas. Therefore, corresponding to our 24 hours day, Brahmā's day consists of 8640 million years.

The Purāṇas state that the Brahmā creates the universe afresh at beginning of the day and it is submerged under water during night. The disappearance of the universe in this manner is called Naimittika Pralaya. In this the entire matter of the universe is concentrated in one place but is not destroyed. During one such Pralaya, the great sage Mārkaṇḍeya alone was alive and all other celestial and terrestrial objects ceased to exist. There was water and water everywhere and the sage wandered through empty space. He saw a baby in yogic sleep on a banyan leaf. The baby opened his mouth wide enough for the sage to enter. On entering the mouth, he saw all the three worlds inside the stomach, thus proving that during a pralaya, all objects merge into Supreme being. He then releases all these objects at the time of new creation.

The submerging of the earth under water has occurred about four times since the beginning of the earth. This fact has been accepted by the modern geologists. They have given it the name of "Glacial Epoch" and in Jain terminology, it is called "Khand Pralaya". The scientists have assigned the Deluge due to the melting of ice at the polar caps.

The Mahāpralaya occurs at the end of the life period of the Brahma, which is of 100 years duration, each day and each night of the year being of 4,32,00,00,000 years. In this absolute pralaya, everything in the universe, material as well as non-materials, is dissolved into atoms and finally absorbed into the body of the Supreme Being. At the time of creation, the process is reversed and our universe can be looked upon as the projection of Lord God himself. The process of dissolution and creation goes on cyclically for eternity.

The concept of Mahāpralaya in Jain theory is a different story. The cycle of time here is divided into two parts called Avasarpinī and Utsarpinī. During the first, there is a gradual decline while during the second, there is a gradual progress. Utsarpinī comes again and so on alternately. Each epoch is further divided into six parts. At the end of Avasarpinī, there is a situation like Khand Pralaya for 49 days and then creation starts again with the seven day rains of water, milk, butter, amrit and sweet juice respectively<sup>5</sup>.

The following points of difference should be noted between the Hindu and the Jain concepts regarding the Universe

(1) According to the Hindus, the whole earth is submerged under water 15 times during one kalpa whereas according to the Jains, it is only once during each epoch and that too partially.

(2) According to Hindus at the time of Mahāpralaya, all matter, space and time are engulfed into the Supreme Being and then it is He who unfolds the Universe again, whereas according to Jains, the nature of the Universe is such that after it has completely run down, it regenerates itself by carrying out the cycle in reverse order.

According to modern science, the Universe is gradually running down in the material sense of the word. The scientists say it as that the entropy of the world is tending towards the maximum. This has been proved mathematically by Maxwell from the second law of thermodynamics. In nature, heat is constantly flowing without interruption from a body at a higher temperature to a body at a lower temperature and air automatically flows from a region of high pressure to that of low pressure. Thus, there is tendency towards equalisation of temperature and pressure all over the universe. Efficiency of a heat engine is greater if the difference of temperatures between the source and the exhaust is large, i.e. greater the difference of temperatures, the higher is the efficiency. In other words, we can say that the availability of energy for doing work is becoming less and less every moment and when the temperature and pressure will become the same everywhere, the available energy for work will become zero and the entire universe will come to a stand still. The sum total of the energy in the universe will be the same as before but it will not be available for work. Living beings will neither be able to move nor to breathe. Blood will not circulate in their veins. Life of all forms will be extinct.

What next? is a glaring question before the scientists. They believe that the universe cannot end as declared by Einstein in his Cylinder theory referred to in the beginning. Some unknown force must rewind the clock of the Universe so that it may be set running once again. According to Hindu belief, the rewinding is done by the Almighty God whereas according to Jains, the process is automatic.

There is another line of thinking in science. According to this, sun is the source of energy for all life on earth. According to the principle of equivalence

between mass and energy, sun is losing its mass at the rate of 46,000 tons per second and if it continues to radiate energy at the present rate, its mass will be reduced to zero after a few billion years, when Universe becomes devoid of solar energy, all life on earth will disappear and it will be a sort of Pralaya

In recent years, another interesting discovery has been made. It is well known that the magnetic north pole does not coincide with the geographical north pole. There is an angle between them. Now, it has been found that the magnetic poles of the earth are slowly rotating and a time will come when the north pole will go into the position of south pole and vice versa. In between, there will be a period of 100-200 years when the earth will have no magnetic field at all because when we go from a negative quantity to a positive one, zero comes in between.

The earth's magnetic field acts like an umbrella for the showers of destructive cosmic rays which are coming profusely from inter-stellar space. The earth's magnetic field deflects them to one side and it is only in very small numbers that they are able to reach us. The rotation of the poles has a period of about 7,50,000 years and the last reversal took place some 7,00,000 years back. Thus after 40 to 50 thousand years<sup>6</sup>, it is likely to occur again. At the time of zero magnetic field, all cosmic ray showers fall upon the earth with full destructive force and the latter is completely scorched to death. This is Mahāpralaya.

On 30th June, 1908, there was an unusual explosion in Siberia in the Soviet Union. The explosion may be compared to a 30 megaton hydrogen bomb explosion, i.e. equal to 1500 Hiroshima atomic bombs exploding together. American scientists are of the opinion that it was an explosion caused by an antimatter intruder<sup>7</sup> of about one kilogram weight, that entered accidentally into our atmosphere and fell upon the earth. If someday a lump of antimatter weighing about 10 tons enters into our universe, it will create such a violent explosion that the whole world will be reduced to dust. This is the latest view of science on the subject of Mahāpralaya.

### References

1. Rajju is very big unit of length like the light year whose magnitude has been separately discussed.
2. In the measurement of the Universe, Mahāyojana is used, this being 2000 times greater than yojana.
3. Although, the law of gravitation is associated with Newton, it was already known to the great Indian astronomer Bhaskaracharya some six hundred years before Newton. Bhaskara enunciated the law exactly in the same mathematical form as did Newton.
4. The universe is called Brahmānda which means egg of Brahma. This egg was made of gold. According to Big Bang theory, some five billion years ago, this egg, due to some unknown cause suddenly began to expand and



based on certain evidences, it is claimed that it is still expanding. The Jainas, however, do not believe in the expanding Universe. They believe the Universe has a fixed size of 343 cu Rajjus. This expansion of universe has been concluded on the basis of feeble red shift of spectral lines. Deepak Basu has explained it away by saying that it is due to gravitational field of galaxies. Similar views have been expressed from many other quarters. There is still another theory running parallel to it with a very large number of followers which believes in continuous creation. In this theory, the universe was not created at any particular time out of nothing but it continues with necessary modifications and will continue to be so forever.

- 5 Nemcandrācārya, Trilokasāra, Adhikar 6, gathas, 866,868
- 6 This is quite in conformity with the Jain view that the next Mahāpralaya will occur after about 39.5 thousand years.
- 7 The matter of our universe is an assemblage of atoms wherein the positive charge is in the centre and the electrons move round it. In case of atoms of antimatter, the negative charge is in the centre and the positrons move round it. When an atom of antimatter comes in contact with ordinary matter, there is an explosion and both of them are annihilated. It is presumed that beyond our universe, there is its counterpart made up of antimatter and called as the anti-universe.

लेखसार

## आकाश, काल और विश्व

प्रो० जी० आर० जैन, मेरठ उ० प्र०

**आकाश**—जैन मान्यता के अनुसार यह विश्व छह मौलिक द्रव्यों या तत्त्वों से बना हुआ है। इनमें से आकाश भी एक है। यह सभी प्रकार के मूर्त और अमूर्त पदार्थों को अवगाह-दान करता है। इसका मापन प्रदेश-यूनिटों में किया जाता है। प्रदेश सूक्ष्मतम परमाणु द्वारा अभिष्टित आयतन माना जाता है। आज के विज्ञान ने अभी तक जैनसम्मत परमाणु के समकक्ष विश्व के सूक्ष्म घटक का परिज्ञान नहीं कर पाया है, यद्यपि वर्तमान में क्वार्क नामक कण को इसका समकक्ष माना जा सकता है। आकाश के जितने क्षेत्र में मूर्त-अमूर्त पदार्थ पाये जाते हैं, वह लोकाकाश है। इसके बाद शुद्ध आकाश है जो अलोकाकाश कहलाता है।

दूरदर्शी आकाश-क्षेत्रों के मापन के लिये योजन, महायोजन (= 2000 योजन) और रज्जु (=  $1.45 \times 10^{11}$  मील) के यूनिट प्रयुक्त होते हैं। परिकलनों के आकार पर योजन का मान  $100/11 = 9.09$  मील पाया गया है। इसके आधार पर प्रकाश का वेग 1, 87, 670 मील प्रति सेकंड निश्चित होता है।

**काल**—यह भी विश्व के छह द्रव्यों में से एक अमूर्त द्रव्य है जो व्यवहार और निश्चय के भेद से दो प्रकार का होता है। निश्चय काल के सूक्ष्म कालाणु आकाश-प्रदेशों में मणियों के समान विद्यमान रहते हैं। ये कालाणु अदृश्य, अनाकार, अक्रिय और अमिश्रणीय होते हैं। ये अनादि और अनन्त होते हैं। इनके विपर्यास में, व्यवहार काल सावि और सान्त होता है। प्रो० एडिन्टन का अनुमान है कि व्यवहार काल के मूल में निश्चय काल होना चाहिये। सापेक्षवाद के अनुसार, यदि पदार्थ या द्रव्य न हों, तो काल भी नहीं रहता। इसीलिये अलोकाकाश में पदार्थों के अभाव से काल द्रव्य का अस्तित्व नहीं माना जाता।

काल के मापन के लिये दो प्रकार के यूनिट काम आते हैं। समय के ऋषु अन्तरालों के मापन में निमेष (0.25 सेकंड) अथवा प्रतिविपलाश (0.00011 सेकंड) काम आते हैं। दीर्घ अन्तरालों के लिये हिन्दू पुराणों में महायुग (43,20,000 वर्ष) और कल्पकाल 1000 महायुग का प्रयोग किया गया है। जैन मान्यता के अनुसार कल्पकाल में वर्षों की संख्या 77 अकों की होती है जबकि हिन्दू मान्यता में यह दस अकों का ही है।

**विश्व का आवि और अन्त**—हिन्दू-पुराणों के अनुसार ब्रह्मा दिन में सृष्टि का निर्माण करत है और रात्रि में उसे विलीन करते हैं। इस दैनिक प्रलय को नैमित्तिक वा खड प्रलय कहते हैं। इसमें विश्व के समस्त पदार्थ एक स्थान पर केन्द्रित हो जाते हैं। लेकिन ब्रह्मा की प्रत्येक 100 वर्ष की आयु पूर्ण होने पर ससार का महाप्रलय होता है जब कि विश्व की प्रत्येक वस्तु अपघटित होकर ब्रह्मा में विलीन हो जाती है। इसके बाद वह पुनः सृष्टि का प्रारम्भ करता है। इस प्रकार नैमित्तिक एवं महा-प्रलय तथा सृष्टि-निर्माण की प्रक्रिया का चक्र चलता रहता है।

इस वर्णन के विपर्यास में, जैनो के अनुसार विश्व का यह चक्र उत्सर्पिणी और अवसर्पिणी कालों के रूप में निरन्तर प्रकृत्या ही चलता रहता है। अवसर्पिणी काल के अन्त में 49 दिन में खंड प्रलय के समान स्थिति बनती है लेकिन इसके बाद 35 दिन में जीवन पुनः पूर्ववत् हो जाता है।

आधुनिक वैज्ञानिकों के अनुसार, विश्व में एन्ट्रोपी की निरन्तर वृद्धि से, सौर ऊर्जा के निरन्तर विकिरण के कारण सूर्य के द्रव्यमान के शून्य होने से अथवा उत्तरी ध्रुव या दक्षिणी ध्रुवों के घूर्णन के कारण एक दूसरे का स्थान ग्रहण करने से विश्व में प्रलय सम्भावित है। उदाहरणार्थ, ध्रुवों के घूर्णन से पृथ्वी के चुबकीय क्षेत्र में विचलन होता है और जब एक ध्रुव दूसरे ध्रुव पर पहुँचता है, तब यह क्षेत्र शून्य चुबकीय शक्ति के माध्यम से आगे विरोधी दिशा में परिवर्तित होता है। ध्रुवों का इस प्रकार का घूर्णन साढ़े सात लाख वर्ष में एक बार होता है। इस प्रकार का पिछला घूर्णन कोई सात लाख वर्ष पूर्व हुआ था। उस समय चुबकीय क्षेत्र के अभाव में कास्मिक किरणें पृथ्वी पर पड़ी और प्रलय छा गया था। अब 50,000 वर्ष बाद फिर ऐसी ही स्थिति सम्भव है। जैन शास्त्रों में भी इसी प्रकार का एक अनुमान लगाया गया है। विश्व के इस प्रलय की एक सूचना 30 जून 1908 में रूस में हुये एक विशिष्ट विस्फोट से भी मिलती है जिसमें एक आकाशीय प्रतिपिंड भूतल से टकरा गया होगा। यह पिंड-प्रतिपिंड की टक्कर कभी भी हो सकती है। लेकिन जैन मान्यता के अनुसार यह खड प्रलय ही होगा, विश्व का अन्त नहीं। इस प्रकार विश्व अनादि और अनन्त है जिसमें सृष्टि एवं खड प्रलय का चक्र चलता रहता है।

# PROPERTIES OF MATTER IN JAIN CANNONS

*N. L. Jain*

Girls College, Rewa, M. P.

## Introduction

Jain philosophy is noted for its principles of polyviews to explain the plurality of realities in contrast to Vedantins. Scholars have taken large pains to establish the priority or posteriority of these Indian philosophies but no definiteness has accrued on this point as yet as large number and variety of statements are found in pre-Christian era literature supporting both types of opinions. Nevertheless, a logical point may be stated that *advaita* grew out of plurality to explain and sustain some phenomena on intellectual scale. It is now agreed<sup>1</sup> that *Uttaradhyayan* precedes the *Vaisesika* philosophy which is followed by other Jain philosophical cannons just at the beginning of Christian era. This paper is concerned with some of the physical contents developed during the period and later on. It will deal with only three important aspects of these contents, viz (i) methods of obtaining knowledge (ii) definition of and (iii) attributes of matter and evaluation with respect to the current views on them. The author feels that no proper and systematic attempt has been made in this direction and would feel pleasure if this paper leads to some serious studies in this regard to critically evaluate and supplement the points raised in this article.

## Methods of obtaining knowledge

There are two words "*Janadi* and *Passadi*" in literature associated with knowledge. *Tatia*<sup>1</sup> has shown that there was not much difference in these two activities in early days as they were supposed to be simultaneous. Later on, it was surmised that sensory perception preceded the mental conception. Thus *Passadi* became the more important part of obtaining knowledge of material world. *Umiswati*<sup>2</sup> has pointed out two ways of sensory perception—*Pramanas* and *nayas*. The *naya* method consists of studying an object with respect to a particular aspect, mode or state. As a substance has many aspects, there may be many *nayas* to study it. *Pramāna* is a way of all inclusive study of the object. Thus it will synthesize all the analytical studies by *naya* method. Realistically, it is not possible to do so in normal state, hence *naya* method is the chief source for obtaining knowledge for the human beings. Actually, the *naya* method follows the same methods as used in *pramana* studies. It has been pointed out that the knowledge about an object can be ascertained through six categories: description, ownership, cause, substratum, duration and classification. There are other ways of expressing these

categories without much difference from these six. All these means employ both the above methods of studies.

Whatever the method employed, it has two aspects: the study may be intuitional or sensual. The technical words used for these are *Pratyaksha* and *paroksha* respectively. These words have different meanings in Jain philosophy in contrast to other philosophies like *Vaisesika* leading to some confusion in understanding by others. *Akalanka* removed this discrepancy by classifying the intuitional method in two forms—one by pure intuition and other by sensual perception. The latter he called sensual intuition caused by senses and mind. It was regarded upto a stage it was not expressed through words. What other systems presume as *pratyaksa*, Jainas call it as *Paroksha* and *Laukika Pratyaksa*. This includes sensory cognition, resemblance, recognition, induction and deduction and recording for onward transmission for advancement of knowledge. The aforesaid six categories for obtaining knowledge are thus rendered possible, by these methods. On close examination of these methods, one finds that sensual perception is the one without which others may not be possible. The importance of sensual perception, therefore, is thus self evident for knowledge. It will thus be interesting to see how this cognition is obtained and what are the steps involved in it? It has also been pointed out that besides senses and mind, external causes like light etc are also partly responsible for the process. As this knowledge depends on senses, mind and light etc., it is called *Paroksa*.

*Umaswati*<sup>3</sup> has stated that sensual cognition is obtained through senses first and mind next. There are four steps involved in this type of cognition: apprehension (*awagraha*), speculation (*Iha*), perceptual judgement (*Awaya*) and retention (*Dharana*). In the first stage of apprehension, the object comes in contact with sensory organs and one feels there is something or sees it. One has only a crude idea about what it could be? Actually, this stage has two steps depending on the senses utilised for contact with the object. If senses are other than eyes and mind, one will have indistinct apprehension or *Darsana* first and distinct apprehension next. With eyes and mind, one has always a distinct apprehension. Observation is the current name for this stage. The type of observation leads to qualify our knowledge. More acute and keen the observation, more fruitful and exact will be our knowledge. In the olden days, experiments were rare and only nature and its various aspects were observed.

The next stage is to have more observation to analyse about the nature of the object. This requires the use of mental faculty in the process of knowledge. Hence the connection of senses and mind is clearly recognised. It is clear that larger the type and number of observations, better will be their analysis for proper judgement. *Pujyapada*<sup>6</sup> exemplifies these two stages. To observe a white thing is the first stage while to analyse whether it is a flag or a bird—is the next stage. For this, one has to have more particulars about the object.

The third stage is the decisive or inferential stage. With the help of many particulars obtained about a white flag or a bird on the spot or from independent sources, one infers it decisively to be a bird as it flies up and down or flaps its wings. The process involves analytical studies of observations, classifying or separating them under various heads. Similar observations are put under same head and others under different heads. The decision is taken after analysing the observed points and applying them to the object. The name given to this stage is Avaya. Some have called it Apaya as it excludes others for deciding on one object.

The fourth stage for the process of knowing is to retain what already had been decisively learnt in stage 3. This retention leads to communication and application of this knowledge to other similar or dis-similar objects. This stage is named as Dhāraṇa and its meaning seems to have been expressed in quite a restricted sense. It would have been better had it been given a more general view. It seems it has been defined with respect to one object at a time and the same object at the other times. Normally, dhāraṇa should mean a valid conception applicable to similar fields. If this little better view is taken, it becomes the base for hypothesis in the current terminology. A universally applicable hypothesis becomes a theory or a law. The third and fourth processes involve all the mental processes given above for drawing valid decision.

The last stage in the knowing process is the preparation of records of the knowledge so obtained. These records are meant to learn what has been known and communicate for the future generation. It is called Śruti or scriptures having a meaning of heard or seen by previous scholars. There is a large amount of discussion about the nature of shruti and their authors. It is said that the authors are of two types: omniscient and non-omniscient.<sup>10</sup> All the present scriptures have been composed by non-omniscient authors on the basis of traditional omniscient authority. It may be surmised they do not satisfy the criteria of their direct omniscient authorship. They should thus be taken as true records by the scholarly authors of various ages. They contain differing views and additional contents in many cases. They may thus be subject to modifications for better accuracy of their contents not substantiated by current observation and analysis. The idea that old scriptures are all-proof and contain all the knowledge for all the times does not stand scrutiny. In this case, there should not be any addition or modification in their contents and the knowledge would become like water in a pond. This trend has led India to a trend of non-utilitarian view of pursuance for new knowledge causing her backwardness in recent times in contrast to her earlier competitive position.

Both of the above points are untenable in modern world of scientific attitude. It presumes that the scriptures are records of existing knowledge which grows like a flowing river where modifications and new additions are always possible subject to the condition that they are obtained through the above processes. This fact is

corroborated by the present scriptures themselves. The evolution of two varieties of pratyaksha, mention of time as reality by some<sup>6</sup>, different ways of expressing the eight fundamental qualities of a household and the variety of opinions regarding the functioning of eyes and other senses with or without the contact with the object expressed by pūjyapāda and Virsen<sup>8</sup> are but some examples. In fact it would be surprising how the knowledge could be supposed to be full well known when the world is always changing and developing out of curious facts observed constantly.

The scriptures define knowledge as sakar or with details with the first sub-stage of sensual observation without details has been called preception or Darśana (later on this word has a better developed meaning). Thus, the process of knowledge consists of mind activity associated with sensual or experimental observations. This is nothing but the other way of defining the word science of the current terminology as it is also a resultant of combination of intellectual activity coherent with sensual observation. The above mentioned scriptural processes of obtaining knowledge are just akin to the same steps scientific studies have been following since their inception. Experimental observations, characterisation or classification and hypothesization or theorisation—is the generally accepted scientific approach in a cyclic way. Thus, senses (or instruments) aided by mental activity is also the method of scientific studies. This makes it clear that even in olden days too, scientific methods were used for learning about things around. This method has been elaborated by Umaswati and his commentators have pointed out as many as 336 ways of sensory perceptions about things. It is presumed that the knowledge obtained by these would be correct and will have no debatable features unless the senses themselves are in abnormal situation. This being the basis of scriptural contents, it should be quite interesting to compare the knowledge gained on some common objects like matter with the current knowledge about them. Normally, the methods being the same, there should not be much difference between the two except in some minor or finer details. As set forth previously, the definition of matter and its attributes will be examined with this perspective in this paper.

*Factors or means for obtaining knowledge* —Of all the stages described above, the first stage is of prime importance. It requires that there should at least be two factors for the process of knowing about a material thing. These are the senses and the matter itself which is to be known about. To make a preliminary contact between the two, factors like light should also be there. The senses include mind also. Both of these have two varieties, physical and psychical. The contact occurs between physical senses and the matter in the first instance. This encourages the psychical sense to transfer the first information to the brain for cognition. The Nyaya philosophy has accepted this commonsense view of obtaining the knowledge. According to it, knowledge is obtained due to all the intrinsic and extrinsic factors and contact between senses and matter. But the Jainas have distinctly divided these factors in two categories. The primary factor is the knower or soul himself as

if the knower is not there, there will be no knowledge whatsoever despite all other factors working. Other factors are said to be secondary. They help the knower in the body to obtain the knowledge about a thing. Thus all the external factors like senses, mind, light and even the matter itself have been taken as secondary, thus disregarding the Nyaya view. The idea of primary and secondary factors of the Jainas in this connection gives an impression of their deeper insight into the process. They have also said that the knowledge can be valid only when the inner knower is there. It could be intrinsically valid. However, the validity of the knowledge could be extrinsic also like that from the agamic sources or works of the scholars. Proper examples have been given to illustrate this point of view.

Despite this more accurate insight about the classification of factors for obtaining the knowledge, it must be pointed out that there are some statements made for refutation of Nyaya view which require elaboration. In refuting the sense-matter point of view, two main points have been raised. Firstly, senses like eyes and mind do not have contact with matter. Secondly, the omniscientist soul has knowledge of past and future besides the present. This cannot be possible with contact point of view. Hence, the omniscientificity, which is an agamic fact, goes against sense-matter contact theory. It has been pointed out that the eye cannot be called to work in the complete absence of contact with the matter. The contact of eye with matter is caused through the light rays and their straight path. Thus, the working of the eye may not require direct contact with matter but there is definitely an indirect contact without which it will not work like camera. Thus, the eye works with indirect contact or some other different type of contact from the other senses. Thus non contactability of the eye should be redefined as to mean an indirect or some sort of contact (as prefix A has both meanings, partial or negative). This will eliminate the discrepancy regarding the working of the eye. This also applies to dark field which is not the absence of light but a light which is beyond the visible range of human beings. This is the light which is in the visible range of some animals like cats and owls. Its details have been discussed elsewhere.

The physical mind may be equated to the brain of the present. This is a power house and store house as well for the nervous and motor activities. It will work bothways, i.e. when sensations are brought to it through senses and when they arise due to mental processes covering past, present and future experiences. Of course, the working of mind is more indirect in comparison to the eye. Sometimes it may be completely indirect.

Some Indian philosophers have postulated the totality of factors—senses, matter, knower—as leading to true knowledge. Jainas have criticised these views on the basis of the fact that though they lead to knowledge, they are not direct factors for it. These views have been dealt with more intellectually rather than factually. Nevertheless, their secondary role in the process has been accepted by the Jaina philosophers.

## Definition of Matter : General and special Attributes

Jainas assume the world as real consisting of six realities. These have been called by various names like Tattva, Tattwārtha, Artha, Padārtha etc. These names include all terms used in other philosophies like the padarthas of Vaiśeṣika, Tattvas of Sāṅkhyas and the like with specific definitions. The realities are also termed as Dravyas which characterises them. They may be material like earth or non-material like soul or space. Despite this variety, they have some general characteristics which are found in all the dravyas. Basically, Dravyas are only two—those with consciousness and without it but their inter-relationships have led to their classifications into the Tattvas—seven in number or Padārthas—nine in number at later periods. Sat is another name for dravyas added during post-agamic periods. All these Dravyas have the same general characteristics. Out of the two basic dravyas, the one without consciousness-ajīva seems to be more important as it is responsible for a large part of the worldly phenomena. The ajīvas have also two varieties-material and non-material. We will be concerned here with material ajīvas or matter only as we can directly study them by many methods today and compare and contrast our knowledge with the scriptures.

Whatever be the type of reality, it has been defined in various technical terms leading to the same meaning. Any reality could be defined in two ways: it has some general attributes and it also has some special attributes. The reality cannot exist without these attributes. The general properties are called common properties, existential similarities, *tiryak samanya*, *gunas* or coexistent qualities. Rajvartik mentions eleven such qualities of a reality. However<sup>8</sup>, Devsen and Mallivadi<sup>9</sup> have given eight such characteristics details for which are available. They are existence or permanence, motion, changeability, knowability, particulate nature, visibility (or otherwise), non-consciousness (or otherwise) and *agurulaghutva* (individuality).

The other type of properties contained in the realities are called distinctive or specific properties. They are meant for differentiating one substance from another. Like the general ones, these also have various names. *Vīśeṣas*, *Urdhva-samanya*, *Svarūpāstutva* or *Paryāyas* or modifications. There are sixteen such specific properties out of which only six are attributed to material ajīva world, touch, taste, smell, colour, shape and insensibility. Thus, any reality may be defined as consisting of some general and some specific qualities. It means that a reality in, jaina philosophy is neither a particularity nor a universality exclusively but it is a synthesis of both these types as Mehta<sup>10</sup> has pointed out. This has been alternatively stated as a reality consists of *gunas* and *paryāyas* or *sāmānya* and *vīśeṣa* type of attributes. Padmarajaiya<sup>11</sup> has qualified these attributes with their static and dynamic nature and has suggested that a reality consists of a blend of both of them. It does not have an exclusive nature. It has inclusive nature. This jaina definition of reality has accommodated all the exclusivist attitudes and has made the definition as accurate as possible.



## Review of General properties

It will be appropriate here if we could compare the general definition with the modern scientific definition of matter. Scientists define matter with three common attributes (a) It should have weight (b) It should occupy space, i.e. it should have a form or volume and (c) It must be subject to our experience and knowledge. As we have seen, Jainas have counted only two of them as common properties. They have not counted weight as a characteristic property, but they have many others which the scientific definition does not have. Comparatively, the scientific definition of matter seems to be too crude to be called accurate. The definition is more illustrative of the basic general properties indicating the particulate nature, constant motion, changeability, insensibility and other coexisting properties. The non-inclusion of weight as a common property by the Jainas might be due to the fact that they assumed energies like light, heat etc. to be material which did not seem to possess the property of weight together with other non-material realities. Though there is a property called *agurulaghutva* (neither heavy nor light) indicating some idea about possession of very small weight which could undergo infinitesimal changes, but the basic *parmanu* of matter has been described as devoid of weight. Recent researches, however, suggest that however small it might be, energies must have weight equivalent as per Einstein's equation. Even if we presume Jain's<sup>15</sup> point of equating electrons as atoms, they have already been weighted. The scientists are trying to detect particles like neutrinos or gravitational energy and they have every hope that even in these cases, this equation will hold and they will prove it to be material. Thus the weightlessness should be taken to mean very small or negligible weight rather than complete absence of weight.

Muni Mahendrakumarji<sup>12</sup> has pointed out that the scriptures describe the basic unit of matter—*parmanu* of Jain philosophy to be of two varieties—one with four tactile qualities and the other with eight tactile qualities. The first type does have no weight property while the other has it. This only means that one of these (the first one) should be energy while the other should be matter of the present. It can be surmised that interconversion of these types must be occurring in nature especially the energy into matter. The modern scientists are trying to explain the process. Anyhow, whether it is energy or matter, both must have shape or visibility and thus weight also howsoever small it may be. According to Muni<sup>11</sup>, this point has a capability of solving many intricate problems arising out of various theories of Universe.

The other common properties not indicated in the scientific definition of matter are very important as they have a clear concept of law of conservation of mass and energy and kinetic state of basic unit. This point has been elaborated elsewhere.<sup>14</sup> The modern scientific world of East and West is still unaware of these canonical contents and history of Chemistry books have no mention about them as yet. An effort should be made to let these facts be known through proper means.

In addition to this, it must be added that the scientific definition of matter must be made more illustrative of the general nature of matter. As to date, it seems to be quite incomplete.

### Special Attributes of Matter

As pointed out, there are six basic specifics of matter mentioned in scriptures. All are sense perceptible. Each of the five of these six has been subclassified as below with a mention of innumerable varieties of each class.

- |                              |   |
|------------------------------|---|
| 1 Touch or tactile qualities | 8 Hot-cold, smooth-non-smooth, light-heavy, hard-soft   |
| 2 Taste                      | 5 Sour, sweet, astringent, bitter, and acidic   |
| 3 Smell                      | 2 good and bad  |
| 4 Color                      | 5 Black, blue, yellow, white and red  |
| 5 Shape                      | 10 Circular, triangular, point space, hexagonal, symmetrical, unsymmetrical, upper and lower part symmetrical, dwarf, hunchbacked |

It has been stated earlier that the tactile qualities refer to temperature, tactile or electrical nature, density and hardness. Jain<sup>16</sup> has referred the attributes of smoothness and nonsmoothness as representing crystalline nature. This does not seem to be correct as it should be included either in shape or color. In exemplifying the two, goats milk and sand<sup>16</sup> have been mentioned which also do not lend support to this view. Rajvartik mentions liquidity, solidification, lubrication and density as other properties. Besides the above, there are many tactile qualities of matter known today. They refer to physical or mechanical strength of gross material bodies. These include pliability, plasticity, ductility, elasticity and others. These have become important in modern world as they decide the utility of material for specific purposes. Viscosity, surface tension etc are some other properties of importance for fluids. These attributes are not only qualitatively described today but a complete quantitative treatment of each of them is available. The scriptures do not have any quantitative treatment in this regard. The Vaishvikas<sup>20</sup> seem to face a little better as they have at least defined and classified gravitation, viscosity, fluidity, elasticity, velocity and other attributes of differing character.

The science of tasting<sup>17</sup> has become quite advanced today in contrast to the five taste theory. Haribhadra<sup>21</sup> has removed one discrepancy in this by saying "salty taste should be included in sweet" for non-inclusion of a specific salty taste in scriptures. There seems to be no explanation regarding how taste is experienced by man. Scientists are now agreeing to four tastes only whose innumerable varieties are experienced by about 10,000 taste buds in the tongue. The scientists also opine that normal taste sensation is a combined effect of taste and smell organs. This requires that two sensed jivas might be actually three sensed. This has to be

investigated properly. Structural studies of tasteful materials have also shown some promising results.

The science of smelling<sup>17</sup> has also made a great stride over the scriptural period. Perfumery science and technology has aided this advance. Though classification of odors is still arbitrary, still nine classes of odors have now been recognised. Their smelling quality can also be quantitatively expressed in terms of olfactory coefficients. Structure versus odors relationships have also been observed in many cases. The modern age seems to have gone much deeper in the knowledge of taste and smell attributes.

The color feeling is a light phenomena. Modern science agreed to seven rainbow colors in the past which excludes white and black colors. Now they have thought of basic colors and they are only three. Other colors are just various permutations and combinations of them. The scriptures seem to express the commonly experienced colors rather than basic colors. Now quite a good knowledge has been obtained about the experience of color and appreciation. The scriptural fact that colors have innumerable varieties is fully substantiated by current experiments as each color represents a specific frequency of light.

Jaina philosophy maintains that the above four qualities are always coexisting. If any one of them is clear, the others may also be there, sometimes in an indistinct form. This statement is a great progress over the Vaisesikas who have a deferring opinion about it. The Jaina view is substantiated by current experimental findings.

Scriptures classify shapes in many ways but the total types of shapes counted seem to be ten in number in various sources. Nowadays, about 232 types of shapes are agreed and each has an example<sup>18</sup>. This is dealt with in geometry and crystallography which has grown enormously. Conditions have been ascertained to obtain any specific type of shape or even a single crystal by experiment. The scriptural descriptions suggest that the shapes mentioned therein belong to natural substances. It is now also possible to change their natural shapes by various technics. Theoretical basis of shapes has also been prepared.

### **Modifications in Attributes**

All the specific attributes described above undergo modifications. These are called Paryayas. They are not coexistent like general attributes. For example, color will always be there in matter, but yellow or green color is changeable. Thus, attributes are said to be permanent while their modification are temporary. Thus the matter will always be associated with attributes and their modifications. These modifications are called consecutive properties. Grossness, fineness, binding and dividing capacity are found in material bodies while heat, cold, light, sound, shadow, darkness are caused by energies. The material modifications are described in literatures. The modifications of energy

have also been dealt with separately <sup>18,19</sup> All these modifications take place in two ways indistinctly and distinctly, Indistinct modifications are comparatively momentary while distinct modifications are clearly describable and somewhat more durable These are caused by self and by others The change of color, formation of molecules, formation of curd from milk and the like are all modifications due to non-self causes These are quite common even in our daily life In some cases, the cause of the change has also been mentioned in scriptures New age has not only identified the causes but it has utilised them in many more fields. It must be added that some of these modifications are chemical while others are physical only There are innumerable modifications in matter substantiable today.

### Conclusion

From the above description, it might be clear that philosophical contents of the Jainas stand in a high position where concepts and intellectual maturity is concerned We see this in the theory of obtaining knowledge and definition of matter which are very sound in contrast with current scientific views This is also the case with other concepts <sup>18</sup> But when one applies these concepts to study the material objects and their properties, one feels that the current knowledge about the differentiating attributes of matter has gone quite ahead of scriptural period But here the fortunate situation is that the addition of the knowledge has been supplementary rather than contradictory in most of the cases This reflects upon our scholar's keen and accurate observation and analytical capacity It can be confidently said that had there been instruments of today and a little less aversion of physical labor for experimentation, our seers would have stood the current times The above discussion also points out what was known in scriptural age and the level of our knowledge we have moved in the current age.

### References

- 1 Sukhlal Sanghavi, Pt , Tattwārthsūtra, 3rd ed , PVRI, Varanasi, 1976
- 2 Nathmal Tatia, Tulsī Pragyā, Dec, 78, Vishwabharatī Ladnun, 1978
- 3 Phulchand, Pt Tattwārthsutra, Varnī Granthmala, Varanasi, 1953
- 4 Mahendrakumar Nyayacharya, Jain Darshan, ibid, 1966
5. Pujoyapad Acharya, Sarvarthasiddhi, Bharatiya Gyanpith, Kashi, 1971
- 6 Dewardhi Kshamashraman, Bhagvatī Sutra, Shastrodhar Samiti, Rajkot, 1961
- 7 Akalanka Deva, Tattwarth Rajvartika Vol. 1, Bhartiya Gyanpith, Kashi, 1953
- 8 Devsen Acharya, Alap Paddhati, Shantivir Jain Samsthan, Mahavirji, 1970
- 9 Mallivadi Acharya, Nayachakra

- 10 Mohanlal Mehta, *Outlines of Jain Philosophy*, Jain Mission Society, 1954
- 11 Padmarajarya, YJ, *Jain Theories of Reality and knowledge*, Jain Sahitya Vikas Mandal, Bombay, 1963.
- 12 Muni Mahendrakumar 11, in SC Diwakar *Abhinandan Grantha*, Jabalpur, 1976
- 13 Jain, N L ibid,
- 14 Jain, N L , in *Jinavani*, July-Sept , 1973, Jaipur
- 15 Jain, GR , *Cosmology, Old and New*, Bharatiya Gyanpitha, Delhi, 1975.
- 16 Jain, SA , *Reality*, Vir Shasan Sangha, Calcutta, 1960
- 17 Charles H West and Norman B Taylor *Physiological Basis of Medical Practice*, Science Book Agency, Calcutta, 1967
- 18 Mee, AJ, *Physical Chemistry*, BLBS, London, 1964
- 19 Jain, N L *Physical contents in Jain Cannons*, Magadh University Seminar, 1975
- 20 Annambhatta, Tark Sangraha, Chhannulal Gyanchand, Banaras, 1934
- 21 Haribhadra Suri, *Saddaršana Samuccaya*, Bhartiya Gyanpith, Banaras, 1970

## लेखसार

## जैन आगमों में द्रव्य के गुण

एन० एल० जेन, गर्ल्स कालेज, रोवा, म० प्र०

प्रस्तुत लेख में जैनगमों में वर्णित भौतिक जगत के वर्णन से सबद्ध तीन प्रमुख विषयों—ज्ञान-प्राप्ति के उपाय, द्रव्य की परिभाषा और उसके गुण—पर इस आशा से चर्चा की गई है कि इससे अन्य विद्वानों को इस विषय में मनन और प्रकाशन के लिये प्रेरणा मिले।

**ज्ञान प्राप्ति के उपाय—**ज्ञान के सबध में जाणदि और पस्सदि शब्दों का प्रयोग आगमों में आया है। इसमें पस्सदि का सबध इन्द्रियों से है और जाणदि का मन से। यह स्पष्ट है कि मानसिक क्रिया के पूर्व ऐन्द्रिय ज्ञान अत्यंत आवश्यक है। इस इन्द्रियज्ञान की प्राप्ति प्रमाण और नय से होती है। 'सकलादेश प्रमाणाधीन, नयस्तु विकलादेशः।' इस ज्ञान को निर्देश, स्वामित्व, साधन, अधिकरण, स्थिति और वर्गीकरण के रूप में छह प्रकार से अथवा 'सत्सख्यादि' के रूप में आठ प्रकार से प्राप्त किया जाता है। यह ज्ञान ऐन्द्रियक (परोक्ष) भी हो सकता है और अनेन्द्रियक (प्रत्यक्ष) भी हो सकता है। अकलक के युग से लौकिक प्रत्यक्ष ज्ञान प्राप्त करने के चार चरण होते हैं—अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा। आज की भाषा

में इन चरणों को निरीक्षण, परीक्षण या विश्लेषण, वर्गीकरण एवं संप्रसारण कहा जा सकता है। इस प्रत्यक्ष प्राप्त ज्ञान को 'श्रुत' में निबद्ध किया जाता है। आज का 'श्रुत' प्राचीन विद्वानों के ज्ञान और अनुभव को निरूपित करता है। इनमें अनेक उत्तरवर्ती श्रुतों में अनेक प्रकरणों में भिन्न-भिन्न मत एवं नयी चीजें पाई जाती हैं। इस प्रकार श्रुत में पर्याप्त सशोषनीयता दृष्टिगोचर होती है। इनसे प्रकट होता है कि ज्ञान एक निरन्तर वर्धमान प्रवाह है।

वैज्ञानिक अध्ययन भी इन्द्रिय और मन के द्वारा उपरोक्त अनुरूपी चरणों में किया जाता है। इन्द्रिय ज्ञान के तो शास्त्रों में ३३६ भेद बताये हैं। अतः ज्ञानप्राप्ति की विधियों की समरूपता से शास्त्रीय विवरणों की आधुनिक विवरणों से तुलना पर्याप्त मनोरञ्जक विषय है। यहाँ यह उल्लेख भी आवश्यक है कि ज्ञान प्राप्ति के साधनों में नैयायिकादि दार्शनिकों ने जहाँ वस्तु, इन्द्रिय और प्रकाश आदि अनेक कारण माने हैं, वही जैनों ने इन्हें प्राथमिक (आत्मा) और द्वितीयक कारणों के रूप में वर्गीकृत कर अपनी गहन अन्तर्दृष्टि का परिचय दिया है।

**द्रव्य की परिभाषा सामान्य और विशेष गुण**—शास्त्रों में द्रव्य को अनेक नामों से निरूपित किया गया है। छह द्रव्यों में यहाँ अजीब-पुद्गल की चर्चा ही मुख्यतः की गई है क्योंकि वह दृश्य होता है और उसका अध्ययन इन्द्रियो एवं यत्रो से सम्भव है। इसमें मुख्यतः दो प्रकार के गुण पाये जाते हैं—सामान्य और विशेष। सामान्य गुणों की संख्या आठ या ग्यारह बताई गई है। ये सभी मूर्त-अमूर्त द्रव्यों में पाये जाते हैं। विशेष गुणों की संख्या सोलह बताई गई है। इनमें से अजीब में स्पर्श, रस, रूप, गन्ध, सस्थान और अचेतना—छह विशेष गुण पाये जाते हैं। प्रस्तुत निबन्ध में अनेक सन्दर्भों के आधार पर उपरोक्त सामान्य और विशेष गुणों का तुलनात्मक समीक्षण और परीक्षण प्रस्तुत किया गया है।

## पुद्गल षट्त्रिंशिका : एक अध्ययन

प्रेमलाल शर्मा और शक्तिधर शर्मा, पंजाबी विश्वविद्यालय, पटियाला (पं०)

भौतिक जगत्के सूक्ष्म तत्वोंको खोजनेमें जैन दार्शनिकोंने पर्याप्त प्रयत्न किये हैं। उनके अनुसार विश्व छह द्रव्यो—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल—से बना है। इनमें पाँच अस्तिकाय हैं, बहुप्रदेशी हैं। कालद्रव्य इनसे भिन्न है। इन छह द्रव्योंमें पुद्गलके विषयमें रत्नसिंह सूरिने छत्तीस गाय्यों लिखी थी जिसे 'पुद्गल षट्त्रिंशिका'के रूपमें जाना जाता है। पुद्गल कोशादिमें इस विषयमें विवरण दिया गया है, पर वह अनुवाद मात्र ही रह गया है। उन्हें समझानेके लिये जितना प्रयत्न चाहिये था, उतना नहीं किया गया। फलतः यहाँ उसे यथाशक्ति निरूपित करनेका प्रयास किया गया है।

द्रव्य, क्षेत्र, काल और भावके सापेक्ष पुद्गल सप्रदेशी तथा अप्रदेशी होते हैं। जो पुद्गल परमाणु परस्पर असंयुक्त होते हैं, वे अप्रदेशी होते हैं। एक आकाश प्रदेशमें व्याप्त होने वाले पुद्गल क्षेत्र सापेक्ष अप्रदेशी कहलाते हैं। एक समयमें स्थिति वाले पुद्गल या पुद्गल स्कन्ध काल-सापेक्ष अप्रदेशी होते हैं। एक ही रक्तपीतादि परिणामको धारण करनेवाले पुद्गल भावसापेक्ष अप्रदेशी होते हैं। (२, ३)

**भावसापेक्ष अप्रदेशी पुद्गलोसे कालसापेक्ष अप्रदेशी पुद्गलोका असंख्यातगुणत्व**

भाव सापेक्ष अप्रदेशी पुद्गलो से कालसापेक्ष अप्रदेशी पुद्गल असंख्यगुण होते हैं क्योंकि वर्ण, गंध, रस, स्पर्श और मूक्ष्म बादरादि परिणामोंमें परिणत प्रत्येक परिणाममें काल-प्रदेशत्व पाया जाता है।

भावसापेक्ष अप्रदेशी पुद्गल कालसापेक्ष अप्रदेशी तथा सप्रदेशी हो सकते हैं। इसी प्रकार भावसापेक्ष सप्रदेशी पुद्गल कालसापेक्ष अप्रदेशी भी हो सकते हैं। यह सब एक समयमें स्थिति तथा दो-तीन आदि समयोंमें स्थितिके विचारसे होता है।

**काल-सापेक्ष अप्रदेशी पुद्गलोकी अनन्त राशियाँ**

एक गुण कृष्णादि पुद्गलसे लेकर अनन्तगुण कृष्णादि पुद्गलोके मध्य एक-एक गुणस्थानक बनते जाते हैं। इन गुणस्थानको में कालसापेक्ष अप्रदेशी पुद्गलोकी एक-एक राशि होती है। अतः गुणस्थानको के अनन्त होनेसे काल-अप्रदेशियों की राशि भी अनन्त ही होती है। (५-७)

**गुणस्थानकोके अनन्त होनेपर भी काल-अप्रदेशियोंका असंख्य गुणत्व ही होता है**

यद्यपि गुणस्थानकोके समान काल-अप्रदेशियोंकी राशि भी अनन्त ही होगी, तथापि इनका गुणत्व असंख्यात ही होगा क्योंकि एक गुण कृष्णादियोंके सापेक्ष जो अनन्तगुणित कृष्णादियोंकी राशि है, वह भी 'अनन्त राशि' के अनन्ततम भागमें ही विद्यमान रहती है। अतः भावसापेक्ष अप्रदेशी पुद्गलोसे काल-सापेक्ष अप्रदेशी पुद्गल असंख्यातगुण ही सिद्ध होते हैं। (८)

**अवगाहनाके विचारसे काल-अप्रदेशत्व**

स्तोक (अल्प) नभ प्रदेशोंमें अवगाहना करने वाले जो पुद्गल स्कन्ध 'एक समय'में अवस्थिति करके फिर अनेकों नभ प्रदेशोंमें व्याप्त होते हैं और एक समयकी ही स्थितिवाले होते हैं, तथा जो पुद्गल अनेक नभ प्रदेशोंमें व्याप्त होकर एक समयमें स्थिति करते हैं और पुनः स्तोक नभ प्रदेशोंमें व्याप्त होते हुए

एक समयकी स्थितिवाले होते हैं, वे पुद्गल स्कन्ध सकोच और विकोच रूप अवगाहनाके विचारसे काल-सापेक्ष अप्रदेशी होते हैं । (११)

जितने भी परिणाम होते हैं, उन सभीमें परिणत 'एक समय'में स्थितिवाले पुद्गल स्कन्ध या पुद्गल काल-सापेक्ष अप्रदेशी होते हैं । अतः भावसापेक्ष अप्रदेशी पुद्गलोसे कालसापेक्ष अप्रदेशी पुद्गल असंख्य गुण सिद्ध होते हैं । (१२, १३)

**काल-अप्रदेशी पुद्गलोसे द्रव्य-अप्रदेशी पुद्गल असंख्य गुण होते हैं**

काल-सापेक्ष अप्रदेशी पुद्गलो या पुद्गल-स्कन्धोसे द्रव्य-सापेक्ष अप्रदेशी पुद्गल (परमाणु) असंख्य गुण होते हैं । इन पुद्गलोकी चार राशियाँ मानी गई हैं

१ अणुओकी राशि, २ सख्यात-अणु-स्कन्धोकी राशि, ३ असख्यात-अणु-स्कन्धोकी राशि, ४ अनताणुस्कन्धोकी राशि ।

अनन्त अणु-स्कन्धोकी ये चार राशियाँ हैं । जिन जिन सख्यात-अणु-स्कन्धोमें प्रदेशरूप परमाणु हैं, वे उन सख्यात-अणुस्कन्धोके सख्येयतम भागमें विद्यमान रहते हैं । इसी प्रकार, जिन स्कन्धोमें असंख्येय अणु विद्यमान रहते हैं, वे उन असंख्येयानुस्कन्धोके असंख्येयतम भागमें विद्यमान रहते हैं । कल्पना कीजिये कि परमाणुओकी राशि एक-सी है । उसका सख्येयतम भाग बीस, असंख्येयतम भाग दस तथा अनन्ततम भाग पाँच है । इस प्रक्रियासे द्व्यणुक स्कन्धसे लेकर सख्याताणुस्कन्ध पर्यन्त उस स्कन्धके सापेक्ष सख्येयतम भागमें अणु विद्यमान रहता है । इसी प्रकार असंख्येयतमाणु-स्कन्धके विषयमें जानना चाहिये । वस्तुतः परमाणु अनन्त है । सख्याताणुस्कन्धमें असख्यात या अनन्त अणुस्कन्धोको उत्पत्ति परिकल्पित की जाती है । अन्यथा सख्याताणुस्कन्धके सापेक्ष असंख्येय भाग या अनन्त भागमें अणु नहीं होंगे । अतः काल सापेक्ष अप्रदेशी पुद्गलोमें द्रव्य सापेक्ष अप्रदेशी पुद्गल अनन्त होते हैं । (१७-१९)

**द्रव्य-अप्रदेशी पुद्गलोसे क्षेत्र-अप्रदेशी पुद्गल असंख्यगुण होते हैं**

द्रव्यसापेक्ष अप्रदेशी पुद्गलोसे क्षेत्रसापेक्ष अप्रदेशी पुद्गल असंख्यगुण होते हैं क्योंकि सभी पुद्गल "एक-एक आकाश प्रदेश"में व्याप्त होनेकी स्थितिमें क्षेत्रसापेक्ष अप्रदेशी हो जाते हैं । इनसे क्षेत्रसापेक्ष सप्रदेशी पुद्गल असंख्यगुण होते हैं क्योंकि सप्रदेशियोंके अवगाहनास्थान अधिक होते हैं । इनके अधिक होनेसे इनमें उतने ही अधिक परमाणु या पुद्गल स्कन्ध समा सकते हैं । अतः वे क्षेत्र-अप्रदेशियोंसे असंख्यगुण हैं । (२०-२२) ।

**वैपरीत्यसे सप्रदेशी पुद्गलोका विशेषाधिकत्व**

अभी अप्रदेशी पुद्गल विवेचनमें 'भाव' को आदिमें रखा गया था । परन्तु सप्रदेशी पुद्गल विवेचनमें क्षेत्रको आगे रखा जाता है । अतः क्षेत्रसापेक्ष सप्रदेशी पुद्गलोसे द्रव्यसापेक्ष सप्रदेशी पुद्गल विशेषाधिक होते हैं । द्रव्यसापेक्ष सप्रदेशियोंसे कालसापेक्ष विशेषाधिक होते हैं । कालसापेक्ष सप्रदेशियोंमें भाव-सापेक्ष सप्रदेशी विशेषाधिक होते हैं । इसका कारण यह है कि भाव, काल, द्रव्य और क्षेत्र सापेक्ष अप्रदेशित्वमें क्रमशः जितनी सख्या बढ़ती है, उतनी ही सख्या सप्रदेशित्व अवस्थामें घट जाया करती है । कल्पना कीजिये—एक लाख पुद्गल है । उनमें भाव, काल, द्रव्य और क्षेत्र सापेक्ष अप्रदेशी पुद्गलोकी सख्या क्रमशः एक, दो, पाँच और दस हजार है । परन्तु सप्रदेशित्व अवस्थामें उतनी ही सख्याके घट जानेसे भाव, काल, द्रव्य और क्षेत्रसापेक्ष सप्रदेशी पुद्गलोकी सख्या क्रमशः ९९, ९८, ९५ और ९० हजार हो जायगी । इस दृष्टिसे जैसे भी सम्भव हो, सप्रदेशी-अप्रदेशी पुद्गलोका अर्थोपन्यास करना चाहिये । यहाँ केवल कल्पनाके रूप ही पुद्गलो की सख्या एक लाख मानी गई है । वस्तुतः वह तो अनन्त ही है । (२४-३६) ब्रैकेटमें दी हुई सख्याएँ गायत्राक्रमाकके निर्देश हैं ।



## जैन साहित्यमें संख्या तथा संकलनादिसूचक संकेत

डॉ० मुकुटबिहारी लाल अग्रवाल, आगरा, (उ० प्र०)

आज विज्ञानका युग है। आजका जिज्ञासु प्रतिपल नवीन खोज एवं उपलब्धियोंको ज्ञात करनेमें विकल है। यदि मानव एक अनन्त आकाशकी नीलिमा, नक्षत्र तथा चन्द्रलोकका सम्यक् ज्ञान प्राप्त करनेमें व्यस्त है, तो दूसरी ओर वह प्राचीन साहित्य तथा भूगर्भमें छिपे हुए अनन्त रहस्योंको जाननेमें भी सलग्न है।

जैन साहित्य ज्ञानराशिका विपुल भण्डार है। यह विशाल साहित्य यत्र तत्र विखरा हुआ है। इस साहित्यमें प्रत्येक विषयपर असीम ज्ञानराशि उपलब्ध है। गणितमें भी जैन विद्वान किसीसे पीछे नहीं रहे। उन्होंने इस क्षेत्रमें भी आगे बढ़कर अपनी सूक्ष्म-बुद्धि तथा क्षमताका परिचय दिया है। उनके इस क्षेत्रमें सराहनीय कार्यका अबलोकन करके जहाँ एक ओर उनकी अलौकिक प्रतिभा, ज्ञान तथा बुद्धिमत्ताका परिचय मिलता है, वहीं दूसरी ओर आजके गणितके क्षेत्रसे कुछ अलग-थलग तथा आश्चर्यमें डालनेवाली बातें भी मिलती हैं। लेकिन ये बातें भी ठोस ज्ञान, तर्क तथा बुद्धिमत्ताके धरातल पर आधारित हैं।

प्रस्तुत निबन्ध जैन साहित्यमें संख्या तथा संकलनादिसूचक संकेतमें इस बातकी जानकारी देनेका प्रयत्न किया गया है कि जैन साहित्यमें संख्या एवं उसके सूचक संकेतोंका क्या रूप था। जैन साहित्य में इस बातका अध्ययन करनेके साथ ही विषयकी गरिमाको बढ़ानेके लिए तथा जिज्ञासु पाठकोंको नवीन विशाके बोध हेतु जैन साहित्यके साथ तुलनात्मक अध्ययन भी प्रस्तुत किया गया है। आज एकको संख्या में सम्मिलित किया जाता है, परन्तु जैन साहित्यके अध्ययनके पश्चात् यह तथ्य दृष्टिमें आता है कि जैन मनीषियोंने एकको संख्याकी कोटिमें नहीं रक्खा है। आज हम देखते हैं कि जहाँ बड़ी-से-बड़ी संख्या केवल अठारह-उन्नीस अंकोंकी होती है, वहीं जैन साहित्यमें दो सौ पचास अंकों तककी संख्या उपलब्ध है जो जैन विद्वानोंकी प्रतिभा तथा अनन्त ज्ञानकी द्योतक है। निबन्धमें इस तथ्यको भी व्यक्त करनेका प्रयास किया गया है कि जैन साहित्यमें संख्या एवं अंकोंकी बनावट किस प्रकार थी जिससे आजका विज्ञ पाठक उस रूपका अध्ययन करनेके पश्चात् इस बातसे परिचित हो सके कि उस समय भी जैन विद्वान गणितके क्षेत्रमें कितने आगे पग बढ़ाकर विश्वको ज्ञानका आलोक विकीर्ण कर रहे थे। गणित संकेतोंका आज बड़ा महत्त्व है क्योंकि इनके ही माध्यमसे गणितके क्षेत्रमें आगे पग बढ़ाया जाता है।

### संख्याकी परिभाषा

व्याकरणशास्त्रके अनुसार संख्या शब्द स + ख्या + अङ् + टाप्से बना है। व्युत्पत्तिके अनुसार संख्यातेज्जया इति संख्या अर्थात् जिसके द्वारा गणना की जाती है वह संख्या है। शब्दकल्पद्रुमके अनुसार गणनाके व्यवहारमें जो हेतु है, उसे संख्या कहते हैं। न्यायकोशमें भी इसी प्रकारका कथन है। उसमें लिखा है कि शब्दशास्त्री नियत विषयके परिच्छेदके हेतुको संख्या कहते हैं। कोशकारोंके अतिरिक्त कुछ

गणितज्ञोंने भी सख्याकी परिभाषा की है। लीलावतीके लेखक सुप्रसिद्ध भास्कराचार्यने सख्याको गणनाका आधार कहा है। न्यायशास्त्रियोंने भी सख्याको एक गुण विशेषके रूपमें लिखा है तथा उसकी गणना चौबीस गुणोंके अन्तर्गत की है। प्रशस्तपादभाष्यके अनुसार सख्या एकत्व आदि व्यवहारका कारण स्वरूप एक विशिष्ट गुण है। तर्कसंग्रहकारने भी व्यक्त किया है।

जैनाचार्योंने भी सख्याकी परिभाषा की है। उनके मतानुसार सख्या वही है जिसके द्वारा वस्तुओंके परिमाणका ज्ञान हो। अभिधानराजेन्द्रमें सख्याकी परिभाषा इस प्रकार है जिसके द्वारा जीवादि पदार्थों का सख्यात्मक ज्ञान होता है, वह सख्या है।<sup>१</sup> आचार्य अकलंकदेवने भी इसी प्रकार लिखा है—जिसका सद्भाव प्रसिद्ध है, उमी पदार्थकी गणना सख्यात, असख्यात तथा अनन्तके रूपसे की जाती है। अतः सत्के बाद परिमाण निश्चित करनेवाली सख्याको ग्रहण किया गया है।<sup>२</sup>

एककी गिनती संख्या नहीं है

जैन साहित्यमें एककी गिनतीको सख्या नहीं मानते। इस विषयमें अनुयोगद्वारसूत्रके १४६वें सूत्रमें निम्न कथनोपकथन दृष्टिगोचर होता है

प्रश्न—गणना सख्या क्या है ?

उत्तर—एक गणना सख्या नहीं है। गणना सख्या दोसे प्रारम्भ होती है।<sup>३</sup> ऐसा क्यों है, इसका उत्तर अभिधानराजेन्द्रमें इस प्रकार दिया गया है एककी गिनती सख्या नहीं है क्योंकि एक घटको देखकर यहा घट है, इसकी प्रतीति होती है। उसकी मख्याका ज्ञान नहीं होता। अथवा दानममर्पणादि व्यवहार कालमें लोग एक चीजकी गिनती नहीं करते। कारण चाहे सम्यक् व्यवहारका प्रभाव हो अथवा इस प्रकार गिननेसे अल्पत्वका बोध हो, पर एकको सख्या नहीं मानते। अतएव सख्याका आरम्भ दोसे होता है।<sup>४</sup>

ध्वलाकार वीरसेन एवं आचार्य नेमिचन्द्र चक्रवर्तिके निम्न वचन हैं

गणना अर्थात् गिनती एकसे प्रारम्भ होती है पर सख्याका आरम्भ दोसे होता है। तीन और उससे बड़ी सख्याको कृति कहा गया है। त्रिलोकसारके टीकाकार माणवचन्द्र त्रैविद्यका भी यही मत है। इनका कथन है कि जिस सख्याके वर्गमेंसे मूल घटाकर शेषको वर्ग करनेपर यदि पहले वर्गसे बड़ी सख्या प्राप्त हो, उसे कृति कहते हैं। एक और दोमें कृतिका यह लक्षण घटित न होनेसे एक और दो कृति नहीं है। तीन आदि सख्याओंमें उक्त लक्षण घटित हानेके कारणसे सख्यायें कृति कहलाती हैं। कृतिकी उपरोक्त परिभाषा जैनगणितकी विशेषता है। यह जैनेतर ग्रन्थोंमें नहीं मिलती।

जैन साहित्यमें विशाल सख्याएँ

स्थानागसूत्र, जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति, अनुयोगद्वारसूत्र, जीवसमास आदिमें कालमानके सन्दर्भमें निम्नलिखित इकाइयोंका कथन किया गया है।

पूर्वाग, पूर्व, त्रुटिताग, त्रुटित, उपट्टाग, अट्ट, अवयाग, अवब, हूहकाग, हूहक, उत्पलाग, उत्पल, पद्याग, पद्य, नलिनाग, नलिन, अक्षिनिपुराग, अक्षिनिपुर, अयुताग, अयुत, नयुताग, नयुत, प्रयुताग, प्रयुत, चूलिकाग, चूलिका, शीषप्रहेलिकाग और शीषप्रहेलिका।

१ राजेन्द्रअभिधान, भाग १, पृ० ६३।

२ सत्त्वार्थवार्तिक, सम्पादक प्रो० महेन्द्रकुमार जैन, भारतीय ज्ञानपीठ, काशी १९५३-१-८, ३।

३ “से किं गणनासखा ? एक्को गणण न उवेह, दुप्पमिह सख्या” अनुयोगद्वारसूत्र, सूत्र १४६।

४ राजेन्द्रअभिधान, भाग ७, पृ० ६७।

एक पूर्वांगका मान ८४ लाख वर्ष है तथा अन्य इकाई अपने पूर्ववालीसे ८४ लाख गुनी बड़ी है। सबसे बड़ी इकाई शीर्ष प्रहेलिका है जिसका मान (८४०००००) २८ वर्ष है। यह ध्यान देने योग्य है कि (८४०००००) २८ को विस्तार करने पर १९४ अंकी सख्या प्राप्त होती है।

ज्योतिषकरण्डकमे भी ऐसी एक सूची मिलती है परन्तु वह उपर्युक्त सूचीसे भिन्न है। यह सूची निम्न प्रकार है।<sup>१</sup>

पूर्व, लताग, लता, महालताग, महालता, नलिनाग, नलिन, महानलिनाग, महानलिन, पद्याग, पद्य, महापद्याग, महापद्य, कमलाग, कमल, महाकमलाग, महाकमल, कुदुमाग, कुदुम, महाकुदुमाग, महाकुमुद, त्रुटिताग, त्रुटित, महात्रुटिताग, महात्रुटित, अददाग, अद्, महाददाग, महादद, हृद्वाग, हृद्, महाहृद्वाग, महाहृद्, शीर्षप्रहेलिकाग और शीर्षप्रहेलिका। इसमें भी प्रत्येक इकाई अपनी पिछली इकाईसे ८४००००० गुनी बड़ी है। यहाँ पर शीर्षप्रहेलिका मान (८४०००००) ३६ वर्ष है। इसका विस्तार करने पर २५० अंकी सख्या प्राप्त होती है।

अंकोकी लिखावट—इसमें चौथी शताब्दी पूर्व और पहलेके जैन आगमोमें अठारह लिपियोंकी सूची दी हुई है<sup>२</sup>। इन लिपियोंमें अकलिपि और गणितलिपि भी सम्मिलित हैं। डा० विभूतिभरण दत्तका विचार है कि ये लिपियाँ इस बातकी सूचना देती हैं कि विभिन्न कार्योंके लिये अंकोकी लिखावट विभिन्न प्रकारकी होती थी। उनका विचार है कि अकलिपि स्तभोपर खुदाईमें तथा गणितलिपि गणितीय क्रियाओंमें प्रयोगकी जाती थी।

पं० हीराचन्द्र गौरीशंकर ओझाने लिखा है कि जैन हस्तलिपियोंमें ब्राह्मीके अंकोका प्रयोग हुआ है।

### जैन हस्तलिपियों में ब्राह्मी के अंक

### जैन अंको के अक्षिप्रकार

१	११
२	८
३	२
४	क की कु
५	ग र ह
६	ख पु
७	च ग ग
८	झ ट
९	उ उ
१०	ई ल
२०	छ द स

३०	त ल
४०	प र प्र
५०	८ ८
६०	ध पु
७०	प्र र
८०	८ ८
९०	८ ८
१००	ख उ
२००	प्र र
३००	छ ग
४००	झ

१	१
२	३
३	३
४	९
५	१
६	८
७	१
८	८
९	८
०	०

१ ज्योतिषकरण्डक, (६४-७१)।

२ समवायागसूत्र (लगभग ३०० ई० पू०), सूत्र १८, श्यामाचार्य द्वारा रचित, प्रज्ञापनासूत्र, सूत्र १८, आवश्यकनिर्युक्ति, मलमाधारिन हेमचन्द्रकी विशेषावश्यकभाष्यकी टीका (४६४)।

इस सम्बन्धमें उन्होंने वामभागमें प्रदर्शित मारणी भी दी है। इन्होंने जैन अंकोंके आदिम आकारोंकी भी सूची दी है जो दक्षिण भागमें प्रदर्शित की गई हैं। विभिन्न हस्तलिखित जैन ग्रन्थोंके आधार पर कापडियाने एक विस्तृत तालिका सकलित की है। इससे भी जैन साहित्यमें प्रचलित अंकोंकी बनावटके सम्बन्धमें विशेष ज्ञान प्राप्त होता है। इन हस्तलिखित ग्रन्थोंकी सूची निम्न है

१ निशीथसूत्र, विशेषचूर्ण्यादि (११९४)	१२ बृहत्कल्पसूत्रचूर्ण
२ विशेषावश्यकभाष्यवृत्ति (शिष्यहिता)	१३ उत्तराध्ययनसूत्र (१३४२)
३ पन्यवस्तुक	१४ उत्तराध्ययन सूत्रवृत्ति
४ विशेषावश्यकभाष्यवृत्ति	१५ चैत्यवन्दनसूत्रवृत्ति (ललितविस्तर)
५ बृहत्कल्पसूत्रचूर्ण	१६ ललितविस्तरपञ्जिका
६ ऋषिदिन्ताचरित्र	१७ मलयगिरीय शब्दानुशासन
७ निशीथसूत्र (विशेषचूर्ण्यादि (१२९४)	१८ सप्ततिका
८ पिण्डविशुद्धि	१९ व्यवहारसूत्रभाष्यटीका
९ उत्तराध्ययनसूत्र	२० व्यवहारसूत्रादि
१० बृहत्कल्पसूत्र	२१ आचारागसूत्रचूर्ण
११ बृहत्कल्पसूत्रलघुभाष्य	२२ कपसूत्रादि।

### सकलनादि सूचक संकेत

गणितके आधुनिक चिह्न धन (+) तथा ऋण (-) सबसे पहले १४८९ में मुद्रित हुए थे। गुणन (X) और भाग (-) के चिह्न क्रमशः १६३१ और १६५९ में प्रकाशित हुये थे। समता (=) का चिह्न राबर्ट रिकार्टने मन् १५५७ में प्रचलित किया था।

१८६० के लगभग बोहीमियाके एक नगरमें जॉन विड्मैन नामक एक गणितज्ञ हुआ ह। सबसे पहले उसीने मुद्रित पुस्तकमें + और - चिह्नोंका प्रयोग किया है। अपनी पुस्तकमें इसने इन चिह्नोंको जोड़ने और घटानेके अर्थमें प्रयोग नहीं किया था। वह तो ये चिह्न व्यापारिक बण्डलोपर यह दिखानेके लिये डाला करता था कि अमुक बण्डल किसी निश्चित मात्रामें अधिक है या कम।

प्राचीन भारतीय ग्रन्थोंका अवलोकन करनेसे ज्ञात होता है कि भारतवर्षमें भी सकलन आदि परिकर्मोंको सूचित करनेके लिये संकेतोंका प्रयोग किया जाता था। ये संकेत या तो प्रतीकात्मक हैं या चिह्नात्मक। भारतीय ग्रन्थोंमें प्रयुक्त संकेतोंके विषयमें यहाँ संक्षेपण किया जा रहा है।

### जोड़नेके लिये संकेत

वक्षाली हस्तलिपि २१ में जोड़नेके लिये 'युत' का प्रथम अक्षर 'यु' मिलता है। यह अक्षर 'यु' जोड़ी जानेवाली सख्याके अन्तमें लिखा जाता था। यथा जब ४ और ९ जोड़ने होते थे, तब उसे इसप्रकार लिखा जाता था

४	९
१	१ यु

भारतीय प्राचीन ग्रन्थोंमें पूर्णार्क लिखनेकी यह पद्धति थी कि अंकके नीचे १ लिख दिया जाता था किन्तु दोनोंके बीचमें भाग रेखा नहीं लगाई जाती थी।

जैनग्रन्थ तिलोयपण्णत्तिमें भी शुरूसे आखीर तक जोड़ने के लिये 'छण' शब्द लिखा है क्योंकि प्राचीन साहित्यमें घनके लिये 'घण' शब्द प्रयोग होता था। इसके विपर्यासमें, प० टोडरमलने अर्थसदृष्टि नामक ग्रन्थमें जोड़नेके लिये ( - ) चिह्नका प्रयोग किया है, यथा  $\log_2 \log_2 (अ) + १$  के लिये इस ग्रन्थमें इसप्रकार लिखा है

१ -

ब<sub>२</sub>

जोड़नेके लिये, विशेषकर भिन्नोके प्रयोगमें तिलोयपण्णत्ति और अर्थसदृष्टिमें खड़ी लकीरका प्रयोग मिलता है, यथा

$$१। \frac{१}{२} \text{ का आशय } १ + \frac{१}{२} \text{ से है।}$$

घटानेके लिये सकेत

वक्षाली हस्तलिपिके देखनेसे पता चलता है कि उसमें घटानेके लिये + चिह्नका प्रयोग किया जाता था। यह + चिह्न उस अंकके बाद लगाया जाता था जिसे घटाना होता था। यथा, २० में ३ घटानेके लिये इसप्रकार लिखा जाता था

$$\begin{array}{cc} २० & ३ + \\ | & | \end{array}$$

कुछ जैन ग्रन्थोंमें भी घटानेके उपरोक्त सकेतका प्रयोग मिला है परन्तु यह + चिह्न घटायी जाने वाली सख्याके ऊपर लिखा जाता था। आचार्य वीरसेनने धवलामे इसप्रकारके सकेतका प्रयोग किया है<sup>१</sup>। तिलोयपण्णत्ति और त्रिलोकसार और अर्थसदृष्टिमें घटानेके लिये  $\neg$  चिह्न भी मिलता है। जैसे २०० मेंसे २ घटानेके लिये इसप्रकार लिखते हैं

$$\begin{array}{c} २० \\ २०० \end{array}$$

त्रिलोकसार और अर्थसदृष्टिमें घटानेके लिये ० का सकेत भी मिलता है। यथा, यदि २०० मेंसे ३ घटाने हो, तो इसप्रकार लिखते थे

$$\begin{array}{c} २०० \\ ० \\ ३ \end{array}$$

टोडरमलने घटानेके लिये U और  $\supset$  सकेतोंका प्रयोग भी अर्थसदृष्टिमें किया है। यथा, यदि एक लाखमेंसे ५ घटाना हो, तो इसप्रकार लिखते थे

$$\begin{array}{cc} लU५ & \text{तथा} & ल\supset \\ & & ५ \end{array}$$

गुणाके लिये सकेत

गुणाके लिये वक्षाली हस्तलिपिमें 'गु' सकेतका प्रयोग मिलता है। यह सकेत 'गु' शब्द गुणा अथवा 'गुणित' का प्रथम अक्षर है। यथा

१ तिलोयपण्णत्ति, भाग २, पृ० ७७१ तथा अर्थसदृष्टि, पृ० ११।

२ धवला, पुस्तक १०, १९५४, पृ० १५१।



भिन्न है। यथा, ८१९४ मे ६४ का भाग दे, तो १२८ बार भाग जावेगा और २ शेषर हेंगे अर्थात्  $१२८\frac{२}{६४}$  को इस ग्रन्थमे इस प्रकार लिखा है<sup>१</sup>

१२८ । २

६४

## शून्यका प्रयोग

० का प्रयोग आदि सख्याके रूपमे प्रारम्भ नहीं हुआ, अपितु रिक्त स्थानकी पूर्ति हेतु प्रतीकके रूपमे हुआ था। आधुनिक सकेत लिपिकमें जहाँ ० लिखा जाता है, वहाँ पर प्राचीनकालमे ० सकेत न लिख कर उस स्थानको रिक्त छोड़ दिया जाता था। यथा ४६ का अर्थ होता है छियालिस और ४ ६ का अर्थ होता था चार सौछह। यदि दोनो अकोके मध्य जितना स्थान छोड़ना चाहिये, उसमे यदि कम छोड़ा जाता था, तो पाठकगण भ्रममे पड़ जाते थे लेखकका आशय ४६ से है अथवा ४०६ से। इस भ्रमके निवारणार्थ इस सख्याको ४ ६ न लिखकर ४ ६ के रूपमे अंकित किया जाने लगा। धीरे-धीरे इस प्रणाली का आधुनिक रूप ४०६ हो गया।

इस प्रकारके प्रयोगका उल्लेख प्राचीन जन ग्रन्थो एवं मन्दिरों आदिमें भी लिखा मिलता है। उदाहरणार्थ आगराके होगी मण्डीमे गोपीनाथ जी के मन्दिरमे एक जैन प्रतिमा है जिसका निर्माण काल स० १५० ई० है परन्तु इस प्रतिमा पर इसका निर्माण काल १५०९ न लिखकर १५ ९ लिखा है।

## वर्गके लिए चिह्न

किसी सख्याके वर्गके लिए 'व' चिह्न मिलता है परन्तु यह चिह्न 'व' उस सख्याके नादमे लिखा जाता है जिसका वर्ग करना होता है। यथा—'ज जु' 'अ' एक सख्या है जिसका अर्थ जनन्ययुक्त अनन्त है। यदि इसका वर्ग करेंगे, तो इस प्रकार लिखेंगे<sup>२</sup>

ज जु अ व

यह सकेत 'व' वर्ग शब्दका प्रथम अक्षर है। इसी प्रकार वनका सकेत 'व' और चतुर्थ घातके लिए 'व-व' (वर्ग वर्ग), पाँचवी घातके लिये व - घ - घा' (वर्ग - घन घात), छठवी घातके लिये ध - व (घनवर्ग), सातवी घातके लिये व - व - घ - घा (वर्ग - वर्ग घन घात) और इसी तरह आगेके लिये भी सकेत दिये हुये हैं।

## वर्गित सर्वर्गितके लिये चिह्न

वर्गित सर्वर्गित शब्दका तात्पर्य किसी सख्याका उसी सख्याके तुल्य घात करनेसे है। जैसे न का वर्गित सम्बर्गित न हुआ जैनग्रन्थोमे इसके लिये विशेष चिह्न प्रयोग किया गया है। किसी सख्याको प्रथम बार वर्गित सम्बर्गित करनेके लिये न<sup>१</sup> लिखा जाता है जिसका आशय न<sup>१</sup> से है। द्वितीय वर्गित सम्बर्गितके लिये न<sup>२</sup> लिखा जाता है। इसका आशय नको वर्गित सम्बर्गित करके प्राप्त राशिको पुन वर्गित-सम्बर्गित करना है अर्थात् (न<sup>१</sup>)<sup>२</sup> है। इस क्रियाको पुन एक बार करनेसे नका तृतीय वर्गित-सम्बर्गित

१ वही, परि०, ६।

२ अर्थसदृष्टि, पृ० ५६।

प्राप्त होता है। इसको संकेत न] के द्वारा प्रदर्शित करते हैं। दो के तृतीय वर्णित सम्बन्धितको ध्वलामे इस प्रकार लिखा है।<sup>१</sup>

$$२/३ = (२५६)२५६$$

वर्गमूलके लिये चिह्न

तिलोयपण्णत्ति और अर्थसंदृष्टि आदिमे वर्गमूलके लिये 'मू०' का प्रयोग किया गया है। तिलोयपण्णत्ति के निम्नलिखित अवतरणमे 'मू०' संकेत वर्गमूलके लिये दृष्टिगोचर होता है<sup>२</sup>

$$\begin{array}{r} = ५८६४ \text{ रिण रा} = \\ ४१५१६५६१ \quad ४१६५५३६ \quad \left| \begin{array}{c} - २ \text{ मू०} \\ \hline ११३ \text{ मू०} \end{array} \right| = ४१६५५३६ \quad \left| \begin{array}{c} \\ \hline ५ \end{array} \right| \end{array}$$

प० टोडरमलकी 'अर्थसंदृष्टि'मे के मू० प्रथम वर्गमूल और के मू० वर्गमूलके वर्गमूलके लिये प्रयोग किया गया है।<sup>३</sup>

संकेत 'मू०'का मूल अर्थात् वर्गमूलका प्रथम अक्षर है। इस चिह्नको उस सख्याके अन्तमे लिखा जाता था, जिसका वर्गमूल निकालना होता था। 'वक्षाली हस्तलिपिमे 'मू०'का प्रयोग मिलता है जो निम्न उदाहरणसे स्पष्ट है

$$\begin{array}{|c|c|c|} \hline ११ \text{ मू०} & ५ \text{ मू०} & ४ \\ \hline १ & १ & १ \\ \hline \end{array}$$

इसका आशय  $\sqrt{११ + ५} = ४$  है।

इसी प्रकार,

$$\begin{array}{|c|c|c|} \hline ११ + ७ & \text{मू० } २ & \\ \hline १ & १ & १ \\ \hline \end{array}$$

का आशय  $\sqrt{११ - ७} = २$  है।

भास्कराचार्य द्वितीय (११५० ई०)ने अपने बीजगणितमें वर्गमूलके लिये 'क' अक्षरका प्रयोग किया है। यह संकेत 'क' शब्द करणीका प्रथम अक्षर है। इस संकेत 'क' को उस सख्याके पहले लिखा जाता था जिसका वर्गमूल निकालना होता था। निम्न उदाहरणसे इसका आशय पूर्णत स्पष्ट है<sup>४</sup>।

$$\text{क } ९ \text{ क } ४२० \text{ क } ७५ \text{ क } ५४$$

का आशय  $\sqrt{९} + \sqrt{४५०} + \sqrt{७५} + \sqrt{५४}$  है।

१ ध्वला, पुस्तक ३ अमरावती, १९४१, परिशिष्ट, पृ० ३५।

२ तिलोयपण्णत्ति भाग २, पंचम अधिकार, पृ० ६०१।

३ प० टोडरमलकी अर्थसंदृष्टि, पृ० ५।

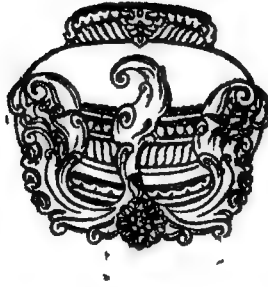
४. भास्कर द्वितीयका बीजगणित, पृ० १५।



## विशेष संख्याके लिये चिह्न

त्रिलोकसार<sup>१</sup> व अर्थसदृष्टिमें सख्यातके लिये २, प्रसख्यातके लिये २ तथा अनन्तके लिये 'स' का प्रयोग मिलता है ।

उपर्युक्त विवेचनके आधार पर यह स्पष्टतः कहा जा सकता है कि जैनाचार्योंने सख्या तथा सकलनादि सूचक सकेतो पर विस्तृत एवं गहन अध्ययन प्रस्तुत करके गणितशास्त्रको समृद्धिशाली बनानेका स्तुत्य प्रयास किया है । वस्तुतः गणितशास्त्रमें सख्या तथा सकलनादि सूचक सकेतोका अपना विशिष्ट महत्त्व है । इसके अभावमें गणितीय अन्तर्दृष्टि बूँधली-सी प्रतीत होती है । जैनाचार्योंने प्रस्तुत कथनकी महत्ताको समझते हुये सख्या और सकेतो पर विचार करना अपना परम कर्तव्य समझा और इन आचार्योंकी यह परम निष्ठा ही गणितशास्त्रको महत्ती देन सिद्ध हुई । ऐसे अनेक स्थान हैं जहाँ पर जैनाचार्योंने प्रस्तुत विषयकी मौलिकता तो प्रदानकी ही है, साथ ही साथ व्यावहारिकता, रोचकता और सरलताकी त्रिगुणात्मकताको भी समाहित किया है । अन्ततः यह कहा जा सकता है कि जैनाचार्योंने इस क्षेत्रमें जो भगीरथ प्रयत्न किये हैं, कदापि विस्मृत नहीं किये जा सकते ।



१ त्रिलोकसार, परि०, पृ० २१ ।

२. बक्षाली मेनुस्क्रिप्ट, रतनकुमारी स्वाध्याय संस्थान, १९७७ ।

## ज्योतिष्करण्डक : एक अध्ययन

डा० विद्याधर जोहरापुरकर, जबलपुर

रतलामकी श्री ऋषभदेव केशरीमल स्वैताम्बर सस्था द्वारा सन् १९२८ में प्रकाशित पचाशकादि शास्त्रसंग्रहमें ज्योतिष्करण्डक नामक १७६ गाथाओंका एक ग्रन्थ समिलित है। शीर्षकमें इसे पूर्वभृद् बालम्य-प्राचीनतर आचार्य रचित कहा गया है अर्थात् इसके रचयिताका नाम ज्ञात नहीं है किन्तु वे बलभी-वाचना (पाँचवीं सदी)से पूर्वके आचार्य थे। प्रारम्भिक और अंतिम गाथाओंमें इसका आधार सूरपण्ण बताया गया है। सुना है कि इस पर आचार्य पादलिप्त (दूसरी शताब्दी)ने टीका लिखी थी किन्तु इसे देखनेका सौभाग्य नहीं मिला। इसमें दिया गया विवरण जैन साहित्यके ज्योतिष गणितका प्रतिनिधि रूप समझा जा सकता है। यह ईसवी सन्के आरम्भकी पूर्वकी अवस्थाका परिचायक है क्योंकि इसमें बारह राशियों तथा सात बारोंका कोई उल्लेख नहीं है तथा बुध, शुक्र आदि ग्रहोंका भी विवरण नहीं है। केवल ग्रहोंकी संख्या ८८ है, इतना उल्लेख है। सूर्य, चन्द्र और नक्षत्रोंसे सम्बन्धित जो विवरण इस ग्रन्थमें मिलता है, उसकी वर्तमान निरीक्षणोंसे तुलना करनेका प्रयास यहाँ किया गया है।

१ सौरवर्ष —गाथा ४० में सौरवर्षकी अवधि ३६६ दिनरात बताई गयी है तथा गाथा ४३ में इसके मुहूर्त्त १०९८० बताये गये हैं (एक दिन रातमें ६० मुहूर्त्त होते हैं अर्थात् एक मुहूर्त्तमें दो घड़ी या ४८ मिनट होते हैं)। वर्तमान गणनाके अनुसार सौरवर्षमें ३६५ दिन और ५,८ घंटे होते हैं।<sup>१</sup> गाथा ४१ के अनुसार चान्द्रवर्षमें  $३५४\frac{१}{३} = ३५४\frac{१९}{३०}$  दिन-रात होते हैं। वर्तमान गणनाके अनुसार यह अवधि ३५४ ३६ दिन-रात है।

२ अधिकमास —सौरवर्ष और चान्द्रवर्षका मिलान करनेके लिए प्रति तीस चान्द्र मासोंके बाद एक अधिकमास गिना जाता था, इस प्रकार पाँच सौर वर्षोंमें बासठ चान्द्र मास होते थे (गाथा ९३ और ६२)। इस पञ्चवर्षीय युगका आरम्भ श्रावण कृष्ण प्रतिपदासे माना जाता था (गाथा ५५) तथा इनके पहले, दूसरे और चौथे वर्ष चान्द्र कहलाते थे एवं तीसरे पाँचवें वर्ष अमिर्वर्धित कहलाते थे (गाथा ५०)। वर्तमान गणनामें अधिकमास इतना नियमित नहीं होता। जिस चन्द्रमासमें सूर्यका एक राशिसे दूसरी राशिमें सङ्क्रमण नहीं होता, उसे अधिकमास कहा जाता है तथा जिस चन्द्रमासमें सूर्यका दो बार राशि सङ्क्रमण होता है, उसमें क्षय मास भी होता है।<sup>२</sup> इस गणनासे १९ वर्षोंमें सात मास होते हैं।

३ तिथिगणना —गाथा १०५ के अनुसार प्रत्येक तिथिकी अवधि २९ $\frac{३}{४}$  मुहूर्त्त होती है। दिनरात और तिथिका मिलान करनेके लिए वर्षा, हिम और ग्रीष्मके प्रत्येक चार मासोंमें तीसरे और सातवें पक्ष चौदह दिनके गिने जाते थे (भाद्रपद, कार्तिक, पौष, फाल्गुन, वैशाख और आषाढके शुक्ल पक्ष १४ दिनके थे और शेष पक्ष १५ दिनके थे (गाथा ११२)। वर्तमान तिथिगणना इतनी नियमित नहीं है।

१ अर्वाचीन ज्योतिर्विज्ञानम् (रमानाथ सहाय, वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय, १९६४), पृ० २४

२ इण्डियन एफिमिरीज (स्वामिकन्नु पिल्ले, मद्रास १९२२)के प्रत्येक खण्डकी भूमिकामें इसका संक्षिप्त स्पष्टीकरण दिया गया है।

चन्द्र और सूर्यकी दृश्य स्थितिमें १२ अशके अंतर होनेकी अवधिको तिथि कहा जाता है। चन्द्र और पृथ्वीकी भ्रमण कक्षाएँ दीर्घवृत्ताकार होनेसे यह अवधि कभी एक दिन-रातसे अधिक भी होती है। तब एक ही तिथि दो दिनोमें होनेसे तिथिकी वृद्धि कही जाती है तथा जब कोई तिथि सूर्योदयके बाद कभी आरम्भ होकर दूसरे दिनका सूर्योदय होनेके पूर्व ही समाप्त हो जाती है, तब उस तिथिका क्षय कहा जाता है।<sup>१</sup>

**४ चन्द्र और सूर्य विस्तार** —गाथा १४४ के अनुसार चन्द्रका विष्कम्भ (व्यास) ५६/६१ योजन तथा सूर्यका ४८/६१ योजन है। कोणमापक यन्त्रों और त्रिकोणमतिके नियमोंके आधार पर की गई वर्तमान गणनाके निष्कर्ष इस विषयमें बिल्कुल भिन्न है। वर्तमान गणनाके अनुसार चन्द्रका व्यास २०५९,९ मील तथा सूर्यका व्यास ८६४००० मील है।<sup>२</sup>

**५ सूर्यकी गति** —गाथा १९६ के अनुसार सूर्यके वृत्ताकार भ्रमण मार्गका न्यूनतम ३१५०८९ योजन तथा अधिकतम ३१८३५० योजन है। सूर्य साठ मुहूर्तमें मेरु पर्वतकी एक परिक्रमा पूरी करता है। अतः सूर्यकी प्रति मुहूर्त गति न्यूनतम ५२५१०५ योजन एवं अधिकतम ५३०६८ योजन होती है। जिसे पुरातन धारणामें सूर्यकी दैनिक गति कहा जाता था, उसे आधुनिक धारणामें पृथ्वीकी अपनी धुरी पर घूमनेकी दैनिक गति कहा जाता है। भूमध्यरेखा पर यह गति लगभग एक हजार मील प्रति घंटा (या लगभग आठमौ मील प्रति मुहूर्त) आती गयी है। वर्तमान भारतका पूर्वपश्चिम विस्तार लगभग दो हजार मील अर्थात् २५० योजन है। पुरातन गणितके अनुसार इसकी पूर्वसीमा और पश्चिम सीमाके सूर्योदय समयमें १/२० मुहूर्त अर्थात् लगभग ढाई मिनटका अन्तर होना चाहिए। वर्तमान निरीक्षणोंमें अन्तर लगभग दो घंटेका है।

**६ चन्द्र और नक्षत्रोंका योग** —चन्द्रके भ्रमण मार्गमें दिखने वाले २८ नक्षत्रोंकी तांकाओंमें परस्पर अंतर अधिक नहीं है। प्रत्येक नक्षत्रसे चन्द्रका योग कितनी अवधि तक रहता है, इसका विवरण गाथा १५०-१५३ में है। इसके अनुसार शतभिष, भरणी, आर्द्रा, आश्लेषा, स्वाति और ज्येष्ठा—इन नक्षत्रोंमें चन्द्र १५ मुहूर्त रहता है, उत्तराफाल्गुनी, उत्तराषाढा, उत्तराभाद्रपदा, पनर्बसु और विशाखामें चन्द्र ४५ मुहूर्त रहता है तथा शेष १५ नक्षत्रोंमें चन्द्रका निवास ३० मुहूर्त होता है, सबसे कम अवधि अभिजित नक्षत्रकी है जो एक दिन-रातका सड़सठवाँ भाग कही गई है। वर्तमान गणनामें नक्षत्रोंमें चन्द्रके योगकी अवधिमें अन्तर तो है, परन्तु वह इतना अधिक नहीं है क्योंकि ग्रहभ्रमणमार्गके खगोलवृत्तके मत्ता-इस समान विभाग कर उन्हें नक्षत्र कहा गया है। अभिजितको अब नक्षत्रोंमें नहीं गिना जाता। नक्षत्रका विस्तार समान मानने पर भी चन्द्रकी भ्रमणकक्षा दीर्घवृत्ताकार होनेमें प्रत्येक नक्षत्रसे उसके योगका समय कम अधिक होता है। उदाहरणार्थ, इस १९७९ के भाद्रपद मासमें न्यूनतम समय धनिष्ठा नक्षत्रका २० घंटे

१ इण्डियन एफिमैरीज (स्वामिकन्नु पिल्ले, मद्रास १९२२)के प्रत्येक खण्डकी भूमिकामें इसका सक्षिप्त स्पष्टीकरण दिया गया है।

२ अर्वाचीन ज्योतिर्विज्ञानम्, पृ० ५६ और ९७

३ भारतकी पश्चिमी सीमाकी देशांतर रेखा ६८ अंश और पूर्वी सीमाकी ९७ अंशकी है, प्रत्येक अंशके सूर्योदयका समय उसके पूर्ववर्ती अंशके सूर्योदयके समयसे चार मिनट बादका होता है (जिऑग्रफी आफ इण्डिया-नोपाल मिह, दिल्ली १९७६ तथा टिप्पणी ९, १० का सन्दर्भ)

५३ मिनट (लगभग २६ १/४ मुहूर्त) तथा अधिकतम समय मघा नक्षत्रका २७ घंटे २ मिनट (लगभग ३३ ३/४ मुहूर्त) है।<sup>१</sup>

७ दिनकी वृद्धि हानि — गाथा ३०५-३१० के अनुसार दिनरातके तीस मुहूर्तमें दिन और रातकी अवधि बदलनेका जो क्रम है, उसमें न्यूनतम दिन और न्यूनतम रातकी अवधिमें बारह मुहूर्त और अधिकतम अवधि अठारह मुहूर्त बताई गई है। आधुनिक नापमें यह क्रमस ९ घंटे ३६ मिनट और १४ घंटे २४ मिनट होती है। वर्तमान निरीक्षणोंके अनुसार दिन और रातका अंतर अक्षांशोंके अनुसार बदलता है। यहाँ जो अंतर बताया गया है, वह वर्तमान भारतकी उत्तरीसीमाके अक्षांश ३५ के लिए सही है।<sup>२</sup> यह निरीक्षण उम समयकी ओर संकेत करता है जब उस प्रदेशकी राजधानी तक्षशिला विद्याका केन्द्र थी। भारतके मध्यभागमें स्थित जबलपुरमें दिन और रातकी न्यूनतम और अधिकतम अवधि १० घंटे ३५ मिनट और १३ घंटे २५ मिनट है।<sup>३</sup> इसके दक्षिणमें यह अंतर और कम होते हुए भूमध्यरेखा पर शून्य हो जाता है—वहाँ दिन-रात समान होते हैं। उत्तरमें यह अंतर बढ़ते हुए ६६° ६' अक्षांश पर २४ घंटे हो जाता है—वहाँ २२ जूनको २४ घंटेका दिन और २४ घंटेकी रात २२ दिसम्बरको होती है। उत्तरी और दक्षिणी ध्रुव पर इसे भी अधिक छह मासका दिन और उतनी ही बड़ी रात होती है।<sup>४</sup>

गाथा १९४-१९५ के अनुसार सूर्यका परिभ्रमण मार्ग जम्बूद्वीपकी परिधिमें १८० योजन भीतर है और अधिकतम परिभ्रमण मार्ग जम्बूद्वीपकी परिधिमें ३३० योजन बाहर है अर्थात् इतने क्षेत्रमें सूर्यकिरण लम्बरूप पड़ सकते हैं। वर्तमान गणनाके अनुसार, पृथ्वीके जिम क्षेत्रमें सूर्यकिरण लम्बरूप पड़ सकते हैं, उसकी उत्तर सीमा कर्कवृत्त और दक्षिण सीमा मकरवृत्त है।<sup>५</sup> कर्कवृत्त भारतके लगभग मध्य में है जिसकी दक्षिण समुद्र तटसे दूरी लगभग एक हजार मील अर्थात् १२५ योजन है। मकरवृत्त इस दक्षिण समुद्र तटके दक्षिणमें लगभग दो हजार मीलपर अर्थात् २५० योजनपर है। कर्कवृत्त पर सूर्य किरण लम्बरूप पड़ते हैं, उस दिनमें दक्षिणायन और मकरवृत्तपर सूर्य किरण लम्बरूप पड़ते हैं उस दिनमें उत्तरायणका आरम्भ होता है।



१ ये नक्षत्रोंकी अवधियाँ श्री रामचन्द्र अग्रवालके जबलपुर पचागके अनुसार हैं।

२ भारतीय ज्योतिषका इतिहास (गोरख प्रसाद, लखनऊ, १९५६, १९५६), पृ० ४६। वेदांग ज्योतिषमें यही अवधि मिलती है।

३ ये अवधियाँ भी श्री अग्रवालके पचागके अनुसार हैं। भारतके विभिन्न अक्षांशोंमें सूर्योदय समयके अंतरकी सारणी स्वामिकन्नु पिल्लैने इण्डियन एफिमैरीजके प्रथम खंडमें दी है।

४, ५ भूगोलके भौतिक सिद्धांत (ए० दासगुप्त, दिल्ली १९७४), पृ० ३३ में ३७।

# चिकित्सीय ज्योतिष के क्षेत्र में जैन साहित्य का योगदान

डॉ० ज्ञानचन्द्र जैन

आयुर्वेदिक महाविद्यालय, लखनऊ, (उ० प्र०)

अनादिकालसे सृष्टिमें आबिर्भूत प्राणिमात्रके हृदयमें सदैवसे यह अभिलाषा उत्कृष्ट रूपमें विद्यमान रही है कि वह सदैव स्वस्थ रहता हुआ सुखपूर्वक जीवन यापन करते हुए सुखसमृद्धिके शिखरको प्राप्त करके अपने पुनर्जन्मको भी सुखमय बना सके। प्राणिमात्रकी इस इच्छाको आचार्योंने निम्न—

जे त्रिभुवनमें जीव अनन्ता, सुख चाहे, दुःख तो भयवन्त ।

ताते दुःखहारी सुखकार, कहें सीख गुरु करुणाधार ॥

रूपमें व्यक्त करते हुए सुखमय जीवन यापन करनेका उपाय भी बतलाया है। प्राणिमात्रको इस जीवनमें पारलौकिक सुखधन हेतु, चतुर्वर्गकी प्राप्ति हेतु पुरुषार्थ करना चाहिये। चतुर्वर्गमें धर्म, अर्थ, काम एवं मुक्तिका समावेश किया गया है। इन चारोकी प्राप्तिके लिए आरोग्य प्राप्ति मूलरूपमें आवश्यक है क्योंकि सुख रूप अभिलाषा आरोग्यमें ही निहित है और जिस दुःखरूपी बाधासे प्राणिमात्र भयभीत है, वही आरोग्य या विकार है

सुखसञ्जकमारोग्य विकारो दुःखमेव च ।

इस प्रकार सुखी जीवनके लिए आरोग्य मूलभूत तत्त्व है। परन्तु आरोग्य प्राप्तिके मार्गमें रोग बाधा होते हैं। इससे श्रेष्ठ जीवन प्राप्त नहीं हो पाता है। यथा—

धर्मार्थकाममोक्षाणामारोग्य मूलमुत्तमम् ।

रोगास्तस्यापहर्तार श्रेयमो जीवितस्य च ॥

अतएव आरोग्य मार्गके बाधक रोगोकी दूर करनेके लिए ही 'किन्तु रोगापनयने' के अनुसार चिकित्सा कार्यका प्रावधान किया गया है। प्राणिमात्रकी मूलभूत इच्छाके अनुरूप चिकित्सा कार्यके भी दो प्रयोजन हैं—स्वस्थके स्वास्थ्यकी रक्षा करना (स्वस्थस्य स्वास्थ्यरक्षणम्) और दूसरा, रोगीका रोगहरण करना (आर्तस्य रोगहरण)। इसी पुनीत उद्देश्यको दृष्टिगत रखकर आचार्योंने चिकित्सा कार्यको सर्वश्रेष्ठ प्रतिपादित किया है।

इम रोगोन्मूलक पावन कर्तव्य हेतु कालक्रमके अनुसार आयुर्वेद, ऐलोपैथिक, यूनानी होम्योपैथिक, सिद्ध आदि चिकित्साकी अनेको पद्धतियोंका आविष्कार एवं विकास दिन-प्रतिदिन होता जा रहा है। इसके प्रतिफल स्वरूप चिकित्साविज्ञानके आचार्योंने मलेरिया जैसी जनपदोद्भवसकारक व्याधियोंके उन्मूलनका दावा किया है। वे यक्ष्मा, कुष्ठ जैसी महाव्याधियोंके नियन्त्रणकी घोषणा भी कर रहे हैं। इस प्रकार चिकित्सा विज्ञान नित्य नवीन अन्वेषणों द्वारा रोग सतप्त मानवको आग्नेय प्रदान करनेकी दिशामें अग्रसर हो रहा

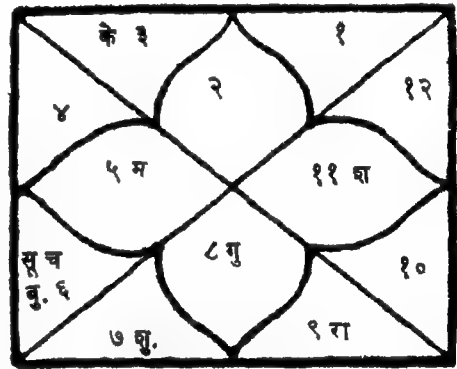
है। वरन्तु फिर भी कभी-कभी उस समय निराश होना पड़ता है अथवा विचारणीय स्थिति उत्पन्न हो जाती है जब उचित मिदान एव चिकित्सा द्वारा रोगीकी चिकित्साके समय लाभ होते-होते कालक्रमके अनुसार था तो लाभ कम होने लगता है अथवा बिपरीत स्थिति होकर हानि दृष्टिगोचर होने लगती है। उदाहरणार्थ, जलोदर, प्रमेह, स्वास एव अन्यान्य रोगियोंमें ऐसी परिस्थितियाँ उत्पन्न हो जाती हैं। उस समय मस्तिष्कमें विचार उत्पन्न होने लगते हैं कि क्या त्रिदोषके अतिरिक्त भी रोगोत्पत्तिके लिए अन्य तत्त्व उत्तरदायी हो सकता है। उद्घापोहके फलस्वरूप ज्योतिषविज्ञानका विचार आया एव तदनुसृत सहयोग कार्य सम्पादित करनेपर उत्साहवर्धक परिणाम प्राप्त हुआ। उदाहरणार्थ, ऐसे एक आतुरका इतिवृत्त प्रस्तुत है।

रोगीका नाम—

रामगोपाल, वय, ४० वर्ष

मुख्यव्यथा— दन्तशूल, दन्तहर्ष, दन्तवेष्ट शोथ, रक्तस्राव, अग्निमात्र इत्यादि।

रोगी लगभग पाँच वर्षसे उक्त व्याधिसे पीडित रहा है। परीक्षण करनेपर रोगनिदान दन्तवेष्ट किया गया। इसकी समुचित चिकित्सा व्यवस्था की गई। प्रारम्भमें चिकित्सोपचारसे आशानुकूल लाभ हुआ एव उपचार चलता रहा। कभी-कभी रोगीके प्रमादवश चिकित्सा न्यूनताके कारण तथा कभी अनायास ही प्रतीत हुआ कि लाभ अपेक्षाकृत न्यून हो रहा है। छह मास पश्चात् व्याधि वृद्धि होकर पूयस्राव होने लगा तथा शनैः शनैः दन्तपातन भी होने लगा। रोगी एव चिकित्सकके लिए विचारणीय स्थिति उत्पन्न हो गई। तब ज्योतिषविज्ञानके अनुसार आतुरके जन्माग (चित्र १) का अध्ययन किया गया। तदनुसार आतुरके जन्मकालमें लग्नमें वृष राशि है एवं इसपर पाप ग्रह शनिकी तीन चरण, राहुकी एक चरण, सूर्यकी दो चरण तथा मंगलकी एक चरण दृष्टि है। बृहदज्जातक अनिष्टाध्याय २३।१५ के अनुसार इस जन्मके व्यक्तिको दन्तरोगी होना चाहिये। इसलिये इसके स्वरूपस्वास्थ्य लाभके लिये चिकित्सोपचारके साथ ग्रह शान्तिका विधान तत्र-सारोक्त पद्धतिसे करना चाहिये। इसके लिये निम्न जपका विधान है



शनिग्रह शान्तिहेतु, ॐ श शनैश्चराय नम का २३००० बार जाप।

राहुग्रह शान्तिहेतु, ॐ रा राहवे नम का १८००० बार जाप।

सूर्यग्रह शान्तिहेतु, ॐ घृणि सूर्याय नम का ७००० बार जाप।

मंगलग्रह शान्तिहेतु, ॐ आ अगारकाय नम का १०००० बार जाप।

जैन साहित्यमें भी ग्रह शान्तिका विधान पाया जाता है। कविवर मनसुखसागरजी कृत नवग्रह अरिष्टनिवारक विधान के अनुसार शनि ग्रह शान्तिहेतु शनि अरिष्ट निवारक श्रीमुनिव्रत जिनपूजा, राहु ग्रह शान्ति हेतु राहु अरिष्ट निवारक श्री नेमिनाथ जिनपूजा, सूर्यग्रह शान्तिहेतु सूर्य अरिष्ट निवारक श्री पद्मप्रभु जिनपूजा, मंगल ग्रह शान्तिहेतु अरिष्ट निवारक श्री वासुपूज्य जिनपूजाका विधान किया गया है। पूजन पश्चात् महामन्त्र णमोकारके १००८ बार जपका भी विधान है। प्रस्तुत रोगीको इन पूजा और

जपोंके तिये सलाह दी गई । ऐसा करनेपर लाभ हुआ । दन्त पातन रुक गया एव अन्य लक्षणोंका भी शमन हुआ । रोगी सामान्य जीवन थापनमें सक्षम हो गया । अग्निमाद्य शेष है जो भविष्यके उपचारके निर्देशका सूचक है । इसप्रकार अन्य १५ रोगियोंकी चिकित्सामें इस विधिका सफल प्रयोग किया गया है ।

इस प्रकारके अवलोकनसे यह स्पष्ट है कि ग्रहोंका व्याधियोसे सम्बन्ध है । इस सम्बन्धमें विस्तृत अध्ययनके लिये ज्योतिषशास्त्रके विभिन्न प्रामाणिक ग्रन्थोंका अध्ययन तथा तदनुरूप प्रयोग करना उपयोगी होगा । इस विषयमें महावीराचार्यका ज्योतिषपटल, श्रीधराचार्यकी ज्योतिषज्ञानविधि, दुर्गदेवका रिट्ठ-समुच्चय, नरचन्द्रका ज्योतिषप्रकाश आदि ग्रन्थोंके गम्भीर विलोकनकी आवश्यकता है ।

उपरोक्त प्रयोगसे प्रतीत होता है कि ज्योतिषविज्ञानके सहयोगद्वारा रोगोन्मूलनमें अपेक्षाकृत अधिक शीघ्र सफलता प्राप्त होगी । यदि ग्रह प्रभाव मन्दस्वरूपका है, तो रोग शमन शीघ्र होगा । यदि ग्रह प्रकोप अधिक है, तो अधिक सक्रिय उपचारसे लाभ होगा । उग्र ग्रह प्रकोप होनेपर उपचार प्रयासोंद्वारा कमसे कम व्याधि या वेदनामें मन्दता तो लायी ही जा सकेगी । जन्माग अध्ययनद्वारा भविष्यमें उत्पन्न होनेवाली व्याधिकी पूर्व सूचना प्राप्त होनेपर उसके प्रतिबन्धक उपायों द्वारा अनागत बाधा प्रतिबन्ध जैसे पक्षकी ओर भी अग्रसर हुआ जा सकेगा । यह आशा करना चाहिये कि चिकित्सीय क्षेत्रमें जैन साहित्यमें वर्णित ज्योतिष विज्ञानके सहयोगसे रोगोन्मूलक एव रोगप्रतिबन्धक कार्यामें सफलता प्राप्त करनेके लिये पूजाओं और जपोंकी उपयोगिताका अध्ययन एक रोचक एव ज्ञानवर्धक विषय प्रमाणित होगा । लेखक तो इस विषयके अध्ययनका प्रारम्भ मात्र कर रहा है ।



## आचार्य महावीरकी रेखागणितीय उपपत्तियाँ

स्वामी सत्यप्रकाश सरस्वती, इलाहाबाद

जैन गणितज्ञोंमें सबसे अधिक ख्याति गणितसार संग्रहके रचयिता महावीरकी है। अन्य जैन गणितज्ञोंमें अभयदेवसूरि, सिंहतिलक सूरि और अमरसिंह यतिके नाम प्रसिद्ध हैं। त्रिशतिकाकी टीका करनेवाले वत्सल भी जैन थे, और उन्होंने टीका तेलगु भाषामें की थी। सिंहतिलक सूरि, (१२७५ ई०) ने श्रीपतिके गणिततिलककी टीका की, कुछ जैनविद्वानोंने श्रीधराचार्यको भी जैन माना किन्तु स्पष्टतया पाटीगणितके रचयिता श्रीधरजी शैव हिन्दू थे। अभयदेवसूरि (१०५० ई०) ने प्रसिद्ध जैनग्रन्थ स्थानाग-सूत्रकी टीकामें श्रीधरका नाम तो नहीं लिया, किन्तु श्रीधरकी पाटीगणित और त्रिशतिका—इन दोनों ग्रन्थोंसे उद्धरण दिये हैं (सदृश द्विराशिघात, २४, २८, समत्रिराशिहति, ११, १५)। प्राचीन भारतीय गणितज्ञोंकी पूर्वापरता निम्न सन्-संबन्धोंसे प्रकट होती है। वलसाली हस्तलिपि २०० ई०, प्रथम आर्यभट्टका आर्यभटीय (जन्म ४७६ ई०), भास्कर प्रथम (६२९ ई०), ब्रह्मगुप्तका ब्रह्मस्फुटसिद्धान्त, (६२८ ई०), पृथूदक स्वामी नामक भाष्यकार (८६० ई०), स्कन्दसेन (जिसका उल्लेख पृथूदकस्वामीने अपने भाष्यमें किया है) नवी शती ई० से पूर्व, लल्लकी पाटीगणित और सिद्धान्ततिलक (८वीं शती ई०), गोविन्दकी गोविन्दकृति (९वीं शती ई०), लघुभास्करीयके टीकाकार शंकर नारायण (८६९ ई०) और उदयबिबाकर (१०७३ ई०), महावीरका गणितसारसंग्रह (८५० ई०), श्रीपतिका गणिततिलक और सिद्धान्तशेखर (१०३९ ई०), भास्कर द्वितीयकी लीलावती (११५० ई०), आर्यभट्ट द्वितीयका महासिद्धान्त (९५० ई०), और नारायणकी गणितकौमुदी (१३५६ ई०)

महावीरका गणितसार-संग्रह ग्रन्थ गणितके विशेषज्ञोंके लिये बड़े कामकी वस्तु है। यह प्राचार्य कन्नड प्रदेशका जैन विद्वान् था। आर्यभट्ट और भास्कर एव ब्रह्मगुप्तके समान आचार्योंने गणितका अध्ययन ज्योतिषके परिप्रेक्ष्यमें किया था, किन्तु महावीरका गणितसारसंग्रह और श्रीधराचार्यके पाटीगणित और त्रिशतिका ग्रन्थ विशुद्ध गणितके ग्रन्थ हैं। जैनधर्मके आचार्य गणितशास्त्रके स्वतन्त्र अध्ययनको भी प्रारम्भसे महत्त्व देते आये हैं। यह ठीक है कि वे भी स्वीकार करते हैं कि गणितका ज्योतिषमें भी उपयोग है, पर गणितके अध्ययनका स्वतः अपना भी एक क्षेत्र है। महावीरके समय तक ब्रह्मगुप्तकी प्रतिष्ठा सर्वमान्य हो गयी थी, पृथूदक स्वामीने ब्रह्मस्फुटसिद्धान्तका भाष्य किया। यह आचार्य भी महावीरका लगभग समकालीन था। दोनों ही ८५०-८६० ई० के कालके हैं। श्रीधराचार्य महावीरके ग्रन्थसे परिचित था, कई क्षेत्रोंमें उसने महावीरके गणितीय कार्यको परिवर्द्धित भी किया। गणितसार-संग्रहमें जो बात महावीरने ६ श्लोकोंमें दी है, श्रीधरने उसे अपनी त्रिशतिकामें ४ पक्तियोंमें ही समाप्त कर दिया है। श्रीधरकी ये चार पक्तियाँ निम्न हैं (त्रिशतिका, उदाहरण २६) —

कामिन्या हारवस्त्रया सुरतकलहतामोक्तिकाना ऋटित्वा ।  
भूमौ यातस्त्रिभाग शयनतलगत पञ्चमाशश्च दृष्ट  
आप्त षष्ठ सुकेय्या गणकदशमक, सगृहीत प्रियेण ।  
दृष्ट षट्कञ्च सूत्रे कथय कतिपर्यमौक्तिकैरेव हार ॥

गणितसार-संग्रहमें यही प्रश्न १२ पक्तियोंमें है। (४।१७-२२)



काचिद् बसन्तमासे प्रसूनफलगुच्छभारनम्रोद्याने ।

तन्मौक्तिक-प्रमाणं प्रकीर्णक वेत्ति चेत् कथम् ॥

हमने यहाँ प्रथम और अन्तिम पंक्तियाँ ही उद्धृत की हैं ।

महावीरके गणितसार-संग्रहका प्रभाव लगभग सभी उत्तरकालीन गणितीय ग्रन्थोंपर है, यह तो मानना ही पड़ेगा । अपने रचनाकालके डेढ़ सौ वर्षोंके भीतर ही इस ग्रन्थकी ख्याति दक्षिण भारतमें बहुत फैल गयी थी, राजामुन्दरीके अधीश राजराजनरेन्द्रके सरक्षणमें इसका तेलगुमें पद्यानुवाद पावलूरि मल्लने किया था, मद्रासके राजकीय पुस्तकालयमें इस अनुवादकी प्रतिलिपि विद्यमान है । १९१२में एम० रंगाचार्यने गणितसार-संग्रहका अंग्रेजी अनुवाद (प्रश्नोत्तर सहित) किया जो मद्रास सरकारकी ओरसे प्रकाशित हुआ था । कोलम्बिया विश्वविद्यालय, न्यूयार्कके डेविड यूजीन स्मिथने इसकी भूमिका लिखी थी ।

### क्षेत्रमिति और क्षेत्रफल

भारतवर्षमें रेखागणितकी परम्परा वैदिक श्रौतकालसे चली आ रही है । यज्ञकी चित्तियों और वेदियोंके निर्माणके सम्बन्धमें, पिछले कतिपय वर्षोंसे मेरो रुचि शुल्बग्रन्थोंके प्रति रही । अभी कुछ मास ही हुये, चार शुल्बसूत्रका संग्रह मैने डा० ऊषाज्योतिष्मतीके सहयोगसे प्रकाशित किया—बौधायन-शुल्बसूत्र, आपस्तम्ब-शुल्बसूत्र, कात्यायन-शुल्बसूत्र और भामह-शुल्बसूत्र । बौधायन और आपस्तम्ब-शुल्बसूत्रोंकी प्राचीन कतिपय टीकाएँ भी हम लोग प्रकाशित कर चुके हैं । इन शुल्बसूत्रोंमें प्रसंगवश वृत्त, दीर्घचतुरस्र, समचतुरस्र और प्रउग (त्रिभुज) की रेखागणित और उनके क्षेत्रफलोंका अच्छा विधान है ।

शुल्बसूत्रकी वैदिक परम्परामें ही तरह-तरहकी इष्टक बनानेकी परम्परा आरम्भ हुई और क्षेत्रमिति का भी इसी परम्परामें जन्म हुआ । पाटीगणितमें भी एक—दो अध्याय क्षेत्रमितिके रहते आये हैं । श्रीधराचार्यके ग्रन्थ पाटीगणितमें श्रीठी व्यवहारके बाद अन्तिम अध्याय क्षेत्र व्यवहारका है । क्षेत्र जातिभेदसे दश प्रकारके माने गये हैं

तब दश क्षेत्रजातयो भवन्ति, समत्रिभुज, द्विसमत्रिभुज,  
विषमत्रिभुज, समचतुरस्र, त्रिसमचतुरस्र,  
द्विसमचतुरस्र विषमचतुरस्र, द्विद्विसमचतुरस्र,  
आयतचतुरस्र, वृत्त, धनुरिति ।

इन क्षेत्रोंके सम्बन्धमें अनेक पारिभाषिक शब्दोंका प्रयोग होता है, जैसे भुज, भूमि, मुख, कोटि, कर्ण, लम्ब, अवधा, हृदय, परिधि, व्यास, ज्या, शरश्चाप इत्यादि ।

महावीरने गणितसार-संग्रहमें १६ जातियोंके क्षेत्रोंका उल्लेख किया है

१ तीन जातियोंके त्रिभुज—(क) सम (तीनों भुजा बराबर), द्विसम (दो भुजाएँ बराबर), और विषम (तीनों भुजाएँ अलग-अलग माप की) ।

२ पाँच जातियोंके चतुरस्र—(क) सम, (ख) द्वि-द्वि-सम (equidichostic), (ग) द्विसम (equibilateral), (घ) त्रिसम (equitritilateral), (ङ) विषम (inequilateral)

३, आठ जातियोंकी घेरेदार आकृतियाँ (वृत्त) —(क) समवृत्त (circle), (ख) अर्धवृत्त, (ग) आयतवृत्त (ellipse), (घ) कम्बुकावृत्त (शखकी आकृतिका), (ङ) निम्नवृत्त (concave circle), (च) उन्नतवृत्त (convex circle), (छ) बहिष्क्रवालवृत्त (outlying annulus), (ज) अन्तःचक्रवाल वृत्त (inlying annulus)

सोलह जातियोंके इन क्षेत्रोंके क्षेत्रफल निकालनेकी दो प्रकारकी विधियोंका उल्लेख महावीरने किया है

(क) व्यावहारिक (approximate) और सूक्ष्म (accurate) —

क्षेत्र जिनप्रणीत फलाश्रयाद् व्यावहारिक सूक्ष्ममिति ।

भेदाद् द्विधा विचिन्त्य व्यवहार स्पष्टमेतदभिधास्ये ॥७-२॥

यह कहना कठिन है कि यूक्लिडके प्रमेयोंका परिचय महावीर या अन्य क्षेत्रज्ञ गणितज्ञोंको था या नहीं। संभवतया रेखागणितीय तर्कका उस प्रकारका विकास इस देशमें नहीं हुआ, जैसा कि यूनानमें। त्रिभुजके कोणोंको नापनेका कोई पैमाना (डिग्री या समकोणोंका) उस समय नहीं था किन्तु ज्या (Sine) के रूपका अनुपात उन्हें परिचित था। ज्याओंकी अपेक्षासे ही कोण व्यक्त किये जाते थे। त्रिभुजों और चतुरस्रोंके क्षेत्रफल निकालनेके सूत्रोंका विकास महावीरने किया। प्रत्येक त्रिभुजके तीनों शीर्ष एक विशेष वृत्त (परिमण्डल, शुल्बसूत्रोंकी परिभाषामें) पर स्थित होते हैं। किन्तु सभी चतुरस्रों (quadrilaterals) के लिये ऐसा होना आवश्यक नहीं है। ब्रह्मगुप्तने  $ब०$  स्फु० सि०, १२।२१ [I] और महावीरने [ग० मा० स० १।५० [II] ने इस बातका ध्यान नहीं रक्खा। दोनोंने सभी चतुरस्रोंके क्षेत्रफलके लिये निम्न सूत्र दिया

$$\text{चतुरस्रका क्षेत्रफल} = \sqrt{s(s-a)(s-b)(s-c)(s-d)}$$

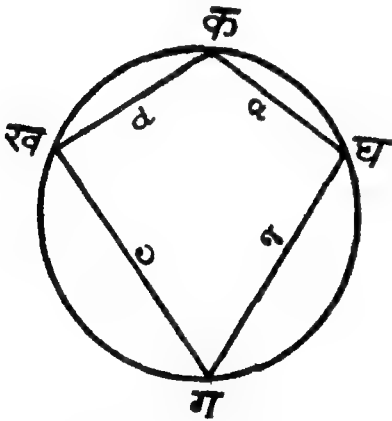
इस सूत्रमें  $s$  = चारों भुजाओंके योगका आधा,  $a, b, c, d$  = चार भुजाओंकी पृथक् पृथक् लम्बाई।

त्रिभुजको ऐसा चतुरस्र मान सकते हैं, जिसकी एक भुजाकी लम्बाई शून्य हो, अर्थात्  $d = 0$ ।

$$\text{समीकरणसे, त्रिभुजका क्षेत्रफल} = \sqrt{s(s-a)(s-b)(s-c)}$$

जहाँ  $a, b, c$  तीनों भुजाओंकी पृथक् पृथक् लम्बाई है, और  $s = \frac{1}{2}(a+b+c)$

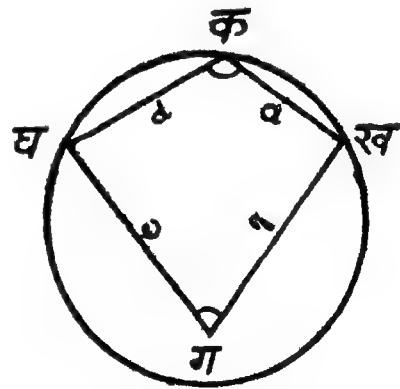
वस्तुतः महावीर और ब्रह्मगुप्तके ये समीकरण उन्हीं चतुरस्रोंके लिये यथार्थ हैं जिनके चारों शीर्ष वृत्तकी परिधि पर हों (cyclic quadrilateral)। सभी चतुरस्रोंके लिये सामान्य समीकरण निम्न होगा



चित्र १ चक्रीय चतुरस्र

$$S = \frac{a+b+c+d}{2}$$

$$\alpha = S\theta^0$$



चित्र २ अचक्रीय चतुरस्र

$$\alpha = \frac{\angle क + \angle ग}{2}$$

$$\text{चतुरस्रका क्षेत्रफल} = \sqrt{(s-a)(s-b)(s-c)(s-d) - a b c d \cos^2 \alpha}$$

जहाँ  $\alpha$  = चतुरस्रके आमने-सामनेके कोणोंके योगका आधा

(चक्रीय चतुरस्रमें  $\alpha = 90^\circ$ ,  $\cos \alpha = 0$ , चित्र 1)

चतुरस्रोंका क्षेत्रफल निकालनेके लिये महावीरने निम्न नियम प्रतिपादित किया है

भुजायत्यर्धचतुष्काद् भुजहीनाद् घातितात् पद सूक्ष्म ।

अथवा मुखतलयुतिदलमवलम्बगुणैर्न विषमचतुरस्रे ॥ (ग० सा० स० ७।५०)

यही बात श्रीधरकी पाटीगणितमें इस प्रकार कही गयी है

भुजयुतिदल चतुर्धा भुजहीन तदवघात्पद गणितम्

सदृशासमलम्बानामसदृशलम्बे विषमबाही । (११७)

अर्थात् चारो भुजाओंका योग निकालकर उसका आधा करो और इस फलमें क्रमशः प्रत्येक भुजाकी लम्बाई घटाओ, फिर चारोंको गुणा करो, फिर इसका वर्गमूल निकाल लो । ऐसा करनेसे चतुरस्रका क्षेत्रफल निकल आवेगा ।

यह स्मरण रखना चाहिये कि यह नियम सभी चतुरस्रोंके लिये लागू नहीं है । द्वितीय आयभट्टने स्पष्टतया इंगित किया है कि त्रिभुजोंके लिये तो यह नियम ठीक है, किन्तु जब तक कर्ण (diagonal) का ज्ञान न हो, चतुरस्रका न तो क्षेत्रफल निकाला जा सकता है और न इसके लम्बक निर्धारित किये जा सकते हैं

कर्णज्ञानेन विना चतुरस्रे लम्बक फल यद्वा ।

वक्तु वाञ्छति गणको यो ऽसौ मूर्ख पिशाचो वा ॥ (महासिद्धान्त, २५।७०)

बिना कर्णके जाने जो गणितज्ञ चतुरस्र क्षेत्रका क्षेत्रफल निकालना चाहते हैं, वे मूर्ख और पिशाच हैं । ऐसे कठोर शब्द आर्यभट्ट द्वितीयने कहे हैं । महावीर, ब्रह्मगुप्त, श्रीधर आदिने चतुरस्रोंके विषयमें जो कहा है, वह केवल चक्रीय चतुरस्रोंके विषयमें है ।

पाँच जातियोंके चतुरस्रोंके कर्ण जाननेके लिये महावीरने निम्न नियम दिया है

क्षितिहृतविपरीतभुजा मुखगुणभुजमिश्रितौ गुणच्छेदौ ।

छेदगुणौ प्रतिभुजयो सवर्गयुते पदं कर्णौ ॥ (ग० सा० स०, ७।५४)

यह नियम भी केवल चक्रीय चतुरस्रोंके लिए यथार्थ है, ऊपरके श्लोकमें जो कहा है, उसे हम बीजगणितीय शब्दोंमें निम्न प्रकार व्यक्त कर सकते हैं

$$(\text{चक्रीय}) \text{ चतुरस्रका कर्ण} = \sqrt{\frac{(ac + bd)(ab + cd)}{ad + bc}}$$

$$\text{अथवा} = \sqrt{\frac{(ac + bd)(ad + bc)}{ab + cd}}$$

वृत्तमें व्यास और परिधिका सम्बन्ध—महावीरके अनुसार यदि वृत्तके व्यासको १० के वर्ग मूलसे गुणा कर दिया जाय, तो परिधिका मान निकल आता है । आज कल के शब्दों में

$$\sqrt{10} = \pi = \frac{\text{परिधि}}{\text{व्यास}} = ३.१६$$

वृत्तक्षेत्र-व्यासो दशपदगुणितो भवेत् परिधेयः ।

व्यासचतुर्भागीगुण परिधि फलमर्धमर्षेतत् ॥ (ग० सा० स०, ७।६०)

$$\text{परिधि} \times \frac{\text{व्यास}}{4} = \text{वृत्तका क्षेत्रफल} = \frac{\text{व्यास} \times \sqrt{10} \times \text{व्यास}}{4} = \pi r^2$$

$$\text{व्यास} = 2 \text{ व्यासार्ध} = 2r, \text{ वृत्त का क्षेत्रफल} = \pi r^2$$

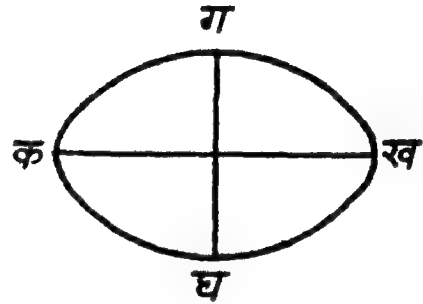
आर्यभट्ट प्रथमने वृत्तकी परिधि और उसके व्यासका सम्बन्ध निम्न सख्यासे व्यक्त किया है

$$\pi = \frac{\text{परिधि}}{\text{व्यास}}$$

$$= \frac{62832}{20000} = 3.1416 \text{ (आर्यभट्ट)}$$

$$= \frac{16 \times 3927}{16 \times 1250} = 3.1416 \text{ (भास्कर)}$$

आयतवृत्त ( ellipse ) अर्थात् दीर्घवृत्तके व्यास और परिधि—आयतवृत्तको आज हम दीर्घवृत्त कहते हैं। इसके दो व्यास होते हैं। एक तो बड़ा और दूसरा छोटा। आयतवृत्तकी परिधि और क्षेत्रफलके सम्बन्धमें महावीरका नियम निम्न है



चित्र ३ आयतवृत्त

आयाम = कख = a, व्यास या विष्कम्भ = गघ = b

व्यासकृतिष्पङ्गुणिता द्विषड्गुणायामकृतियुता (पर) परिधि ।

व्यासचतुर्भागीगुणाश्चायतवृत्तस्य सूक्ष्मफलम् ॥ (ग० सा० स०, ७।६३)

छोटे व्यास (विष्कम्भ) के वर्गको ६ से गुणा करो और लम्बे व्यास (आयाम) के दुगुनेका वर्ग लेकर इसमें जोड़ो। इस वर्गका जो वर्गमूल होगा, वह परिधिकी लम्बाई होगी। परिधिको छोटे व्यासके चतुर्थांशसे गुणा करें, तो आयतवृत्तका क्षेत्रफल निकल जावेगा।

इसी बातको हम बीजीय समीकरणमें निम्न प्रकार व्यक्त कर सकते हैं

$$\text{परिधि} = \sqrt{6b^2 + 4a^2}$$

जहाँ b = आयतवृत्तका छोटा व्यास, a = आयतवृत्तका बड़ा व्यास (आयाम)

$$\begin{aligned} \text{आयतवृत्तका क्षेत्रफल} &= \text{परिधि} \times b/4 \\ &= b/4 \sqrt{6b^2 + 4a^2} \end{aligned}$$

(यह स्मरण रखना चाहिये कि मूल श्लोकमें यह नहीं लिखा कि परिधि निकालनेके लिए  $6b^2 + 4a^2$  का वर्गमूल निकालना है)।

महावीरने अम्यासके लिये एक उदाहरण दिया है

क्षेत्रस्य आयतवृत्तस्य विष्कम्भो द्वादशैव तु ।

आयामस्तत्र षट्त्रिंशत् परिधि क फल च किम् ॥ (ग० सा० स०, ७।२२)

अर्थात् यदि एक आयत वृत्तका विष्कम्भ (छोटा व्यास) १२ और आयाम (बड़ा व्यास) ३६ है, तो उसकी परिधि और क्षेत्रफल बताओ ।

$$\begin{aligned}\text{परिधि} &= \sqrt{6b^2 + 4a^2} \\ &= \sqrt{6 \times 12 \times 12 + 4 \times 36 \times 36} \\ &= \sqrt{36 \times 24 + 4 \times 36 \times 36} \\ &= 6 \times 2 \sqrt{6 + 36} \\ &= 12 \sqrt{42} = 12 \times 6.48 = 77.76 \\ \text{क्षेत्रफल} &= b/4 \times 12 \sqrt{42} = 3 \times 12 \sqrt{42} \\ &= 36 \times 6.48 = 233.28\end{aligned}$$

महावीरने आयतवृत्तकी परिधि और क्षेत्रफल निकालनेकी एक स्थूल या व्यावहारिक विधि भी दी है

व्यासार्धयुतो द्विगुणित आयतवृत्तस्य परिधिरायाम् ।

विष्कम्भचतुर्भाग परिवेषहतो भवेत्सारम् ॥ (ग० सा० स०, ७।२१)

अर्थात् बड़े व्यास में छोटे व्यासका आधा जोड़ो और इसे दोसे गुणा करो । ऐसा करनेसे आयतवृत्तकी परिधि मिलेगी । इस परिधिको छोटे व्यास (विष्कम्भ) के चौथाई मानसे गुणा करो, तो क्षेत्रफल मिलेगा ।

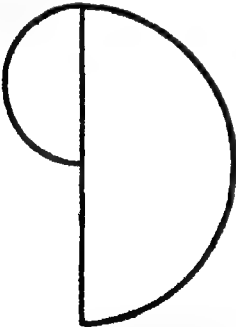
$$\begin{aligned}\text{परिधि} &= 2 (a + b/2) \\ \text{क्षेत्रफल} &= b/4 \times 2 (a + b/2)\end{aligned}$$

ऊपरके उदाहरणमें,  $a = 36$ ,  $b = 12$ , फलतः

$$\begin{aligned}\text{परिधि} &= 2 (36 \times 12/2) = 2 \times 42 = 84 \\ \text{क्षेत्रफल} &= 3 \times 84 = 252\end{aligned}$$

ये उत्तर स्थूल अर्थात् त्रुटिपूर्ण हैं, सूक्ष्ममानमें परिधि 77.76 और क्षेत्रफल 233.28 है ।

कम्बुक क्षेत्र (conchiform) की परिधि और क्षेत्रफल निकालना—इन क्षेत्रोंके सम्बन्धमें भी महावीरने स्थूल और सूक्ष्म मानों के निकालनेके पृथक्-पृथक् नियम दिये हैं ।



चित्र ४ कम्बुकवृत्त

कम्बुकके समान वृत्त ( चित्र ४ ) की अधिकतम चौड़ाईमेंसे कम्बुकके मुखका आधा घटाओ और इसे फिर तीनसे गुणा करो । ऐसा करनेसे कम्बुक वृत्तकी परिधि मिलेगी । इस परिधिके आधेके वर्गका एक तिहाई लो और इसमें मुखके आयामके आधेके वर्गका ३/४ जोड़ो, तो कम्बुक वृत्तका क्षेत्रफल मिलेगा ।

वदनार्धोनो व्यासस्त्रिगुण परिधिस्तु कम्बुकावृत्ते ।

वलयार्धं कृतित्र्यंशो मुखार्धवर्गत्रिपादयुत ॥

(ग० सा० स०, ७।२३)

मान लो कम्बुवृत्तका व्यास =  $a$ , मुखका आयाम =  $m$ , तो

$$\text{परिधि} = 3 \left( a - \frac{1}{2} m \right)$$

$$\text{क्षेत्रफल} = \left[ \frac{3}{8} \left( a - \frac{1}{2} m \right) \right]^2 \times \frac{2}{3} + (m/2)^2 \times \frac{3}{4}$$

एक अन्य स्थल पर महावीरने कम्बु-निम्न वृत्तकी परिधि (परिक्षेप) और क्षेत्रफल दोनोंका अधिक सूक्ष्म मान निम्न शब्दों में दिया है

वदनार्धोनो व्यासो दशपदगुणितो भवेत्परिक्षेप ।

मुखदलरहितव्यासार्धे वर्गमुखचरणकृतियोग ॥

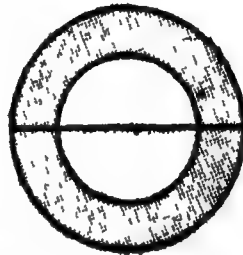
दशपदगुणिता क्षेत्रकम्बुनि मे सूक्ष्मफलमेतत् ॥ (ग० सा० स०, ७।६५-६६)

दशपदका अर्थ  $\sqrt{10}$  अर्थात् १० का वर्गमूल है । इस सूक्ष्म मानके आधार पर कम्बु-वृत्तके लिये

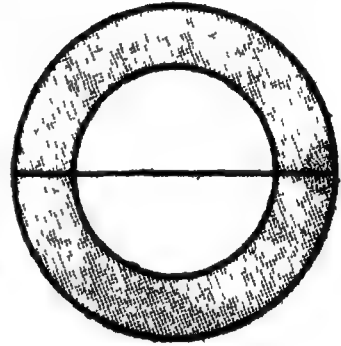
$$\text{परिक्षेप या परिधि} = \sqrt{10} \times \left( a - \frac{1}{2} m \right)$$

$$\text{क्षेत्रफल} = \left[ \left\{ \left( a - \frac{1}{2} m \right) \times \frac{1}{2} \right\}^2 + m/4 \right] \times \sqrt{10}$$

बहि. और अन्तश्चक्रवाल वृत्तोंके क्षेत्रफल—किसी वृत्तके बाहर दूसरा समकेन्द्रक वृत्त खींचा जा सकता है और इसी प्रकार कभी उसी वृत्तके भीतर भी एक समकेन्द्रक वृत्त खींचा जा सकता है । इन दोनों स्थितियोंमें दो प्रकारके चक्रवालवृत्त प्राप्त होते हैं—अन्तश्चक्रवाल वृत्त और बहिश्चक्रवाल वृत्त । दोनों अवस्थाओंमें दो समकेन्द्रक वृत्तोंके बीचमें जो क्षेत्र घिरा हुआ है, उसका क्षेत्रफल निकालना है । महावीरने इसके निकालनेकी स्थूल और सूक्ष्म—दोनों प्रकारकी गणनायें दी हैं



चित्र ५ (क)  
अन्तश्चक्रवालवृत्त



चित्र ५ (ख)  
बहिश्चक्रवालवृत्त

निर्गमसहितो व्यासस्त्रिगुणो निर्गमगुणो बहिर्गणितम् ।

रहिताधिगमव्यासादभ्यन्तरचक्रवालवृत्तस्य ॥ (ग० सा० स०, ७।२८)

भीतरके वृत्तके व्यासमें निर्गमकी चौड़ाई (breadth of annular space) को जोड़ दो और इसे तीनसे गुणा कर दो, तो बहिश्चक्रवालवृत्तका क्षेत्रफल निकल आवेगा । इसी प्रकार, वृत्तके व्यासमेंसे अधिगमकी चौड़ाईको घटा दो और फिर इसे ३ से गुणा करके अधिगम चौड़ाईसे गुणा करो तो अन्तश्चक्रवालवृत्तका क्षेत्रफल निकल आवेगा ।

मान लो कि दिये वृत्तका व्यास  $d$  है और इसके बाहर खींचे वृत्तका निर्गम  $a$  है तो बहिश्चक्रवाल-वृत्तका क्षेत्र

$$= (d + a) \times 3 \times a$$

इसी  $d$  व्यासके वृत्तके भीतर अधिगम  $a$  हो, तो अन्तश्चक्रवाल-वृत्तका क्षेत्र

$$= (d - a) \times 3 \times a$$

महावीरने दोनोंका एक उदाहरण दिया है

व्यासोऽष्टादशहस्ता, पुनर्बहिर्निर्गतास्त्रयस्तत्र ।

व्यासोऽष्टादशहस्ताश्चान्त पुनरधिगतास्त्रय किं स्यात् ॥ (ग० सा० स०, ७।२९)

यहाँ  $d = 18$  और  $a = 3$

$$\text{बहि चक्रवाल-वृत्तका क्षेत्र} = (18 + 3) \times 3 \times 3$$

$$= 189 \text{ वर्गहस्त}$$

$$\text{अन्त चक्रवाल-वृत्तका क्षेत्र} = (18 - 3) \times 3 \times 3$$

$$= 135 \text{ वर्गहस्त}$$

स्मरण रखना चाहिये कि इन सब उदाहरणोंमें पाई ( $\pi$ ) का मान स्थूलतया ३ माना गया है। इसे  $\sqrt{10}$  या ३,१४१६ (आर्यभट्टका) मान लेनेपर प्रश्नोके उत्तर कुछ भिन्न होंगे।

महावीरने गणितसार-संग्रहके सप्तम अध्यायमें अन्य आकृतियोंके क्षेत्रों और परिक्षेपोंके निकालनेके लिये भी नियम दिये हैं जो गणितज्ञोंके विशेष कामके हैं। ये आकृतियाँ निम्न हैं

यत्तुमुरजपणवक्रायाधसस्थानप्रतिष्ठिताना तु ।

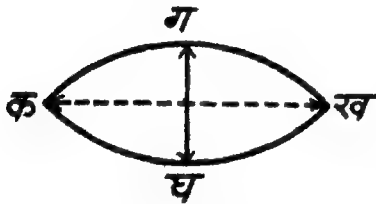
मुखमध्यसमासार्व त्वायामगुण फले भवति ॥ (ग० सा० स०, ३।३२)

यव, मुरज (मृदङ्ग), पणव, वज्र । इनके लिये सामान्य नियम यह है मुख पर चौड़ाई  $= a$ , मध्यमें चौड़ाई  $= b$ , पूरी लम्बाई (आयाम)  $= c$ , तो क्षेत्रफल  $= \frac{1}{2} (a + b) \times c$

यवसस्थानक्षेत्रस्यायामोऽशीतिरस्य विष्कम्भ ।

मध्यश्चत्वारिंशत्फल भवेत् किं समाचक्षत ॥

(ग० सा० स०, ७।३३)



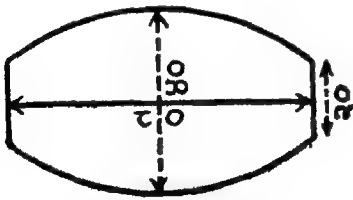
चित्र ६ यव

मान लो यव (जो के आकारका क्षेत्र) की लम्बाई ८० है, बीचमें चौड़ाई ४० है, दोनों नोकों या शीर्षों पर चौड़ाई शून्य है। अतः क्षेत्रफल  $= \frac{1}{2} (0 + 40 \times 80) \times 80 = 1600$  वर्गहस्त।

आयामोऽशीतिरय दण्डामुखस्य त्रिंशतिमध्ये ।

चत्वारिंशत्क्षेत्रे मृदगसस्थानके ब्रूहि ॥

(ग० सा० स०, ७।३४)



चित्र ७ मृदग या मुरज

मृदगके आकारके क्षेत्रकी लम्बाई ८० दण्ड है, किनारों पर मुख २० दण्डका है और बीचमें मान ४० दण्डका है।

फलतः

$$\text{क्षेत्रफल} = \frac{1}{2} (a + b) \times c$$

$$a = 20, b = 40, c = 80$$

$$\text{क्षेत्रफल} = \frac{1}{2} (20 + 40) \times 80$$

$$= 2400 \text{ वर्गदण्ड}$$

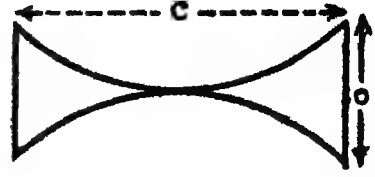
इसी प्रकार हम एक उदाहरण बज्ज का लेंगे ।

बज्ज बीचोबीचमें शून्य मोटाईका है, मुखकी चौड़ाई  
= a और आयाम = c है, अतः निम्न उदाहरणमें

बज्जाकृतैस्तथास्य क्षेत्रस्य षड्भनवतिरायाम ।

मध्येसूचिमुखयो स्त्रयोदशम्यंशसयुता दण्डा ॥

(ग० सा० स०, ७।२६)



चित्र ८ बज्ज

यहाँ c = 96 दंड, मुख पर का मान = a =  $13\frac{1}{3}$  दंड, b = 0

$$\text{क्षेत्रफल} = \frac{1}{3} \left( \frac{4}{3} + 0 \right) \times 96$$

$$= 640 \text{ वर्गदण्ड}$$

महावीरने अपने ग्रन्थ गणितसार-संग्रहके क्षेत्राध्यायमें इसी प्रकारकी अनेक उपपत्तियोंका विवरण दिया है । वृत्तो, त्रिभुजो और चतुर्भुजोके इतने विस्तार दिये हैं जिनका उल्लेख करना यहाँ सम्भव नहीं है । प्राचीन गणितसे सम्बन्ध रखनेवाले इतिहासमें महावीरका नाम अमर है और कोई भी इतिहासकार इस गणितज्ञकी उपेक्षा नहीं कर सकता है । आर्यभटीय, बखशाली हस्तलिपि, पाटीगणित ( श्रीधरकी ) और ब्रह्मस्फुटसिद्धान्तके समान गणितसार-संग्रह अमर ग्रन्थ है, जिससे प्रत्येक भारतीय गणितप्रेमीको परिचित होना चाहिये ।





# THE CONCEPT OF MATTER IN EARLY BUDDHISM

*Prof Angray Chaudhary*

Nav Nalanda Mahavihar, Nalanda

In early Buddhism, analysis of matter has been made with an express ethical purpose in view. Buddhist Ethics lays emphasis on getting rid of *tanhā* which is at the root of our repeated existence and sufferings of all kinds, physical, mental and cosmic. *Tanhā* is caused by our desire for the various objects of the world. We are attached to the various forms of *rūpa* (matter) and our passionate attachment to them gives rise to *tanhā*. The irony is that no amount of the enjoyment of the worldly objects can quench our thirst for them. The more we have of them, the more we still desire of them. *Tanhā*, as a matter of fact, is an ever going dynamo, the more it is constantly fed on by objects of *tanhā* the more it produces ever increasing *tanhā*.

Lord Buddha, unlike other theoretical Philosophers, was a practical Philosopher and the *dharma* preached by him contains practical doctrine. Lord Buddha's greatest purpose was to get rid of suffering which are heir to. Suffering, as we have seen, is caused by our attachment to *rūpa* i.e. by our *chandarāga* for it. But we are hardly aware that the *rūpa*, we attach ourselves to, is in a constant state of flux. Though it looks permanent and unchanging, it is merely appearance. The reality is far otherwise. Therefore attachment to *rūpa* would inevitably lead to unrest and sorrow. In the *Samyutta Nikāya* Buddha advises us to give up all kinds of desire and passion in respect of *rūpa*.

Yo, Bhikkave, rupasmim chandarāgo tam pajahatha.<sup>1</sup>

*Rūpa* (matter) is not a *samyojana* (fetter) in itself, but it is *Samyojanīya* i.e. it creates fetters. So long as we have avid greed and passion in our mind for the various objects of the world, we will always be bound by fetters created by them. Therefore if we want to put an end to suffering, we must destroy the various warps and woofs of our passion for the objects of the world. *Rūpa* is productive of fetters that bind the living being to *Samsārika* existence. *Rūpaṃ samyojanīyo dhammo* <sup>2</sup>

It is chiefly and perhaps solely in this context that the Buddhists have made an analysis of matter. Because *rūpa* is *samyojanīya*, so its true nature must be comprehended. Our ignorance of its true nature will make us crave for it, remain attached to it and as a consequence our spiritual progress will be impeded.

There are a number of passages in the Pali canon which describe this aspect of *rūpa*. It is a source of dangers that arise from attachment to it. How do we

get attached to it ? Because we are ignorant of its real nature *Ajānam apassam sārājati* <sup>3</sup> In the *Samyutta Nikāya* Lord Buddha says *Rūpam, Bhikkhave, anabhiyānam, aparīyānam abhabbo dukkhakkhayāya*.<sup>4</sup>

*Rūpa* (matter) is not permanent Its origination and dissolution are manifested In the *Samyutta Nikāya*<sup>5</sup> its true nature is described It is *Patīccasamuppanna, samkhāta, aññathā bhavi, khayadhammā, vāyadhamma* and also it is *nirodha dhamma*

In the profoundly religious context, it has been described as *māra, roga ganda salla ogha* and *āditta* *Suññam, tuccha, ritta* and *asāra* form another set of characteristics describing *rūpa* It has been compared to *Phenapinda* (bubble) to bring out its impermanent nature

Analysis of matter by the Early Buddhists has been done in the above mentioned way so that no one may feel like being attached to *Rūpa* which is short-lived like froth

The early Buddhists do not so much describe the metaphysical concept of *rūpa* as they describe its that aspect which causes our worldly existence Human personality is made up of *nāma* (Consciousness) and *rūpa* (matter) The Early Buddhists have described both of them from a pragmatic point of view which is to end our suffering

The Buddhists like the Vedantins do not regard this external world as non-existent Nor like the other idealists, do they show that the world is mind-made or a projection of subjective thought as held by Berkely Throughout the Pali texts it is maintained that matter or *rūpa* does exist independent of one's mind

This is the position taken by the early Buddhists They start from the obvious According to them when an individual comes into being in this world, he comes in contact with this external world which acts on him and to which he reacts Thus, attachment to those objects of the world which are pleasing to him and repugnance for the objects which do not do so arise in him As a consequence, he gets inextricably bound by his passions and desires

The immediate problem before the Early Buddhists was how to annihilate passions and desires It was, therefore, very necessary for them to understand the real nature of *rūpa* which acts on human beings and causes interminable grief

According to Buddhist Philosophy, human personality is composed of five *Khandas* in their dynamic relationship with one another They are *rūpa, vedanā, saññā, samkhāra*, and *viññāna* The last four are mind and the first one is matter How the two entirely opposite elements are related has been graphically described by Buddhaghosa He gives the illustration of a lame man going on the Path on the shoulders of a blind man None of them can do without the help of other Both depend on each other

Such a human personality naturally reacts to the external world with the six sense organs he is endowed with The dynamic contact between the sense

organs and their objects gives rise to myriads of complex sensations which cause fetters that bind an individual to the wheel of existence unmistakably characterised by suffering

The summum bonum, according to Buddhist Philosophy, is *nibbāna* which means the extinction of all passions and desires. It has been time and again pointed out that whatever is in a state of constant flux can hardly afford any lasting happiness. *Rūpa* has been defined in the following words

Ruppatīti kho, Bhikkhave, tasmā rūpam ti vuccati  
kena ruppati ? sīten pi ruppati, unhen pi ruppati,  
jīgaechāya pi ruppati, dāṃsa makasa vātātapa sirinsapa  
samphassena pi ruppati !

T. W. Rhys Davids explains the most important word *ruppati* in this passage as "to be vexed, oppressed, hurt, molested". According to the *Vibhanga Atthakathā*, it is *kuppati*, *pīyati* and *bhijjati*. Although *ruppati* refers to a psychological disturbance, it also refers to the physical change that an object undergoes. The whole purpose is to show the changeable and transmutable nature of *rūpa*. There is nothing like the metaphysical entity called matter. But any given material is analysable into *rūpadhammas*, which have been regarded as the ultimate reducible factors that make up the physical world. A *rūpa dhamma* does not have any independent existence. It always exists inseparably with a set of other *dhammas*. It is for this reason that the *mahābhūtas* are called *sahajāta*.

According to Buddhist Philosophy, there are twenty eight types of *rūpas*, four of them are primary and the rest twenty four are secondary.

*Pathavī*, *āpo*, *tejo* and *vāyo* are primary elements and they are called *mahābhūtas*. *Pathavī dhātu* is characterised by *Kakkhalatā* and *kharigatā*. One may say that *kakkhalatā* is itself *Pathavī*. So is the case with *āpo dhātu* which is defined as *rūpassa bandhanattā* i.e. viscosity and cohesion that bind the matter together. There are two other characteristics of water, *paggharuna* i.e. flowing and *nisṣaḍabhāva* i.e. state of streaming.

In the *Nikāyas*, the *mahābhūtas* are defined in simple and general terms and they are illustrated with reference to the constituents of body. Hair of the head and body, nails, teeth, flesh and skin etc. are examples of *paṭhavī dhātu*, because they are hard and rigid. Blood, bile, cough and phlegm are examples of *āpodhātu*. Heat in the body is an example of *Tejo dhātu* and inhalings and exhalings and other kinds of winds are examples of *vāyo dhātu* which is airy.

Such definitions of the *mahābhūtas* may be called popular. It is only in the *Abhidhamma* that abstract and detailed definitions of these *mahābhūtas* are given. According to the *Nikāyas* what is *kakkhala* is *pathavī*, whereas according to the *Abhidhammika* definition *kakkhalatā* itself is *pathavī*. Not only *kakkhalatā* but *kharatva* and *gurutva* also are said to be *pathavī*. It is also defined as that which spreads up,

*paṭṭharattiḥ pathavi* Buddhaghosa says that *pathavi dhātu* acts as a foundation in so far as the other three elements are established on it

*Āpo dhātu* is *rūpassa handhanattā* i.e. it is that which binds the *rūpa kalāpas* together. It is represented by the fact of *sineha* or viscosity. How are the particles of iron or for that matter the particles of stone closely bound together? It is the function of *āpo dhātu* to bind all the particles together. Two other characteristics of *āpo dhātu* are flowing and streaming. These account for the fact that *vāyo dhātu* and *tejo dhātu* also have *āpo dhātu* in them, because they spread and flow. According to the Vaiśeṣika philosophy, *āpo* has two characteristics i.e. Liquidity and viscosity, *Āpo dravaḥ snigdhaḥ* but unlike the Vaiśeṣikas, the Buddhists do not recognize the dichotomy between substance and quality.

*Tejo dhātu* means the phenomenon of heat or *unhattā*. The Buddhists, unlike the upholders of Vaiśeṣika philosophy, believe that *usna* and *sīta* really come under *tejo dhātu*. It is true that cold or *sīta* is known by the sense of touch, it is really *tejo dhātu* because cold is really relative absence of heat. This is indeed an ingenious explanation given by the Theravādins.

The Dhammasaṅgani defines *vāyo dhātu* in terms of *thambhitatta* (inflation) and *chambhitatta* (mobility). As distinct from the rest three of *mahābhūtas*, it represents the dynamic aspect.

Thus seen, the *mahābhūtas* are not qualities and attributes of the *bhūta rūpa* i.e. they are qualities not inhering in any substance. In other words the qualities themselves constitute the *mahā bhūtas*.

One of the fundamental features of the *mahābhūtas* is that none of them can exist in isolation. In fact no *mahābhūta* (Primary element) can exist independently of the other three *mahābhūtas*. They are, therefore, called *sahajata* and *sahabhū*. On further analysis it becomes clear that the *upapatti* (origination), *thitī* (existence) and *bhanga* (dissolution) of one always synchronize with those of the others. The *mahā bhūtas* cannot be separated from one another. In short, they rise together, exist together and are destroyed together. They are, therefore, called *abbhinibhoga rūpa*. It means that every instance of matter contains all the four primary elements. Thus all material aggregates are tetrabhautic. Although the Vedānta philosophy believes in monobhautic substance, it holds that in each *mahābhūta* there are five *sūksame* (subtle) *bhūtas* present.

As against the sāmkhya system of philosophy where *mahābhūtas* are not ultimate constituents of matter (they are believed to evolve immediately from the *tanmātrās* and ultimately from the *prākṛti* which is the uncaused first cause of the world of non-self), the Early Buddhists assign them a comparatively primary position.

Vedānta philosophy, as we have seen holds that *mahābhūtas* are gross which come into being from the *sūksama bhūtas*. According to Jain philosophy, not the

four elements but the paramāṇus are the constituents of *puḍgala*. So according to them paramāṇu is given a comparatively primary position. The Nyāya-Vaiśeṣika system of philosophy has postulated four kinds of atoms corresponding to earth, water, air and fire.

Besides the above explained four primary elements (*mahābhūtas*) there are twenty four secondary rūpas. They are called *upādā rūpas* in so far as they depend on the *mahābhūtas*. Five sense organs, four objects of the senses, two faculties of sex, one faculty of life, *āhāra*, *hādya vatthu* (the physical basis of mental activity), the two modes of self expression (*kāyaviññatī* and *vacī viññatī*), three characteristics like *lahutā*, *mudutā* and *kammaññatā*, four phases of matter like *upacaya*, *santati*, *jaratā* and *aniccatā* and the element of space are the twenty four *upādā rūpas*.

The first five sense organs viz, *cakkhu*, *sota*, *ghāṇa*, *jivha* and *kāya* are respectively the organs of sight hearing, smell, taste and touch. In the Abhidhamma they have been described as *pasāda* which means clearness and brightness. These sense organs are not only receptive, but they also gratify our sensual pleasures. They react as well as gratify. They are very subtle and delicate and they can be known by no other sense organ than by mind which is the subtlest of all. They are composed of subtler matter and their corresponding objects are made of gross ones.

According to the early Buddhists, the relationship between the sense organs and their corresponding objects is that between the subtle and the gross. The Sāṃkhya philosophy holds more or less the same view. According to it, the development of matter takes place along two different lines. Where there is predominance of *sattva* that evolves into sense organs and where there is predominance of *tamas* or dead matter that becomes sense objects. But there is a basic difference. As Prof Stcherbatsky has pointed out the two groups of matter are not conceived as modification of an eternal substance by the Buddhists.

It has been held by most of the systems of Indian thought that the sense organs are something which are very fine and very subtle. The Jains speak of two kinds of *indriyas* viz, *dravya indriyas* (the physical sense organs) and *bhāvendriyas*—their psychological correlates. The Mīmāṃsakas mention that “the sense organs consist in the faculty of potency abiding in their sockets.” According to the Vedānta system of philosophy, different sense organs consist of *sāttvic* parts of light, ether, earth, water and air.

From all this, it is clear that sense organs as they are subtle, transparent and translucent, develop sensitivity to external world of objects as a looking glass does to all objects.

The sense objects have been enumerated as four viz, *rūpa* (the visible), *śabda* (sound), *gandha* (smell) and *rasa* (taste). Although there is another sense object called the *phoṭṭabba* (the tangible), it has not been enumerated here because it

consists of three of the four primary elements, water being excluded. The *rūpāyatana* (the sphere of the visible) includes colour like blue, yellow, red, etc and figures like circular, oval, square, hexagonal etc. The *śaddāyatana* (the sphere of the audible) includes different kinds of sounds of drum, of tabors, of conch shells etc. The *gandhāyatana* (the sphere of the odorous) includes all kinds of odour *sugandha* and *durgandha* and the *rasāyatana* (the sphere of the savoury) includes tastes like bitter, pungent, saline and acrid etc.

It is interesting to note here that the earlier Buddhists have discussed the problem as to how does the sound travel. Does it require a medium to travel? The answer is in the affirmative.

The two faculties of sex which are responsible for distinguishing the male and the female also come under *upāda rūpa* (secondary matter). According to the Dhammasaṅgani, the *purisindriya* (faculty of masculinity) is responsible for the physical appearance, mark, traits and department that are peculiar to a male. Similarly the *itthindriya* (faculty of femininity) gives rise to the marks and traits of a female.

*Jīvitindriya* (the faculty of life) is also a kind of *upāda rūpa*. Its function is to stabilize and sustain the *kammasamutthana rūpa* i.e. matter that rises as a result of *kamma*. There is *Jīvitindriya* in a piece of paper so long as it is not friable. The moment it becomes so, it has lost the faculty of life. *Kabalīkara āhāra* is also a form of secondary rūpa. Although it literally means gross food taken in morsels, its Abhidhammika meaning is that aspect of matter which is nutritive i.e. which helps one in growth.

*Hadaya vatthu*, not recognized as a form of *rūpa* even in the Dhammasaṅgani but mentioned in the *Paṭṭhana*, is a post canonical development. It is called the heart basis which is the physical basis of *mano dhātu* (mind) and *mano viññāna dhātu* (mind consciousness).

The two modes of self expression (*viññāti rūpa*) *kāyaviññāti* (bodily expression) and *vacīviññāti* (vocal expression) are also *upāda rūpas*. Because they make the thoughts known or they help in communicating thoughts, they are called *viññāti*. *Kāyaviññāti* is not identical with bodily expression but it refers to the bodily tension that rises in response to a thought moral (*kusala*), immoral (*akusala*) or indeterminate (*avyākata*). In the Dhammasaṅgani, it has been defined as the state of bodily tension or excitement (*kāyassa thambhanā santhanbhanā samīhambhūtattam*). *Vacīviññāti* means expression or communication through voice of speech or articulate sound. It rises like *Kāyaviññāti* in response to a *kusala*, *akusala* or *avyākata* thought.

The three characteristics of matter viz., *lahutā* (lightness), *mudutā* (softness) and *kammaññatā* (pliability) are qualities of matter in general. This triad of *lahutā*, *mudutā*, and *kammaññatā* represents the healthy and efficient position of a being.

There are also phases of matter which are four in number viz., *rūpassa upacaya* (growth of matter), *rūpassa santati* (continuity of matter), *rūpassa jaratā* (decay of matter) and *rūpassa aniccata* (impermanence of matter) Obviously these four phases indicate growth of matter, its continuity, its decaying state and its complete annihilation.

These phases of matter clearly point out that there is no justification for our being attached to any object for true happiness. They rise only in order to be annihilated. When they are in a constant state of flux, how can they give true happiness?

The last item of *upāda rūpa* is *ākāsa* (element of space). It is *ākāsa dhātu* which gives room to all material things for movement. It is regarded as a bounded space.

Thus, it is clear that the early Buddhists have defined matter more from the ethical point of view than from the metaphysical point of view. In spite of this bias, however, the metaphysical point of view is also not blurred and indistinct.

#### References

1. Sanyutta Nikaya, 2, PP 375
2. Ibid, 2, PP 262
3. Ibid, 3, PP 389
4. Ibid, 2, PP 262
5. Ibid, 2, PP 261

लेखसार

### प्रारंभिक बौद्ध दर्शन में पदार्थ की धारणा

प्रो० अंगराज चौधरी, नवनालन्दा महाविहार

महात्मा बुद्ध एक व्यावहारिक दार्शनिक थे। उन्होंने धर्म के महान् उद्देश्यों में तृष्णाजनित दुःख से छुटकारा पाने की बात कही। यह तृष्णा विभिन्न सासारिक पदार्थों के प्रति ममत्व के कारण होती है। ये पदार्थ संयोजन नहीं, अपितु संयोजनीय हैं। इन संयोजनीयों से ममत्व हटाने के लिये ही बुद्ध ने उनकी मूल प्रकृति का विवरण दिया है।

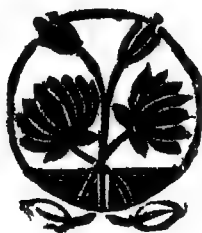
बुद्ध धर्म में पदार्थों को 'रूप' शब्द से अभिहित किया जाता है। सयुक्तिकाय में रूप को प्रतीत्य समुत्पन्न, संख्यात, अनित्य, व्यय-क्षय-धर्मी और निरोध धर्मात्मक बताया गया है। इसे मार, रोग, असार, शून्य आदि नामों से भी कहा जाता है। इसकी प्रकृति बुलबुले (फेनपिण्ड) के समान अनित्य होती है। रूप की अनित्यता का यह वर्णन उससे ममत्वभाव उत्पन्न न होने देने के लिये ही किया गया है।

बुद्ध न तो वेदान्तियों के समान जगत् को असत् मानते हैं और न ही वे इसे मानसिक प्रक्रिया मानते हैं। वे इसका स्वतन्त्र अस्तित्व मानते हैं। इस जगत् में मन और पदार्थ अर्ध और लगड़े के समान

परस्पर सबद्ध हैं। इस संबंध को सपन्न करने में इन्द्रियां भी सहायक होती हैं। बौद्ध दर्शन में चार प्राथमिक और चौबीस द्वितीयक रूप (पदार्थ) माने गये हैं। पृथ्वी, जल, तेज और वायु—ये चार प्राथमिक रूप-महाभूत हैं। पृथ्वी में कणसलता (कठोरता) और खरिगता (गुह्यत्व) होती है, जल में विस्कासिता, संसक्ति और प्रवाहशीलता होती है। अग्नि तेजोरूप है और गतिशील आसोच्छ्वास वायुरूप है। पृथ्वी पर अन्य तीन रूप स्थित रहते हैं। विभिन्न धातुरूपों को बाधने वाला जलधातु है। तेजोरूप और वायुरूप में भी जलधातु के प्रवाह एवं प्रसरण के गुण पाये जाते हैं। ये सभी धातुएँ अपने गुणों से अभिन्न रहती हैं। ये सभी मूलभूत रूप सहजात होते हैं और विलगित रूप में नहीं रहते। इन्हें 'अविवर्तिभोग रूप' कहते हैं। इस प्रकार जगत के सभी पदार्थ चतुर्ग्रामभूतमय होते हैं। ये महाभूत ही पदार्थ के मूल-भूत तत्व या घटक हैं। न्याय-वैशेषिक पद्धति भी ससार की व्याख्या में इन्हीं चार तत्वों की मौलिक मानती है जबकि जैनदर्शन केवल एक समान परमाणुओं को ही मौलिक मानती है। बेंदान्तियों के समान, बौद्धों के ये महाभूत सूक्ष्मभूतों से निमित्त नहीं होते।

इन चार मौलिक महाभूतों से चौबीस द्वितीयक रूप उत्पन्न होते हैं। इन्हें उत्पाद रूप भी कहते हैं। इनमें पाँच इन्द्रिया, चार विषय, दो लिंग, जीवन, आहार, हृदयवस्तु (मन), शरीर, वचन, हल्कापन, कोमलता, नम्यता, उपचय, सन्तति क्षय, अनित्यता तथा आकाश समाहित हैं। पाँच इन्द्रिया शरीर के सूक्ष्म एवं सवेदनशील घटक हैं। रूप (वर्ण और आकृति), शब्द, गंध और रस—ये चार विषय हैं। पुरुष और स्त्री—ये दो लिंग हैं जो जीवों में दो प्रकार के अभिलक्षण उत्पन्न करते हैं। जीवितेन्द्रिय कर्म-समुत्थान का चालक है। आहार विकास-साधन है। हृदयवस्तु मन की धोतक है। शरीर और वचन अभिव्यक्ति के माध्यम हैं। अन्य सात रूप पदार्थ के विभिन्न गुणों तथा प्रावस्थाओं को निरूपित करते हैं। आकाश सभी रूपों को अवगाहन देता है। बौद्ध इसे सीमित आकाश मानते हैं। इन चौबीस रूपों में केवल हृदयवस्तु ही ऐसा रूप है जो परवर्ती समाहरण है।

इन सभी रूपों के बिबरण से स्पष्ट होता है कि इनमें कोई ऐसा विशेष गुण नहीं है जिससे इनके प्रति ममत्त्वभाव बढे। अतः ममताभावमूलक तुष्णा के निरोध से जीवन को कल्याणकारी बनाना चाहिये।





# METALS AND ALLOYS DURING THAKKUR PHERU'S PERIOD, 1290-1318 A. D.

*N. L. Jain*

Chemistry Deptt , Girl's College, Rewa, M. P.

Many authors<sup>1</sup> have attempted about the history of chemical knowledge in India in the past. Mention has been made therein of Charaka, Sushruta, Nagarjuna, Vrinda, Bhikshu Govind, Somdev, Bagbhata and others for their contributions in this field. However, Ugradityacharya of eighth century and Thakkur Pheru of fourteenth century do not find any mention, though they have given account of existing chemical knowledge including that of chemistry of mercury in their books Kalyan Karaka and Dravya Pariksha respectively. An account of chemistry in the first has already been reported and the chemical contents of Thakkur Pheru's book are reported here. It is found that during the beginning of 14th century, purification of metals, preparation of coins and many other chemical compounds find mention in his book. Many of the processes described therein are the same as those practised today.

## **Thakkur Pheru and his books**

According to the references given by Pheru himself in his books, he was the son of Chanda of ghanghia gotra of Shrimal family living in Kannana near Mahendragarh of today. Though his date of birth is not given, but it is said that he composed eight books during 1290-1318 AD in the days of Sultan Alauddin and Qutubuddin. He worked as minister of Treasuries in Delhi in this period and obtained chemical knowledge about the processes and materials used in coin making. He has mentioned himself to be Jain and accompanied Jin Chandra Suri in 1318 for sacred journeys details of which are not known. Assuming that he must have been about 25 when he joined services in Delhi, and that he must have lived about ten years in munisangha, his life tenure could be safely taken to be between 1265-1330 AD. He seems to be a highly religious and scholarly man as before joining the services, he lived with a Jain scholar Rajshekhara at Kannana. This is also clear from the fact that his first book is related with the main Acharyas of Khartargachcha after Mahavira. This is written in Apabhramsha language in Chaupai form composed in 1290 AD. He has composed seven more books but they are in Prakrit. Out of them only six are available and their subject is concerned with the useful or worldly knowledge like mathematics, architecture, examination of gems and diamonds, metals and materials, astronomy and geology. Their details are given in Table I.

**Table I Books of Thakkur Pheru**

S No	Name of the book	composing year	subject	form
1	Yugapradhāna Chatuspadi	1290	Khartar Ācāryas	Chaupai and Chhappaya
2	Ganīta Sāra	—	Mathematics	311 gāthās
3	Vāstu sāra	1315	Architecture	—
4	Jyotiṣa Sāra	1315	Astronomy	242 gāthās
5	Ratnaparikṣā	1315	Gem examination	132 gāthās
6	Dravya Parikṣā	1318	metals and coins	149 gāthās
7	Dhātūtpattiḥ	1318	preparation & properties of metals and compounds	57 gāthās
8	Bhūgarbha Prakāśā*	—	geology	—

\* not available

A compendium of first seven books has been found containing sixty pages and handcopied during 1346-47 i.e. 20 years after they were written. This was accidentally found in a Jain Gyanbhandar in Calcutta in 1946. MD Desai has referred these books in his History of Jain Literature in Gujarat. Muni Kantisager and BL Natha have also reported about these books in Viśwavāṇī (1960) and Viśāla Bhārata (1961). This was published in original in 1961 by Rajasthan Oriental Academy, Jodhpur. But it seems it did not attract attention. Out of these seven books, books numbering 5, 6 and 7 are of interest to chemists. These were written by T. Pheru for the benefit of his brother and Hempal. They have now been separately published with translation. Nahta Bros. Calcutta published book number 4 in 1963 while books no 6-7 have recently been published by Vaisali Research Institute in 1976 in a single volume. This paper deals with book nos. 6 and 7 only.

### **Chemical Processes in Dravyaparikṣā**

This book consists of 149 gathas and describes production and purification of coinage metals and composition of various coins used during 13-14th century AD in India. This has a large number of technical words used in those days in these chemical operations. These terms need proper clarification for their evaluation. Some meanings, however, may be assigned to them with reference to the processes involved. Dhavadia, Kemmans powder, Chasni, Gahi, Ris etc. are such terms. Even this book gives Dhātu a meaning of current use while the metal itself has been called "mahādhātu".

*Extraction of silver* —Silver occurs in soils. It is extracted with the help of ashes obtained by burning bones, trees and dried cowdung. The ashes are mixed with the silver ore and heated under a blowpipe flame on Dhavadia coals.

The impure product is then cupelled for further purification. This method is the same as described in Nāgārjuna's Rasratnākara of 700 AD. This is also equivalent to the mixed amalgamation and cupellation processes of today.

It is also mentioned that lead is desilverised by liquation and crystallization. The lead thus obtained will contain about 2% Ag which, we know, cannot be removed due to the formation of eutectic mixture. However, silver so obtained has been termed as pure (Bis Biswa) useful for coin making. The impure silver is also purified with the help of lead used in various proportions. On heating this in crucibles, or cupels, pure silver is obtained and impurities are either absorbed by the material of the crucible or volatilised. The pure silver could be converted into rods, ingots or foils. Different qualities of silver could be prepared and named by mixing it with a mixture of copper and brass in various proportions. The material absorbed by the crucible could be desilverised, if any, by mixing it with borax, sajjī and fusing it strongly.

(b) *Extraction of gold* —Gold is normally found in sands of the rivers and mountains or mines. The ore is mixed with a mixture of white chalk (calcium carbonate), salt (sodium chloride) and kallar (sajji mitti, mixture of sodium carbonate and sulfate) and heated strongly 3-21 times to get pure gold. There is always loss of weight in the original ore by this treatment. The gold ore may also be treated with the above mixture and kommans powder (containing perhaps lead, copper and tin) to obtain gold containing a small amount of copper in it. Like silver, the quality of gold could be determined by the amount of gold contained in it, the nongold material being a mixture of silver, copper and brass in various proportions. In a formula, he gives that a fused mixture of 23 parts of copper with 77 parts of gold serves a good material to prepare various qualities of gold. The method of calculating the cost of a particular quality of gold has also been presented in the book. The gold extracted today is also based on the same basic principles but with a better quantitative accuracy.

(c) *Extraction of copper* —The copper ore obtained from mines is ground and mixed with cowdung and dried. It is then heated strongly in a furnace with strong blasts until the slag forms. After the removal of slag, the copper so obtained is again heated by blasting to get it purified. The pure copper is then converted into either sheets or ingots.

According to the current practices, the ore is mixed with coke rather than cowdung which serves to produce carbon particles or carbon monoxide while burning to supply necessary reducing agents. However, no flux seems to have been added in the olden times.

(d) *Extraction of lead* —The lead ore is ground and mixed with iron in the ratio of 2:3 and heated strongly in crucibles and furnaces. The iron might have served the purpose of removing sulfur from the sulfurous ores and reducing

the oxidised ores It has also been pointed out that the slag from any extraction has half the value of the metal

(e) *Extraction of mercury* —The mercury ore is kept in a closed furnace and covered with dried cowdung cakes On heating the furnaces with slow blasts, mercury comes out as sublimate and collected on the top of the furnace

## 2 Preparation of some common alloys

(a) *Brass* —It is prepared by fusing one part of copper with a fusion mixture containing four parts of Dhavadia and two parts of jaggery (here dhavadia must contain zinc compounds which are reduced to zinc metal by the reducing property of the jaggery) in a furnace The brass so obtained is ideal brass Other qualities of brasses may also be obtained by increasing the quantity of copper during fusion It is now known that brass is a mixture of copper and zinc in varying proportions and a variety of brasses are possible

(b) *Broi ze* —The bronze is a mixture of copper and tin in various proportions In Pheru's days, it was made by boiling one part of tin obtained from the treatment of solder metal with four parts of copper

(c) *Solder* — It seems that this alloy was prepared directly from some ore, heating it with kommans powder The process gave a hot flowing liquid metal called Cambia which was used for making bronze as above

## 3 Preparation of some Compounds

(a) *Hingul* —This is called cinnabar today It is prepared by heating sulfur and mercury in the ratio of 1:4 On current knowledge, the ratio should be 32:200 There is mention of preparing the compound by heating the powder of realgar and orpiment together for three days continuously It seems these compounds arsenic must be containing mercury in some form which forms hingul after complete elimination of arsenic during long heating

(b) *Sindūra or red lead* —This is prepared in two stages In the first stage the lead metal is fused with 5% ashes of bamboos making the metal perchance in soluble form The mass is then dissolved in water and filtered hot The filtrate is allowed to settle and after decantation, it is ground and heated strongly in a furnace upto three days when its color changes to deep red, If heated too strongly, it is again converted to lead metal

## 4 Some other useful description

Besides the coinage metals and some of their compounds, there are descriptions about the units of weights used for these metals as below

16 yavas = 1 masha = 1 vannā

4 māśās = 1 tanka

3 tānkas = 1 tola = 11.55 gms

which gives the least unit of yava as equivalent to 0.057 gm

There is description of various types of coins in use in various parts of the country at that time This includes their composition and values Some classes of coins are given in Table 11

Table 11 Classes of coins in use during 13-14th century as per Pheru

Class	Number of types
1 Coins of silver	11
2 Coins of gold	15
3 Coins of three metals (Cu, Ag, Au)	22
4 Coins of two metals (Cu, Ag)	10
5 Special coins gurjar, chanderi etc	8
6 Coins of Delhi	48
7 Qutubuddin coins	63

There is description of some other materials which were in use in those times. These include shankh, rudraksha, shaligram, chandan (sandalwood), Kastūri, kumkuma, dhūpa, camphor and aguru. This description includes only the natural source of these materials and their general physical properties.

### Conclusion

Though the Dravyaparikṣā and Dhātūtpatti of Pheru is small in size, but it gives sufficient information about the metallurgical practices of his time. This helps us to learn about the chemical knowledge of this period where Chemistry in India was supposed to be passing through an age of recession. It is hoped that reference to this book will be included by the history writers of sciences in India in future.

### References

- 1 Satyaprakāśa Vaijñānika Vikāśa ki Bhāratiya Paramparā, Rashtrabhasha Parishad, Patna 1954, (b) Rasayan Vikas ki Bharatiya Parampara, Uttar Pradesh Hindi Akadami, Lucknow, 1960
- 1 (b) Ray, P C History of Hindu Chemistry, Chemical Society, Calcutta, 1902

### लेखसार

## ठक्कुर फेरू के समय (1290-1318 ई०) में धातुयें और मिश्रधातुयें

एन एल जैन, रसायन विभाग, गर्ल्स कालेज, रोवा म प्र.

यद्यपि अनेक लेखकों ने भारतीय रसायन के इतिहास में चरक, सुश्रुत आदि के योगदान की चर्चा की है, पर किसी ने भी आठवीं सदी के उद्गादित्याचार्य (कल्याण कारक) और चौदहवीं सदी के ठक्कुर फेरू (द्रव्य परीक्षा) की चर्चा नहीं की है। ठक्कुर फेरू वर्तमान महेन्द्रगढ़ (दिल्ली के पास) के रहने वाले थे और उन्होंने 1290-1318 के बीच सात पुस्तकें लिखी हैं। उस समय इन्होंने अलाउद्दीन और कुतुबुद्दीन के कोषागार अधिकारी के रूप में काम किया। इन पुस्तकों की साठ पृष्ठ की एक प्रति जैन ज्ञान भंडार कलकत्ता में 1946 में मिली थी। ये ठक्कुर फेरू ने अपने पुत्र के लिये लिखी थी। यहाँ केवल द्रव्य परीक्षा की चर्चा की गई है।

द्रव्यपरिक्षा में 149 गथायें हैं जिनमें तत्कालीन धातुओं, मिश्रधातुओं, सिक्कों एवं खनिजों के संबंध में विवरण मिलता है। यहाँ उस समय प्रयुक्त अनेक पारिभाषिक शब्द भी मिलते हैं। इस पुस्तक में चादी, मोना, ताबा, सीसा तथा पारद धातुओं के निष्कर्षण की विधियाँ दी गई हैं। उनके शोधन की विधि भी दी गई है। इसमें पीतल, कासा तथा राणा बनाने की विधि भी है। इसके अतिरिक्त, हिंगुल और सिन्दूर भी इसमें दिये गये हैं। उस समय यब, माशा, टक और लोला की तोल प्रसिद्ध थी। आज के अनुसार, यब का मान 0.057 ग्राम आता है। इसमें 177 प्रकार के विभिन्न सिक्कों का भी वर्णन है।

# POST-VEDĀṄGA PRE-SIDDHĀNTIC INDIAN ASTRONOMY\*

(STUDIES IN JAINA ASTRONOMY)

*Sajjan Singh Lishk and S. D. Sharma*

Department of Physics, Punjab University, Patiala

## Abstract

Nothing is obscure about Vedāṅga Jyotiṣa (Vedic astronomy) and Siddhāntic astronomy but the post Vedāṅga pre-Siddhāntic Indian astronomy has hitherto remained as a forgotten chapter in the history of ancient Indian Astronomy. The paper renders a simple probe into this field. These studies are based on mathematical analysis of astronomical texts as extant in Jaina canonical literature. It highlights the importance of astronomical analysis of Buddhistic texts and the Hindu literature like Purāṇas, Smṛtis etc. D. Pingree's views about Mesopotamian origin of ancient Indian astronomy become questionable.

## Theory

The history of astronomy owes its origin to a remote antiquity. In the cradle of human civilization, history reveals that man's place in nature has always been relevant to religion<sup>1</sup> and his curiosity for regulating the mode of periodic religious performances must have catered to the need for observation of celestial phenomena.<sup>2</sup> It is interesting to note that in China, since the Han dynasty, calendrical reforms were considered indispensable in order to keep the political and cosmic orders in tune.<sup>3</sup> Carruccio<sup>4</sup> has rightly remarked that scientific problems in general and mathematical and astronomical problems in particular show their full meanings only when they are considered in their own historical backgrounds respectively. Most of the Western scholars believe that the Hindus borrowed much of their sciences from Greece.<sup>5</sup> As a matter of fact, the facts and figures from earlier texts of India have as yet remained unexposed to the western windows due to several reasons.<sup>6</sup> Primarily, as Dange opines that history was used by the English rulers of India to demoralise the rising freedom movement, to build a psychosis in the leadership of the people that compared world history, its age and its achievements, Indian history leads to conclude that this country and its people were historically destined to be always conquered and ruled by foreign invaders.<sup>7</sup> Secondly, dazed by firearms and dazzled by the enterprise and material advancement of the

---

\* Some results were reported at Summer School on History of Science, Vigyan Bhawan, INSA, New Delhi (Sept. 1974).

foreign intruders, Indians began to look down upon native scholarship and achievements.<sup>8</sup> Thirdly, we had no Papyrus Prius to prove our age, no Pyramids of Giza, nor mummies of Akhnaton and Tutankhamen, no towns dug up like Ur and Babylon except the Vedas, Purānas and the like to speak for us.<sup>9</sup> Indian astronomy has lost much more than any other subject by such attempts to dissociate it from its history

Although much of the ancient Veda, as Plunket opines, still remains a cypher and it can be properly revealed only with the help of modern sciences<sup>10</sup>, yet it may be remarked that Vedānga Jyotiṣa (Vedic astronomy) has already been commented upon by several scholars<sup>11</sup> like Somākara (first edited by A. Weber and again edited by S. Dvivedi), Thibaut, Bārhaspatya, R. Shamasastry, B. R. Kulkarni, G. Prasad, A. K. Chakravarty and D. Pingree etc. Also nothing is obscure and unknown about Siddhāntic texts. Some theses<sup>12</sup> like those of M. L. Sharma, D. A. Somayaji and R. Billiard etc. are scholarly works of profundity in this field. Still lies a big gap between Vedānga Jyotiṣa period (about fourteenth century B. C. and that of Siddhāntic astronomy (third/fourth century A. D.). This gap, commonly known as a dark period<sup>13</sup> hitherto remained as a forgotten chapter in the history of ancient Indian astronomy. There lies a vast treasure of astronomical knowledge embodied in Jaina Prakrit texts like Sūrya Prajñapti and Jambūdvīpa Prajñapti etc. forming Jaina canon of sacred literature<sup>14</sup> belonging to dark period in the history of ancient Indian astronomy. In his lecture at Oklahoma University, S. D. Sharma had stressed upon the need for research into this field, and it was his first Ph. D. student, S. S. Lushk, who analysed mathematically the astronomical data extant in Jaina canonical literatures in his doctoral thesis<sup>15</sup>, which was awarded an outstanding merit by scholars of the calibre of Hidee Hirose (Japan), W. Petri (Germany) and M. L. Sharma (Varanasi, India). The author collected relevant data on certain topics from various texts (in chronological order) and then attempted to analyse to have a perspective view. A pre-conceived chronology has been disregarded unlike Kuglar who was one of the Panbabylonistic school and created a fantastic picture by ascribing everything to Babylon.<sup>16</sup>

It is worth-mentioning that the post-vedānga pre-Siddhāntic astronomical literature comprises of Jaina canonical texts, Buddhistic canonical texts, and Hindu works like Purānas, Smṛtis, and the Saṃhitās including Bhadrabāhu Saṃhitā (a Jaina work) etc. We have so far been concentrating our efforts on analysing the Jaina canonical texts and thus our findings elucidate particularly the salient features of pre-Āryabhatian Jaina School of astronomy. Some peculiarities are given as below

## 1 Units

There had been a great diversity of systems of units of time, length and arc-division at different times in different parts of ancient India. Trigesimal

system (Thirty-fold divisions system) was gradually changed into sexagesimal system of time-units<sup>17</sup> The length of a yojana was standardized and the relation between three different types of yojanas is explicitly mentioned in Anuyogadvāra Sūtra, a Jaina canonical work<sup>18</sup> The zodiacal circumference was graduated in time-degrees days of a nakṣatra month (lunar sidereal revolution) and subsequently in time-degrees muhūrtas (one muhūrta = 48 minuts) of a nakṣatra month, 54900 ganana khandas (celestial parts) (numerically equal to 54900 muhūrtas of a five-year cycle), and finally in 360 saura days (a saura day means the time taken by the Sun to traverse 1/360 the part of zodiacal circle)<sup>19</sup>

## 2 Cosmography

Jainas had been striving for the scientific formulation of the real world around They had devised the theory of two Suns and two Moons for certain mysterious calculations The concept of the mount Meru whose dimensions form a consistent picture, implies Jainian trends towards the motions of certain astronomical constants, mainly that of obliquity of ecliptic<sup>20</sup>

It is worthy of note that the notion that the Moon is eighty yojanas higher than the Sun, has been quite confusing with the notion of vertical height but it actually depicts Jainian notion of celestial latitude of Moon measured as distance-degrees along the surface of earth<sup>21</sup>

## 3 The Science of Sciatherics

Jainas measured time as a function of shadow-lengths and thus they could determine the time of day directly from the table of shadow-lengths versus the corresponding parts of the day elapsed<sup>22</sup> as the practice is still in current among some sects of Buddhistic monks in Ceylon etc Jainas had also employed the use of shadow-lengths for the determination of seasons<sup>23</sup> They had advanced in measuring shadow-lengths to such an extent that Summer solstice was determined upto thirty muhūrtas of one day<sup>24</sup>

## 4 Kinematics

Solar and lunar motions among their respective mandalas (diurnal paths) imply a motion of declination But they could not make out the algebraic sense of declination (that is, that it increases on both sides of the equator)<sup>25</sup>

Besides, the average relative velocity of Venus in heliacal combustion in different parts of lunar zodiac was compared with some conventionally known relative as well as discrete velocities like those of snake, horse, elephant etc and the corresponding vithis (lanes) of Venus were specified among the stars The relative north-south directions of vithis (lanes) of Venus also imply their trends towards notion of geocentric latitudinal motion of Venus<sup>26</sup> Such kinematical studies of Venus are parallel to those of planetary ephemerides of Seleucid and Menomides periods,



## 5 Calendar

The quinquennial cycle of Vedāṅga Jyotiṣa remained in vogue during Jaina astronomical period but with different solstices (winter solstice occurred at Dhanisthā 1 e,  $\beta$  Delphinī and Abhijit 1 e,  $\alpha$  Lyrae during Vedāṅga Jyotiṣa and Jaina astronomical periods respectively)<sup>27</sup> They might have also strived for the reformation of the five-year cycle as they had conceived some other planetary cycles like twelve-year cycle of Jupiter, twenty-eight year cycle of Saturn and later a cycle of sixty Jovian years etc

Besides, it is worth mentioning that the ratio 3/2 of maximum and minimum lengths of the day is frequently used in Vedāṅga Jyotiṣa and Jaina calendar. By applying Bernoulli's theorem to account for the error due to rate of flow of water through the orifice of water clepsydra, it is revealed that the ratio 3/2 between amounts of water to be poured into Clepsydra on maximum and minimum lengths of the day corresponds to the actual time ratio  $\sqrt{3}/\sqrt{2}$  between actual maximum and minimum lengths of daylight. This ratio  $\sqrt{3}/\sqrt{2}$  belongs to a latitude very near to that of Ujjainī, a renowned seat of ancient Indian culture<sup>28</sup>

## 6 Cycles of Eclipses

Jainian forty-two-eclipse months cycle of lunar eclipses and forty-eight-eclipse years cycle of solar eclipses were based upon observation of periodic repetition of eclipses in five different colours irrespective of any accurate knowledge of true motion of Rāhu (lunar ascending node). These eclipse cycles are completely free from any foreign influences of Chaldean Saros or Metonic cycle<sup>29</sup>

## 7 Lunar Occultations

Jainian concept of direction of lunar conjunction with a nakṣatra implies the notion of position of identifying star (of the nakṣatra) with respect to the region where the Moon moves among the stars. Belt of lunar zodiac was properly specified<sup>30</sup>

## 8 Measurement of Celestial Distances

Celestial angular distances were measured in yojanas (basically, linear measures of length) in terms of corresponding distances projected over the surface of earth. The real determinations of distance degrees fit the actual geometry of the earth<sup>31</sup>

## 9 Observation of the Celestial Phenomena

Jaina astronomers had a keen sense of observation. They measured precisely the time as a function of shadow and determined time of the day through shadow-lengths of a gnomon. They observed lunar occultations, determined Summer solstice upto 30 muhūrtas or one day, studied the phenomenon of heliacal combustion of Venus in different parts of the lunar zodiac. The latitude of the Moon was also determined. Shapes (star figures) of nakṣatras (asterisms) and their respective numbers of stars were also observed. The Jainian cycles of eclipses are based on the periodic observation of colours of (parva) Rāhu denoting Jainian

concept of shadow causing eclipse The categorization of mahāgrahas (great-planets), and tārakagrahas (star-planets), the classification of nakṣatras into kula (category), upakula (sub-category) and kulopakula (sub-sub-category) in relation to their conjunctions with the Moon at different syzygies in a five-year cycle also exhibit their trends towards skilled observation of the celestial phenomena <sup>82</sup>

## 10 Astronomical Instruments

Besides gnomon, some sort of clepsydra (water clock) and star-clock such as acronical risings of stars used in the determination of seasons etc might have also probably been used Description of construction of a water clepsydra is mentioned in Viṣṇu Purāṇa<sup>83</sup> and Jyotiṣa Karandaka<sup>84</sup> (a Jaina non-canonical work)

Here it is worthy of note that in the absence of knowledge of Jaina astronomy (the astronomy as expounded in Jaina canonical texts), a confusing link between Vedāṅga Jyotiṣa and Paitāmaha Siddhānta due to certain similarities between them<sup>85</sup> has often been disillusioning Our findings in pre-Āryabhatīyan Jaina School of astronomy have opened up many new vistas of research in this field and thus the task of bridging the gap between Vedāṅga Jyotiṣa and Siddhāntic astronomy has been initiated in its true perspectives The role of pre-Āryabhatīyan Jaina School of astronomy in the development of Siddhāntic astronomy has been dealt with in a separate paper <sup>86</sup> Consequently D Pingree's views about Mesopotamian origin of ancient Indian Mathematical astronomy become questionable

## ACKNOWLEDGEMENT

Thanks are due to Professor L C Jain and Professor Piyavrata Sharma for some valuable suggestions The authors are grateful to Shri Shanti Muniji, Shri Chandan Muniji and Shri Krishnachandracharyaji for encouraging comments and giving some useful books

## References

- 1 Hocking, W E (1944) Science And The Idea of God p 85  
See also Pannkoek, A (1830) Astrology and Its Influence upon the Development of Astronomy Journal of the Royal Astronomical Society of Canada, Vol XXIV, No. 4, pp 159-176
- 2 Brodrick, A H (1940) The Sacrifices of the Son of Heaven The Asiatic Review, Vol XXXVI, No 125, p 123 (January 1940)  
See also our paper 'An Introduction to a Thesis on Jaina Astronomy,' The Jaina Antiquary, Vol 30 No 2 pp 9-17
- 3 Yabuuti, Kiyosi (1968) Comparative Aspects of the Introduction of Western Astronomy Into China and Japan Sixteenth to Nineteenth centuries The Chung Chi Journal, Vol 7 No 2, pp 151-154
- 4 Carrusis, E Mathematics and Logic in History and Contemporary Thought English translation by Isabel Quisly (1964), p 9
- 5 Allen, R H (1936) Star-Names and their Meanings pp Introduction
- 6 Jain, L C (1975) Indian Jaina School of Mathematics (A Study of Chinese influences and transmissions) Contribution of Jainism to Indian Culture (A souvenir) edited by N L Jain pp 206-220

- 7 Dange, S A (1972) India 5th ed p 2
- 8 Saraswathi, T A (1969) Development of Mathematical Ideas in India IJHS, Vol. 24, Nos 12, pp 59-78
- 9 See ref 7.
- 10 See Roy, B B (Year ?) The Universe p 41 The World Press, Calcutta
11. See Pingres, D (1973) Mesopotamian Origin of Ancient Indian Mathematical Astronomy, JHA Vol 4, pp 1-12
12. Sharma, M L (1965) Graha Ganita Mīmāṃsā (In Sanskrit) Somayaji, D A (1971) Ancient Indian Astronomy Billiard, R (1971) L' Astronomie Indienne (In French)
- 13 Sharma, M L (1974) Development of Indian Astronomy, Proceedings of Summer School on History of Science, INSA, New Delhi
- 14 Chatterjee, Bina (1974) History of Indian Mathematics Proceedings of Summer School on History of Science, op cit
14. Lishk, S S and Sharma, S D (1978) Sources of Jaina Astronomy The Jaina Antiquary, Vol 29 No 1-2 pp 19-32
- 15 Lishk, S S (Feb 1978) Mathematical Analysis of Post-Vedāṅga Pre-Siddhāntic Data In Jaina Astronomy Ph D thesis Punjab University, Patiala (Consult University Library)
- 16 Neugebauer, Otto (1952) The Exact Sciences In Antiquity, p 132
- 17 Lishk, S S and Sharma, S D (1977) Time-Units In Ancient Indian Astronomy Tulsi Pragyā, Vol 2 Nos 7-8 pp 100-108
- 18 Lishk, S S and Sharma, S D (1976) The Evolution of Measures In Jaina Astronomy Tirthankar, Vol 1, Nos 7-12, pp 83-92  
See also, Lishk, S S and Sharma, S D Length-Units In Jaina Astronomy To appear in Jaina Journal  
Besides, Anuyogadvāra Sūtra is one of the two Cūlikā Sūtras which may be taken as appendices to the entire Jaina canon (See Mehta, M L (1969) Jaina Culture p 29) For more details see ref No 14
19. Lishk, S S and Sharma, S D , Zodiacal Circumference as Graduated in Jaina Astronomy Paper presented at 4th Annual meeting of the Astronomical Society of India, held at Ootacamund (March, 1978)  
To appear in Sambodhi (Journal of L D Institute of Indology, Ahmedabad)
- 20 Lishk, S S and Sharma, S D (1978) Notion of obliquity of Ecliptic Implied in the concept of Mount Moru in Jambūdvīpa Prajñāpti, Jain Journal, Vol 12 No 3, pp 79-92
- 21 Lishk, S S and Sharma, S D (1976) Latitude of the Moon as determined in Jaina Astronomy Sramana, Vol 27, No 2, pp 28-35 (Journal of P V Research Institute, Varanasi)
- 22 Lishk, S S and Sharma, S D (1976) The time of Day Measured through Shadow-Lengths in Sūrya Prajñāpti The Mathematics Education, Vol 10, No 4 pp 83-89
23. Lishk, S S and Sharma, S D (1977) Seasons determination through the Science of Sciatherics in Jaina School of Astronomy, IJHS, Vol 12 No 1 pp 33-43
24. Sharma, S D and Lishk, S S (1978) Length of Day in Jaina Astronomy, Centaurus, Vol No pp. (Denmark)

- 25 Lishk, S S and Sharma, S. D Notion of Declination implied in the Concept of Mandala (Diurnal Circle) in Jaina School of Astronomy. To appear in Ganita (Journal of the Bhārata Ganita Parisad)
- 26 Lishk, S S and Sharma, S D Kinematics of Venus in Jaina Astronomy, To appear in Ganita
- 27 Lishk, S S and Sharma, S D Similarities between Jaina Astronomy and Vedāṅga Jyotiṣa To appear in Prachya Pratibha (Journal of Centre of Advanced Studies in Indology and Museology, Bhopal)
- 28 See reference No 24
- 29 Lishk, S S and Sharma, S D (1976) Cycles of Eclipses in Jaina Astronomy
- 30 Lishk, S S and Sharma, S D (1976) Lunar Occultation in Jaina Astronomy Tulsī Pragyā, Vol 1, No 3, pp 64-69
- 31 See reference No 20
- 32 See reference No 15 (especially Chapter V-Jaina Calendar)
- 33 See Viṣṇu Purāṇa 3.3.7-8 Hindi translation by Gupta, Munī Lal (Samvat 2026 Bikram), p 514 Gita Press Gorakhpur
- 34 See Jyotiṣa Karandaka (1928) Sanskrit commentary by Malyagiri, Jaina Bandhu Yantralaya, Pipili Bazaar, Indore
- 35 See reference No 27
- 36 Lishk, S S and Sharma, S D (1978) Role of Pre-Āryabhatīyan Jaina School of Astronomy in the Development of Siddhāntic Astronomy IJHS Vol 12 No 2 pp 106-113

लेखसार

## जैन गणित ज्योतिष का अध्ययन वेदांगोत्तर पूर्व-सिद्धांती भारतीय गणित ज्योतिष

सज्जन सिंह लिश्क और एस. डी. शर्मा  
भौतिकी विभाग, पंजाबी विश्वविद्यालय, पटियाला

वेदांग ज्योतिष का समय 1300 वर्ष ईसा पूर्व माना जाता है जबकि सिद्धान्त ज्योतिष का अम्युदय काल 300-400 ईस्वी माना जाता है। इस बीच के लगभग 1500 वर्ष का समय भारत का अन्धकार युग माना जाता है। इस समय के बीच विकसित ज्योतिष का अध्ययन नगण्य ही हुआ है।

सूर्यप्रज्ञप्ति, जवूदीय प्रज्ञप्ति के समान जैन ग्रन्थों से इस युग के गणित ज्योतिष पर पर्याप्त प्रकाश पड़ता है। इन लेखकों ने सर्वप्रथम इस क्षेत्र में कार्य किया है और उससे निष्पन्न तथ्यों से भारतीय ज्योतिष की प्रतिष्ठा में श्रीबुद्धि की है।

प्रस्तुत निबंध में उपरोक्त ग्रन्थों में वर्णित समय और लंबाई के यूनिटों, विश्व-रचना के सिद्धान्तों, छाया के आधार पर समय और दिन या ऋतुओं के मापनों, ग्रहों की गतियों, पञ्चांगों, सूर्य और चन्द्रग्रहण के विवरणों तथा आकाशीय पिंडों के परिमाणात्मक निरीक्षणों का संक्षेपण किया गया है। कुछ प्रकरणों में वर्तमान मान्यताओं से विसंगतियाँ भी प्रदर्शित की गई हैं। यह भी बताया गया है कि उस समय जल-धड़ी (ज्योतिष्करण्डक) का उपयोग विभिन्न प्रकार के मापनों में किया जाता था।

इन अध्ययनों से यह प्रकट होता है कि जो विद्वान् भारतीय ज्योतिष को बाह्यलोती मानते हैं, उनके कथन पर पुनर्विचार व परीक्षण की आवश्यकता है।

१

# A CRITICISM UPON MODERN VIEWS OF OUR EARTH

*Gyan Chand Jain, Delhi*

## **Introduction**

We have a number of religious concepts upon our earth. They do differ upon qualities of soul and in other alike matters. But so far as the shape of our earth is concerned, not only Jainism but all religions of the world say in one voice that the earth is FLAT, MOTIONLESS, SUFFICIENTLY THICK and WIDELY SPREAD IN ALL FOUR DIRECTIONS. When a Polish astronomer named Copernicus claimed the earth as spherical and moving and the Sun as hanging still, he was called a fool by the then Christian Priests. Later on Galileo, an Italian physicist, was convicted by the Christian authorities for the same offense. Still there is a society named FLAT EARTH SOCIETY in London which warns the people against modern teachings about the earth.

We all know that modern scientists have put a number of proofs in support of spherical shape of our earth. But on making a deep study of the Gravitational Field of our earth, I found that the properties of this field are quite different from those of a spherical body. In other words, I do not find the gravitational field of our earth with those properties which the scientists hold to possess. I put my findings before so many modern people and institutions, but there is no satisfactory solution of the problems raised therein. In this short essay I am going to mention in what ways the gravitational field of our earth differs with that of a spherical body. Learned readers are requested for a careful study.

## **Absence of Centre of our Earth**

Modern science teaches us that there is a centre of our spherical earth. This centre is inside the earth nearly 6400 k.m. away from the outer surface. The spherical earth pulls on all outer things towards the said centre.

By the teachings of the modern science, it can easily be understood that the gravitational forces of our earth are unparallel to each other in its eyes. In other words, it says that a body moves towards a point when it is allowed to fall freely under the action of earth's gravity by moving along converging lines of gravitational forces. This teaching is illustrated by the diagrams.

It is not difficult to verify whether or not the falling bodies might fall towards a point. On examining the diagrams carefully, we can easily determine that all falling bodies should contract in their sizes if they move towards a point.

The size of body should be reduced to half if it is allowed to fall from a height of 6400 km and it should be converted into a point if unfortunately it reaches the earth's centre. But in practice we do not find any of the falling body to reduce in its size due to gravitational attraction. On the other hand, we find that all falling bodies maintain their original sizes no matter they are allowed to fall on the earth's surface or even inside the earth. Practical experience of falling bodies leads us to the conclusion that there is no such centre of our earth towards which all falling bodies might be moving. Since all falling bodies are found to maintain their original sizes, there seems no reason to believe that gravitational forces of our earth meet in a point and hence are converging. On the other hand, there are reasons to believe that the gravitational forces of our earth are perfectly parallel to each other not only outside the earth but also inside it. A system of perfectly parallel gravitational forces can be had only by a FLAT earth and not by a spherical one. This is the justification for holding our earth FLAT.

In initial days of my studies, I was very much keen to learn how the modern science has explained the motion of falling bodies along converging lines of gravitational forces. For this, I consulted a number of books on Mechanics. I found that it can not do so. It also requires parallelism in gravitational forces for doing so. But its concept of parallelism is very interesting. It says that the gravitational forces of the spherical earth meet in a point at a large distance of 6400 km and so there is no harm if such forces are taken as parallel to each other for all falling bodies. In my opinion, this sort of man-made parallelism is of no use in practice. If our earth is really a spherical body and its gravitational forces meet in a point, modern science should attempt to explain that falling bodies can possibly maintain their sizes even on moving along converging lines of gravitational forces.

Motion of falling bodies is called TRANSLATIONAL MOTION in modern science. In translational motion all of the parts of a moving body move along perfectly parallel lines and with one speed. If this body is forced to move along converging lines, it would either contract in its size or it would not move at all if it is rigid. Since all falling bodies are mostly rigid, there is no possibility of their motion under the action of gravity if the forces of gravity are converging. Non-rigid or compressible bodies might do so. This being a truth, the gravitational fields of all spherical bodies—no matter it is spherical earth or spherical moon—are unsuitable for motion of the falling bodies. The defect of unparallelism in their gravitational forces can not be removed by holding their gravitational forces as parallel to each other.

So many people are heard to say that Apollo Flights have proved our earth a spherical body without any doubt. But this idea is quite misleading. The place where the Apollo crafts landed had perfectly parallel lines of gravitational forces, otherwise they could not land. This being the case, that place was certainly a part of FLAT EARTH and not the spherical moon. The Apollo Flights in this way

provide us proof of this concept that our earth is not only FLAT but also widely spread. Other most convincing proof in this regard is being put in the next section.

### **Presence of Gravitational Forces in all Slanting Directions at our Earth**

The bodies do not only fall vertically downward under the action of gravity but also roll down and slide down the inclined surfaces. For example, a vehicle rolls down an inclined road by itself. At our earth, the bodies are seen to slide down and roll down no matter the inclination is small or large. It proves that our earth exerts its gravitational forces in all possible slanting directions. Whereas the modern earth is quite helpless in doing so. The contention can be illustrated by the diagram.

The diagram shows the modern earth and the Mount Everest which is nearly 8 km high from the sea level. There is an inclined smooth surface with  $2^\circ$  inclination on the mount. A toy-car is allowed to roll down the inclined surface under the action of gravity. It can be seen that the gravitational forces which pull the toy-car down the inclined surface do not enter the modern earth but run above and above its curvature. In such a case the required forces of gravity cannot be exerted by the modern earth. It is one example of absence of gravitational forces in slanting direction at the modern earth. Numerous cases of this kind can be put in this regard.

Now just imagine that our earth is not only FLAT but also widely spread in all four directions. In this case the gravitational forces can enter the earth from all slanting directions and from all heights. This is the justification for holding our earth both FLAT and WIDELY SPREAD UP IN ALL FOUR DIRECTIONS.

The learned readers are requested to consider the contention most carefully. I will be glad if some of them make me understand that in such and such manner the modern earth can possibly exert the gravitational forces required in my example.

### **Failure of Modern Science in Case of Moon**

Copernicus first thought that the earth is spherical and the moon revolves around it. Later on, Newton discovered a law named Newton's law of universal gravitation. He proved the idea of Copernicus about the moon by his law of gravitation. Two centuries later, Einstein came into picture. He criticised Newton's law of gravitation in several fields but he found nothing wrong in case of moon. Not only Einstein but Fred Hoyle also took it granted that the Newton's law well makes the moon a satellite of the spherical earth. This credit goes to the author of this essay that he worked out complicated mathematics in this regard and proved that the said law totally fails in making the moon a satellite of the earth.

I do not wish to annoy the readers by putting the mathematics which I worked out. The result in simple words is that the Newton's law of universal

gravitation itself says that the sun pulls on the moon more than two times strongly than the spherical earth does. When it is so, the moon is required to revolve around the sun as an independent planet, the weaker gravitational field of the spherical earth can not keep it revolving around it (the spherical earth)

All manuscripts of Newton are under custody of Royal Greenwich Observatory, U K , and it deals with the queries in this regard. Previously I wrote to it my above stated result and asked how Newton's law of gravitation succeeds in making the moon revolving around the spherical earth. My queries were dealt with and no objection was raised upon this result of mine that the law predicts more than two times stronger pull of the sun on the moon as compared to the pull of the earth. Other part of the query was answered with the remarks that I consider the earth and the moon two separate bodies whereas I should consider the two as one and then there would be no problem at all.

It was a matter of great satisfaction for me to know that the result drawn by me was correct and accepted by the Royal Observatory. Other remarks are obviously quite vague. When the moon and the earth are not joined by any rod, how can I hold them as one single body. The two bodies are quite separate and there is a considerable distance between the two. In such a case, the moon would be dominated by the sun and not by the earth.

The learned readers can well see that modern science has no proof to this effect that the moon is a satellite of the earth and that it revolves around the earth. This being the case, there seems no justification behind this idea that Apollo Flights have proved sphericity of our earth and that these flights were directed to moon.

### **Absence of Capillarity on the Modern Earth**

Capillarity is the natural phenomenon due to which lighter liquids rise up the surface in narrow tubes and heavier ones fall down. The plants get water from the earth through their fine roots due to capillarity. When water rises up in a narrow tube, its surface in the tube becomes concave. Water and other liquids which rise up in narrow tubes wet the surface of the vessel in which they are kept, whereas mercury and other heavier liquids do not wet the surface of the containers.

A careful study of capillarity makes us known to the fact that the capillary action is possible when the surface of water etc. is quite flat by nature. If the said surface is convex as of mercury, there can be no capillary action in water and in other lighter liquids, nor these liquids could wet the surface of the containers. In modern views, the shape of our earth is spherical and so the surface of water and of other liquids—no matter these are in big oceans or in small vessels—become convex by nature. In such a case neither water etc. can wet the surface of the container nor they can rise up their level in the outer vessel in narrow tubes. In other words, we could not find any capillary action on our earth if our earth would have been spherical. Presence of capillary action on our earth and presence of plants on our



earth due to capillarity prove our earth quite FLAT and not spherical or of any other shape

### Conclusions

It is correct that modern science has put some proofs before us in support of sphericity of our earth. But these proofs are mostly based upon photographs and observations by sight. Proofs based upon experimental facts have not been given so far. Its proofs are not dependable and reliable due to 'optical illusions'. The proofs which I have given in support of flatness of our earth are all based upon experimental facts and are matters of our daily experience. There is no chance of any optical illusion in my proofs.

लेखसार

## पृथ्वी विषयक आधुनिक मान्यताओं की समीक्षा

ज्ञानचंद जैन, दिल्ली

हमारे घर्मशास्त्रों में पृथ्वी को चौरस (चपटी), स्थिर, पृथुल तथा चारों दिशाओं में फैला हुआ बताया गया है। इस मान्यता के विपर्याय में जब कापरनीकस ने यह कहा कि पृथ्वी गोलाकार है और स्थिर सूर्य के चारों ओर घूम रही है, तो लोगो ने उसे मूर्ख माना। शताब्दियों बाद उसके अनुयायी गैलीलियो को फाँसी दे दी गई। लेकिन यह मान्यता बलवती ही होती गई। इसके बावजूद भी लन्दन में अभी भी 'फ्लैट अर्थ सोसायटी' काम करती है। मैंने पृथ्वी की आकृति विषयक वैज्ञानिक अध्ययन किया है और मुझे प्रतीत होता है कि इसका गुरुत्वीय क्षेत्र इसके गोलाकार को प्रमाणित नहीं करता। उदाहरणार्थ, वैज्ञानिक गोलाकार पृथ्वी का एक केन्द्र मानते हैं जो भूतल से 6400 किमी० गर्भ में है। सभी वस्तुएँ उस केन्द्र की ओर आकृष्ट होती हैं। वस्तुओं के ऊँचाई से अधः पतन पर उनके आकार में परिवर्तन होना चाहिये, पर यह प्रयोग पुष्ट नहीं होता। इसलिए पृथ्वी के केन्द्र की बात भी नहीं जेंचती। इसके विपरीत यह मानना अधिक न्यायसंगत लगता है कि पृथ्वी के गुरुत्वीय आकर्षण बल एक-दूसरे के समान्तर होते हैं तथा भूतल और भूगर्भ दोनों जगह कार्यकारी होते हैं। यह स्थिति पृथ्वी को चपटी मानने पर ही उत्पन्न हो सकती है। अपोलो की उड़ानों ने भी यही तथ्य सिद्ध किया प्रतीत होता है।

हमारी पृथ्वी सभी दिशाओं में और अवनमनों में गुरुत्वीय बलों को आपतित करती है। इसीलिये अवनमनों में भी पिंड गतिशील होते हैं। गोलाकार पृथ्वी की मान्यता में यह संभव नहीं दिखता।

शूटन और आइन्स्टीन चंद्रमा को पृथ्वी का उपग्रह मानते रहे। लेकिन मैंने अपने जटिल परिकल्पनों से इस मान्यता को खंडित किया है। इस तथ्य को मैंने रोयल ग्रीनविच वेधशाला को लिखा, जिसे इन्होंने स्वीकार किया है लेकिन उन्होंने अपनी मान्यता में परिवर्तन नहीं किया है।

केशिका-प्रभाव के अध्ययन से पता चलता है कि यह प्रभाव तलों के चपटे होने पर ही होता है, गोलाकार होने के कारण नहीं। यदि पृथ्वी गोल मानी जायगी तो उसमें केशिका प्रभाव नहीं होगा।

इस प्रकार वैज्ञानिक पृथ्वी के गोलाकार होने के लिये जो प्रमाण देते हैं, वे प्रायोगिक तथ्यों पर आधारित नहीं हैं, वे केवल प्रकाशीय विभ्रम हैं।

## जैनधर्मकी कुछ भूगोल-खगोली मान्यताएँ और विज्ञान

स्वामी सत्यभक्त सत्याश्रम, वर्धा, महाराष्ट्र

जबसे मनुष्यके पैर चन्द्रमा पर पड़े हैं, तबसे सभीके मन मानवकी इस विजयसे उल्लसित हैं। अब मनुष्य कई बार चन्द्रमा पर हो आया है और उसके सम्बन्धमें पर्याप्त जानकारी प्राप्त हुई है। जहाँ सामान्य मानव समाजके लिये यह जानकारी उसकी प्रगतिका प्रतीक प्रतीत होती है, वही भारतीय धर्म जगतमें इन तथ्योंसे कुछ परेशानी हुई है। इसका कारण यह है कि चन्द्रमाके वैज्ञानिक विवरण धार्मिक ग्रन्थोंमें दिये गये विवरणसे मेल नहीं खाते। इन वैज्ञानिक उपलब्धियोंके उत्तरमें जैन समाज विशेष प्रयत्न कर रहा है। वह त्रिलोक शोध संस्थान और भू-भ्रमण संस्थानके माध्यमसे जबूद्रोपका नक्शा बना रहा है और पर्याप्त प्रचार साहित्य प्रकाशित कर रहा है। इस साहित्यमें शास्त्रीय मन्तव्योका विविध तर्कों और प्रमाणोंसे पोषण किया जा रहा है।

अपने इस लेखमें मैं कुछ ऐसी जैन मान्यताओंके विषयमें बताना चाहता हूँ जिन पर विद्वानोंकी विचार कर नई पीढ़ीकी आस्थाको दृढबती बनानेका प्रयत्न करना चाहिये। मैं यह भी स्पष्ट कर देना चाहता हूँ कि विश्व कल्याणके लिये जैनधर्मने तत्कालीन युगकी परिस्थितिके अनुरूप समस्याओंको सुलझानेमें अपनी विशेष योग्यताका परिचय दिया है। उसने अपने समयमें विश्वकी व्याख्या करनेमें पर्याप्त वैज्ञानिक दृष्टिकोणका उपयोग किया है। फिर भी, आजके यन्त्र एवं प्रयोग प्रधान वैज्ञानिक युगमें तत्कालीन कुछ मान्यताएँ विसर्गित सिद्ध हो जावें, तो इसे आश्चर्य नहीं मानना चाहिये। धार्मिक व्यक्तियोंका मुख्य लक्ष्य आचारशास्त्र और नैतिक मूल्योंका प्रतिपादन रहा है। धर्म गुरुओंने नये तीर्थ या धर्मका निर्माण किया है, नये विज्ञान, भूगोल, खगोल या इतिहास शास्त्रका नहीं। इनके विषयमें की गई चर्चाएँ धर्म प्रभावना मात्रकी दृष्टिसे गौणरूपमें ही मानी जानी चाहिये। फिर भी, जैनोकी अनेक मान्यतायें उनके सूक्ष्म निरीक्षण सामर्थ्य एवं वैज्ञानिक चिन्तनकी प्रतीक हैं।

### ग्रहोंकी गति

प्रकाशके संचरणके लिये माध्यमकी आवश्यकता होती है। वैज्ञानिकोंने किसी समय ईश्वरके रूपमें इस माध्यमकी कल्पना की थी। जैनोंने दो हजार वर्ष पूर्व ही यह चिन्तन किया था और धर्मद्रव्यकी कल्पना की गई। इसी प्रकार स्थिति माध्यमके रूपमें अधर्मद्रव्यकी कल्पना हुई। इन दो द्रव्योंकी मान्यताओंसे पता चलता है कि जैनोको यह ज्ञान था कि चलता हुआ पदार्थ तब तक नहीं रुक सकता जब तक उसे कोई सहायक न मिले। न्यूटनका जड़त्व सिद्धान्त भी यही मानता है। इसी कारण पृथ्वी आदि विभिन्न ग्रह अनावि कालमें ही अविरत गति कर रहे हैं। संभवतः यह गति तब तक चलेगी रहेंगे जब तक कोई ग्रह उससे टकरा न जाय। जड़त्व सिद्धान्तके अनुसार ग्रहोंकी यह गति प्राकृतिक ही होनी चाहिये। लेकिन ऐसा प्रतीत होता है कि जड़त्व सिद्धान्तका मौलिक तथ्य जाननेके बाद भी ग्रहोंकी अविरत गतिके लिये

जैनोने उसका उपयोग नहीं किया, इसके विपरीत उन्होंने राजवार्तिक तथा त्रिलोकसारके अनुसार यह माना कि चन्द्र, सूर्य आदिके बिम्बोको चलने के लिये सोलह हजार देवता अपनी ऋद्धिके अनुसार सिंहगज, वृषभ आदिके रूपमें निरन्तर लगे रहते हैं। छोटे ग्रहोंके बिम्बोंके बाहक देवताओंकी संख्या क्रमशः कम होता है।

## सूर्योदय और सूर्यास्त

जैन शास्त्रोंके अनुसार सूर्य तपाये सोनेके समान चमकीला, लोहिताक्ष मणिमय, ४८ ६१ योजन लम्बा-चौड़ा (व्यास), २४ ११ योजन ऊँचा, तिगुनेसे अधिक परिधि, १६००० देवताओंसे वाहित बीचमें कटे हुये आधे गोलेके समान है। यह सूर्य जम्बूद्वीपके किनारे-किनारे प्रदक्षिणा करता है। जब सूर्य निषध पर्वतके किनारे पर आता है, तब लोगोको सूर्योदय मालूम होता है। जब यह सूर्य निषध पर्वतके पश्चिम किनारे पर पहुँचता है, तब उसका अस्त होता है। अब यदि कोई मनुष्य उदय होते समय सूर्यकी ओर मुख करके खड़ा हो जाय, तो वह देखेगा कि सूर्यका अस्त पीठकी तरफ नहीं हुआ है किन्तु बाएँ हाथकी तरफ हुआ है। पीठकी तरफ तो लवण समुद्र रहेगा, उस ओर सूर्य नहीं जाता। इस ओर कोई पर्वत न होनेसे सूर्यको कोई ओट न मिलेगी, इसलिये सूर्य अस्त न होगा। यदि निषधकी पूर्वी नोककी ओर कोई मुख करके खड़ा हो जाय, तो निषध पर्वतकी पश्चिमी नोक उस आदमीके उत्तरमें पड़ेगी। इसका यह अर्थ है हमारी दृष्टिमें सूर्य पूर्वमें उगता है और उत्तर में डूबता है। यह मत कितना अनुभव विरुद्ध है, इसे सभी जान सकते हैं।

यही नहीं शास्त्रोंमें यह बताया गया है ज्योतिर्बिम्बोंके अर्धगोलकका गोल हिस्सा नीच रहता है और चौरस विस्तृत भाग ऊपरकी ओर रहता है। चूँकि हम उनका गोल हिस्सा ही देख पाते हैं, इसलिये वे हमें गोलाकार दिखते हैं। सूर्य विश्वकी यह आकृति उदय-अस्तके समय दिखनेवाली आकृतिमें मेल नहीं खाती। क्योंकि यदि आधी कटी हुई गेंद हमारे सिरपर हो, तब तो वह पूरी गोल दिखाई देगी। किन्तु वह यदि सिर पर न हो, बहुत दूरपर कुछ तिरछी हो, तो वह पूरी गोल दिखाई न देगी, किन्तु वह अष्टमीके चन्द्रके समान आधी कटी हुई दिखाई देगी। परन्तु सूर्य तो उदय, अस्त और मध्याह्नके समय पूरा गोल दिखाई देता है और चन्द्रमा भी पूर्णिमाकी रातमें उदय, अस्त और मध्यरात्रिमें पूरा गोल दिखाई देता है। इस तरह तीनों समयोंमें आधी कटी हुई गेंदके समान किसी चीजकी एक-ही आकृति नहीं दिख सकती।

जैनोकी आधी कटी गेंदकी आकृतिकी कल्पनाका आधार यह था कि आधे कटे सपाट मैदानपर नगर और जिन मन्दिर प्रदर्शित किये जा सकें। पर यह आकृति सदैव गोल दिखती है, यह कल्पना कुछ विसंगत प्रतीत होती है।

## सूर्यग्रहण और चन्द्रग्रहण

जैनशास्त्रोंके अनुसार सूर्यग्रहण इसलिये पड़ता है कि उसके नीचे केतुका विमान है। इसी प्रकार चन्द्रग्रहण भी इसीलिये होता है कि उसके नीचे राहुका विमान है। चन्द्रमाकी कलाओंके घटने-बढ़नेका कारण भी उसके नीचे स्थित राहुका विमान ही है।

राहु और केतुके विमानोंका विस्तार कुछ कम एक योजन है, जो सूर्य और चन्द्रके विमानोंसे कुछ बड़े हैं। ये छह महीनेमें सूर्य और चन्द्रके विमानोंको ढँकते हैं। इस मान्यतामें भी निम्न विसंगतियाँ प्रतीत होती हैं

(१) जैनशास्त्रोके अनुसार अष्टमीका आधा चन्द्र कभी दिखाई नहीं दे सकता। एक गोल चीजको किसी दूसरी गोल चीजको ढँककर देखो, वह अष्टमीके चन्द्रकी तरह आधी कटी कभी न दिखाई देगी। दो गोल सिक्के हाथमे लो और एकसे दूसरा ढँको। ऐसा कभी नहीं हो सकता कि ढँका हुआ सिक्का आधा कटा हुआ-सा दिखाई देने लगे। वह द्वितीया-तृतीयाकी तरह अवनतोदर टेढ़ी कलाएँ ही दिखायगा। अष्टमीके बाद चतुर्दशी तक चन्द्रमाकी जैसी शकल दिखाई देती है, वैसी शकल राहु विमान द्वारा ढँकनेपर कभी दिखाई नहीं दे सकती। उपरोक्त प्रयोगसे यह असंगति भली-भाँति ध्यानमे आ जाती है।

(२) राहु और केतुके विमान चन्द्र और सूर्यके नीचेकी कक्षामे भ्रमण करते हैं। ये सदा नीचे नहीं रहते। केतुका विमान तो वर्षमे दो बार अमावस्याके दिन सूर्यके विमानके नीचे आता है। इसी प्रकार राहुका विमान भी तिथिके अनुसार नीचे आता है और कुछ आगे-पीछे होता रहता है और ग्रहणकी पूर्णिमाको सदा या नियम भगका फिर चन्द्रमाके नीचे आ जाता है। यह स्मरणीय है कि विमान देवता चलाते हैं। क्या ये देवता पचागके अनुसार घीमी या तेज गतिसे दौड़ लगाते हैं? क्या ये देवता इस प्रकार हिमाब लगाते रहते हैं और विमानोको तिथिके अनुसार मन्द-तीव्र गतिसे दौड़ाते रहते हैं? वे ऐसा क्यों करते हैं? एक-मी गति रखकर निश्चिन्ततासे अपना कर्तव्य क्यों नहीं करते? वे यदि सदा बचकर रहे, तो सदा पूर्णिमा हो और ग्रहण कभी न हो। क्या ही अच्छा रहे यदि देवता मानव जातिपर इतनी कृपा कर सके जिनमे वे स्वयं भी निश्चिन्त रह सके और मानव समाजको भी तिथियो आदिके चक्करसे मुक्ति दिला सके।

(३) जब आकाश स्वच्छ होता है, तब शुक्ल पक्षकी तृतीयाके दिन चन्द्रमाकी मुख्यत तीन कलाएँ दिखायी देती हैं पर बाकी चन्द्रमा भी धुँधला-धुँधला दिखता है। जब राहुका विमान बीचमे आ गया है, तब पूरा चन्द्रमा धुँधला-धुँधला भी क्यों दिखता है?

### आकाशमे विमानोकी स्थिति

शास्त्रोके अनुसार, सूर्य, चन्द्र आदि विमान भारी होने हैं। इसलिये वे अपने आप आकाशमे नहीं रह सकते। उन्हें सम्हालनेके लिए देवताओकी आवश्यकता होती है। परन्तु ये देवता किस प्रकार आकाशमे रहते हैं? क्या ये देवता हाइड्रोजनसे भरे हुए गुब्बारोके समान होते हैं जो हवामे हल्के होनेके कारण हवामें बने रहते हैं, उनका वैक्रीयक शरीर ऐसा कैसे हो जाता है कि वे नाना आकार धारण कर ठोस विमानोको रोक सके? यदि विमान रोकनेके लिए वे अपने शरीरको ठोस बना लेत हैं, तो यह शरीर आसमानमे कैसे बना रहता है?

साथ ही, एक अन्य तथ्य और भी ध्यानमे आता है। वर्तमानमे हम यह जानते हैं कि आसमानमें ऊपर जानेपर वायु विरल होती जाती है। इसलिये ऊँचाईमे जानेपर मनुष्यको ऑक्सीजन साथमे ले जाना पड़ता है। ऐसी स्थितिमे हजारो योजन ऊपर कार्य करनेवाले ये देवता जीवित कैसे रहते होंगे? क्या ये बिना ऑक्सीजनके ही जीवित रहते हैं? यह देखा गया है कि सामान्य मनुष्य ५-६ मोलकी ऊँचाई पर बिना ऑक्सीजनके जीवित नहीं रह सकता।

इस स्थितिमे सूर्य, चन्द्र आदि विमानोकी विभिन्न ऊँचाइयो पर स्थित तथा उनके वाहक देवताओ के वर्णनकी व्याख्याके लिए पुनर्विचार करना आवश्यक प्रतीत होता है।

### सूर्य-चन्द्रकी ऊँचाई

शास्त्रोके अनुसार विभिन्न ज्योतिर्गण आकाशमे भूतलसे ७९० से ९०० योजनकी ऊँचाई पर स्थित

हैं। यदि एक योजन ४००० मीलका माना जाता है, तो चन्द्र, सूर्य आदि प्रमुख ग्रहोंका विवरण सारणी १ के अनुसार प्राप्त होता है। इसी सारणीमें आधुनिक मान्यताओंका भी विवरण दिया गया है। इससे दोनों मान्यताओंकी विसंगति स्पष्ट है। बीसवीं सदीका मस्तिष्क इस विसंगतिकी व्याख्या भी चाहता है।

### सूर्य-चन्द्रकी गति

शास्त्रोंके अनुसार जम्बूद्वीपकी परिधि लगभग ३१६२२८ योजन है। इसे सामान्य भागमें व्यक्त करनेपर यह १२६४९१२००० मील होती है। यदि सूर्यचन्द्र इसे ४८ घंटेमें पूरा करते हैं, तो इनकी गति २,६३,५१,९१६ मीलघटा प्राप्त होती है, जो  $1-25 \times 10^6$  मीटर प्रति सेकेण्डके लगभग बैठती है। इतनी तीव्र गतिसे गतिशील बिम्बोंके ऊपर बने हुए भवनो और जिन मन्दिरों की स्थितिकी कल्पना ही की जा सकती है जब हमें वह ज्ञात होता है कि कुछ सौ मीलकी रफ्तारका तूफान ही भूतल पर प्रचण्ड विनाश-लीला उत्पन्न करता है। आज कल उपग्रह विद्याका पर्याप्त विकास हो गया है। इसे ३५००० कि०मी० की रफ्तारसे छोड़नेपर ही यह पृथ्वीके क्षेत्रसे बाहर जा सकता है। परन्तु इस रफ्तारसे चलते समय परिवेशी वायुके सम्पर्कके कारण यह पर्याप्त उत्पन्न हो जाता है। यदि इनके निर्माणमें ऊष्मारोधी तथा अग्न्य पदार्थोंका उपयोग न किया जाय, तो ये जलकर राख हो जावे। चन्द्र भी यदि इसी प्रकार वायुमण्डलमें इस गतिसे भ्रमण करे, तो उसकी भी यही स्थिति सम्भावित है। मुझे लगता है कि इन मान्यताओंका आधार सम्भवतः ऊपरी क्षेत्रोंमें वायुकी उपस्थिति सम्बन्धी जानकारीकी अपूर्णता ही रही होगी। फिर भी, इन बिम्बोंकी गतिकी कल्पना स्वयंसे एक उत्कृष्ट चिन्तनके तथ्यको प्रकट करती है।

### उष्णता और आतप

जैनाचार्योंने उष्णता तथा आतपका विवेचन अलग-अलग किया है। उन्होंने अग्निमें उष्णता मानी है और सूर्यमें आतप माना है। उष्ण वह है जो स्वयं गरम हो आतप वह है जो दूसरोंको गर्म करे। यह भेद सम्भवतः आचार्योंके प्रकृति निरीक्षणका परिणाम है। उष्ण पदार्थका यह नियम है कि उससे जितनी दूर होते जाते हैं, उष्णताकी प्रतीति कम होनी जाती है पर सूर्यकी स्थिति इसमें बिल्कुल भिन्न प्रतीत होती है। सामान्यतः पृष्ठाक्षरेपर उष्णता कम प्रतीत होती है जो भूतलकी अपेक्षा सूर्यसे कुछ समीपतर है जब कि भूतलपर वह अधिक होती है। फलतः यह माना गया कि आतप वह है जो स्वयं तो उष्ण न हो पर दूसरोंकी उष्णता दे। सूर्य स्वयं उष्ण नहीं है, इसलिये उसके समीपकी ओर जानेपर गरमी क्यों बढ़ेगी? यही कारण है कि अनेक जैन कथाओंमें मनुष्य सूर्यके पासमें गुजरकर ऊपर चला जाता है, पर उसका कुछ नहीं होता।

इस प्रकरणमें भी तथ्योंके निरीक्षणकी कल्पनात्मक व्याख्या की गई है। वस्तुतः आधुनिक मान्यताके अनुसार सूर्य एक उष्ण पिण्ड है। उसकी उष्णता भूतलपर आकर संचित होती है, वायुमण्डलमें नहीं। अतः ऊपरी वायुमण्डलकी उष्णता भूतलकी तुलनामें कम होती जाती है।

### जैनोके भूगोल सम्बन्धी कुछ अन्य तथ्य

जैनाचार्योंमें प्राकृतिक घटनाओंके निरीक्षणका तीक्ष्ण सामर्थ्य था। उन्होंने अनेकों प्राकृतिक घटनाओंका सूक्ष्म निरीक्षण किया और उनकी व्याख्याके प्रयत्न किये। पर प्रयोग कलाके अभावमें ये व्याख्याये पौराणिक आख्यानोंके समकक्ष ही प्रतीत होती हैं। मैं नीचे कुछ ऐसी ही घटनाओंकी भी चर्चा कर रहा हूँ।

## (अ) समुद्रके बीचमें उठा हुआ पानी

जैन आचार्योंने समुद्रोंका अच्छा निरीक्षण किया। उन्होंने देखा कि एक किनारेसे देखनेपर समुद्रका पानी कुछ ऊँचा होता है और बादमें डलता-सा लगता है। यह पृथ्वीकी गोलाईका चिह्न है। इस ऊँचे भागकी शास्त्रोंमें यह कहकर सिद्ध किया है कि समुद्रका पानी बीचमें अनाजकी ढेरीकी तरह १६००० योजन ऊँचा है। इस ऊँचाईको २४००० बेलघर नागदेवता स्थिर रखे रहते हैं। समुद्रमें तूफान आनेका निरीक्षण भी आचार्योंने किया और उसका कारण यह बताया कि समुद्रके नीचे कुछ पाताल हैं जिनके नीचे वायु कुमार जातिके देव और देवागनायें खेलकूद करते हैं। इनकी क्रीडाके कारण ही समुद्रके बीचमें तूफान आता है और पानी ऊँचा-नीचा होता है। इस वर्णनमें एक महत्त्वपूर्ण तथ्यकी ओर और सकत किया गया है। यह बताया गया है कि केवल लवण समुद्रमें ही यह ऊँचाई दिखती है, उत्तरवर्ती समुद्रोंमें जल समतल ही रहता है।

इन तथ्योंकी वर्तमान व्याख्या पृथ्वीकी गोलाई और चन्द्रकी आकर्षण शक्तिके आधारपर की जाती है।

(ब) शास्त्रोंके अनुसार भरतक्षेत्रके मध्यमें पूर्व पश्चिममें फैला हुआ विजयार्ध पर्वत है जो २५ योजन ऊँचा या वर्तमान एक लाख मील ऊँचा माना जाता है। इस विजयार्धपर दस योजन ऊँचाईपर मनुष्य और विद्याधर रहते हैं। वे वहाँ कृषि आदि षट् कर्म करते हैं। वर्तमानमें तो केवल ५-५० मील ऊँचा हिमालयकी उच्चतम पर्वत है, उससे ऊँचे पर्वतों और उनपर रहनेवाले विद्याधरोंकी कल्पना पौराणिक ही माननी चाहिये।

यह भी बताया गया है कि इसी विजयार्धकी गुफाओसे समुद्रकी ओर जानेवाली गंगा, सिन्धु नदियाँ निकलती हैं। भाग्यसे, ये नदियाँ तो आज भी हैं पर विजयार्ध अदृश्य है। इसीके शिखरपर स्थित सिद्धाय-तन कूटपर २ मील ऊँचा, २ मील लम्बा और एक मील चौड़ा जिन मन्दिर बना हुआ बताया गया है। वर्तमान जगतके न्यूयार्क स्थित सर्वोच्च भवनकी तुलनामें जिन मन्दिरका यह भवन काल्पनिक और पौराणिक ही माना जायगा।

(स) जैन भूगोलके आधारपर छह माहके दिन और रात वाले क्षेत्रों, उल्काओं, पुच्छलतारों तथा ज्वालामुखीके विस्फोटोंकी उपपत्ति भी सगत नहीं हो पाती।

इसी प्रकार अन्य अनेक विवरणोंका भी उल्लेख किया जा सकता है।

## उपसंहार

उपरोक्त विवरणमें मैंने कुछ भूगोल तथा ज्योतिर्लोकके प्रमुख ग्रहोंके सम्बन्धमें शास्त्र वर्णित मान्यतायें निरूपित की हैं और यह बताया है कि ये मान्यतायें आजके वैज्ञानिक निरीक्षणों एवं व्याख्याओंसे मेल नहीं खाती। परीक्षा प्रधानी जैन विद्वानोंको इस ओर ध्यान देना चाहिये और शास्त्रोंकी प्रमाणिकताको बढ़ानेमें योगदान करना चाहिये। मेरे इस सुझावका आधार यह है कि जैन आचार्योंमें प्रकृति निरीक्षणकी तीक्ष्ण शक्ति थी। वे विज्ञानके आदिम युगमें उसकी जैसी व्याख्या कर सके, उन्होंने की है। पर वही व्याख्या वर्तमान प्रयोग-सिद्ध और तर्क-सगत व्याख्याकी तुलनामें यथार्थ मानी जाती रहे, यह जैन आचार्योंकी वैज्ञानिकताके प्रति अन्याय होगा। इस आचार्योंके निरीक्षणों और वर्णनोंका तत्कालीन युगमें मनोवैज्ञानिक प्रभाव पड़ता रहा है। इसलिये आज भी ये वर्णन धर्मशास्त्रके अंग बने हुये हैं। इन्हें वैज्ञानिक नहीं माना जाना चाहिये और इस आधारपर धर्म और विज्ञानको टकरानेकी स्थितिमें न लाना चाहिये। अनेक विद्वान

वैज्ञानिक सिद्धान्तों या व्याख्याओंकी परिवर्तनशीलताके आधारपर उसे सत्य नहीं मानना चाहते, वे धर्मको शाश्वत मानकर उसे ही प्रशय देना चाहते हैं। इस विषयमें मैं केवल यही कहना चाहता हूँ (जैसा प्रारम्भमें ही कहा है) कि धर्मका उद्देश्य मानव जीवनमें सदाचार, सहयोग, शान्ति और सुव्यवस्था उत्पन्न करना है। विश्व रचना या भूगोल सम्बन्धी तथ्योका क्षेत्र तो विज्ञानका ही है। दोनोंको सहयोगपूर्वक अपना कार्य करना चाहिये, टकराहटका कोई प्रश्न ही नहीं होना चाहिये। ऐसे ही प्रकरणोंमें अनेकान्त दृष्टिकी परख होती है।

## सारणी—१ : कुछ ग्रहोंके आगमिक और वैज्ञानिक विवरण (योजन = ४००० मील)

	पृथ्वी		चन्द्र		सूर्य	
	आगमिक	वैज्ञानिक	आगमिक	वैज्ञानिक	आगमिक	वैज्ञानिक
पृथ्वीसे दूरी लाख मील	—	—	३५-२०	२-३१	३२	९३०
व्यास, मील	$९ \times \frac{८}{१०}$	७५६०	$३६७२ \frac{८}{६१}$	२१६०	$३१४७ \frac{३३}{६१}$	८,६५०००
मोटाई, मील	—	—	$१८३६ \frac{४}{६१}$	—	$१५७३ \frac{४७}{६१}$	—
अक्षणभ्रमण (घूर्णन) घंटे	—	२३-९	कुछ कम २५	—	२५	—
सूर्यकी परिक्रमाका समय, दिन	—	$३६५ \frac{१}{४}$	$२७ \frac{२१}{६७}$	२८	३६६	—
गति मील, मिनट	—	—	४-२२-४-३१	—	$४-३९-४-४२ \frac{५}{१०}$	—
किरणों की सख्या	—	—	१२०००	—	१२०००	—
बाह्यक देवता	—	—	१६०००	—	१६०००	—
परिवारके सदस्य	—	—	—	—	—	—
तारा	—	—	$६-६९७५ \frac{९}{१०}$	—	—	—
नक्षत्र	—	—	२८	—	—	—
ग्रह	—	—	८८	—	—	—
परिवार	—	—	४ परदेवियाँ १६००० देवियाँ	—	४ परदेवियाँ १६००० देवियाँ	—
आयु	—	—	१०३८-४५ + १००० वर्ष	—	१०३८-४५ + एक लाख वर्ष	—

**खण्ड ६ :: Section 6**

**जैन विद्याओं में अनुसन्धान के वर्तमान क्षितिज**  
**Current Horigous of Research in**  
**Jainology**



## विचार-कृति

# जैन शोध : समस्या और समाधान

डा० महेन्द्र सागर प्रचंडिया, एम० ए०, पी-एच० डी०, डी० लिट०

अनम्यासे विषं विद्या अर्थात् अभ्यासके अभावमे विद्या भी विष हो जाती है। शास्त्र-विद्याका वैज्ञानिक अध्ययन-अनुशीलन जब मौलिकताका उद्घाटन करता है वस्तुतः तभी वह अनुसन्धानकी वस्तु बन जाती है। अतीत कालीन शास्त्र-वाणीका अभिप्राय विशेष व्याख्या-विधिकी अपेक्षा रखती है क्योंकि भाषा-विज्ञानके स्वभावकी दृष्टिसे शब्दका अर्थ कालान्तरमें स्वचालित होता-जाता है।

शास्त्र-परम्पराका प्राचीनतम रूप भारतीय-शास्त्र-भांडारोंमें विद्यमान है इस दृष्टिसे जिनवाणीकी सम्पदा जैन भांडारोंमें सुरक्षित है। हस्तलिखित जैन शास्त्रोंकी भाषा तथा लिपि-विज्ञान एक विशेषविधि-बोधकी अपेक्षा रखता है। इस दृष्टिसे प्राचीन हस्तलिखित साहित्यका पाठानुसंधान और अर्थ-अभिप्राय आधुनिक प्रचलित लिपिमें आबद्ध करना आवश्यक हो गया है।

प्रसन्नताका प्रसंग है कि देश-देशान्तरके विविध विद्या-केन्द्रोंमें जैन साहित्य पर पी-एच० डी० तथा डी० लिट० आदि उपाधियोंके लिए शोध-प्रबन्ध रचे जा रहे हैं। इस प्रकारके साहित्य समुद्योगसे कुछ लाभ तो हुआ है किन्तु अधिकांशतः असावधानी और अज्ञानतावश अनर्थ भी बन पड़े हैं।

जहाँ तक मुझे ऐसे गवेषणात्मक अध्ययन-ग्रन्थोंको देखनेका सुयोग प्राप्त हुआ है उनके आधारपर यह सहजमें कहा जा सकता है कि साहित्यिक शोध क्षेत्रमें अनेक अनूठे सत्य स्थिर हुए हैं। नए आयामोंकी भी स्थापना हुई है वहाँ अनेक अशोभे अर्थके अनर्थ भी हुए हैं। दरअसल जिनवाणीका अध्ययन एक विशेष पद्धतिकी अपेक्षा रखता है। जिनवाणी और जैनाचार्यों द्वारा प्रणीत साहित्यमें व्यवहृत पारिभाषिक शब्दावलीका सम्यक् ज्ञान न होनेसे उसकी व्याख्या और विवेचनामें भयंकर भूलें और मिथ्या मान्यताएँ शब्दायित हुई हैं। उदाहरणके लिए समय और दर्शन इन दो शब्दोंको ही लिया जा सकता है। इन दोनों शब्दोंका लौकिक अर्थ कुछ और ही है जबकि जैन साहित्यमें इनके अर्थ क्रमशः आत्मा और दानके लिए प्रयुक्त हैं।

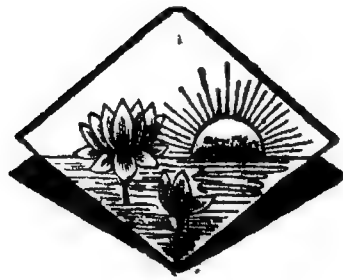
इन विश्वविद्यालयोंमें नियुक्त अनेक ऐसे निर्देशक हैं जिन्हें जैन विद्या और शास्त्रोंका सम्यक् बोध नहीं है। मखौल यह है कि इन शोधार्थियोंको उन्हींके निर्देशनमें शोध-प्रबन्ध रचने होते हैं। ऐसे ग्रन्थोंके परीक्षकोंकी भी यही दशा-दुर्दशा है। येनकेन प्रकारेण अन्ततोगत्वा प्रबन्ध उत्तीर्ण तो कर ही दिए जाते हैं फलस्वरूप सत्यान्वेषणकी ऐतिहासिक परम्परामें इस प्रकारकी असावधानीके दुष्परिणाम भविष्यके गर्भमें अन्तर्भुक्त हो जाते हैं। यह वस्तुतः विचारणीय विडम्बना है।

अधुनातन अनुसंधित्सुके समक्ष अनेक कठिनाइयाँ उसे जैन विषयोपर गवेषणात्मक अध्ययन-अनुशीलन करनेपर आती हैं। सर्वप्रथम उसे विषयका विद्वान निर्देशक ही नहीं मिल पाता है। जो देशमें विषयके विद्वान हैं वे प्रायः शोध-संकनीकसे अनभिज्ञ होते हैं, साथ ही विश्वविद्यालयीय निकषपर खरे नहीं

उतरते । जो विश्वविद्यालय अधिनियमके अन्तर्गत समर्थ शोध निर्देशक है उन्हें जैन शास्त्र तथा वाणीका सम्यक् ज्ञान नहीं होता । इसी क्रममें विषयका चयन और तत्सम्बन्धित सामग्री-सकलन अनुसंधित्सुके लिए सिर-शूल बन जाता है । जैन भाटारोमें लुप्त-विलुप्त शास्त्रोंकी खोज लिपि-विज्ञानको न समझ पानेकी खीज वस्तुतः उसे नैतिक स्वलन तथा सत्यहनन करने-करानेके लिए विवश करता है ।

ऐसी विषम परिस्थितिमें क्या कुछ होना चाहिए यह वस्तुतः जागरूक प्रश्न है ? मेरे दृष्टिकोणसे दो काम हमें आगे आकर करने चाहिए । प्रथमतः विश्वविद्यालयोंमें देशके ऐसे विरल विद्वानोंकी जैनविद्या हेतु नियुक्तियाँ कराई जाएँ, दूसरे, विद्या-केन्द्रोपर ही सामाजिक शोध-संस्थानोंकी स्थापनाएँ की जाएँ जहाँ समाजके निष्णात विद्वानोंकी सेवाएँ सुलभ कराई जावें ताकि ऐसे शोधार्थियोंकी सारस्वत कठिनाइयोंको सुलभ कराया जा सके, फलस्वरूप इस क्षेत्रमें अनर्थ तथा अनर्गल स्थापनाएँ मण्डित न होने पाएँ ।

जिनवाणीके अन्तर्गत देशका ज्ञान-विज्ञान प्रायः अन्तर्भुक्त है । उसे सम्यक् अध्ययन-अनुशीलन द्वारा बहुविध बोध विज्ञान विकासको प्राप्त होगा । अस्तु, इस प्रकारके अनुसंधानात्मक अध्ययन-अनुशीलन-को उपयोगिता वस्तुतः असंदिग्ध है ।



# जैन विद्याओंमें शोधके क्षितिज

## रसायन और भौतिकी

नन्दलाल जैन, महिला महाविद्यालय, रीवा, (म० प्र०)

### रसायन-विज्ञान

रसायनके अन्तर्गत जड़ और जीव जगतके विभिन्न पदार्थों और उनके गुणधर्मके विषयमें वर्णन किया जाता है। विभिन्न समयमें लिखे गये जैन आगमिक एवं व्याख्याग्रन्थोंमें रसायनसे सम्बन्धित अनेक प्रकरण स्फुट रूपसे पाये जाते हैं। इनके विषयमें लेखकोने शोध लेख और समीक्षा लेख तथा पुस्तिकायें लिखी हैं। इनमेंसे कुन्द-कुन्द, उमास्वाति, भगवती, अनुयोगद्वार, प्रज्ञापना आदि ग्रन्थों और उनकी टीकाओंमें वर्णित रासायनिक तथ्योंका सकलन, समीक्षण एवं तुलनात्मक निरूपण किया गया है। इनका मुख्य विषय द्रव्य और पदार्थकी परिमाण, भेद-प्रभेद, परमाणुवाद और बन्धप्रक्रिया है। एक ओर शास्त्री, न्यायाचार्य और मेहताके समान शास्त्रीय विद्वानोंने अपने विवरणोंमें शास्त्रीय तथ्योंका सकलन किया है, वहीं दूसरी ओर सिकंदरने अपने शोध ग्रन्थ तथा शोध लेखमें विविध भारतीय दर्शनोंके परिपेक्ष्यमें जैन पदार्थवाद तथा परमाणुवादका विवेचन किया है। यद्यपि द्रव्य और पदार्थकी उत्पाद-व्यय-धौव्यात्मक परिमाणमें विभिन्न लेखकोंके विवरण समान हैं, फिर भी जैनने द्रव्यके सामान्य और विशेष गुणोंके आलापद्वतिके विवरणकी ओर ध्यान आकृष्ट करते हुए बताया है कि यह परिभाषा अधिक व्यापक और समीचीन लगती है। बॉटियाने<sup>१</sup> पदार्थ परिभाषाके अतिरिक्त जैनागम वर्णित परमाणु और पुद्गलके समस्त गुणोंका सकलन कर नवीन शोधोंके लिए उत्तम कार्य किया है। जवेरी<sup>२</sup> और जैनने<sup>३</sup> आगमिक परमाणु और आधुनिक परमाणुकी तुलनात्मक समीक्षा प्रस्तुत करते हुए बताया है कि जैनागम वर्णित परमाणुके गुण आधुनिक परमाणुकी तुलनामें परमाणु घटकोंके लिए अधिक सार्थक प्रतीत होते हैं। इसीलिये उन्होंने वैज्ञानिक मूलभूत कणोंको जैनागम परमाणुके समकक्ष प्रदर्शित करनेका यत्न किया है। मुनिश्री नगराज<sup>४</sup> भी इसी पक्षके प्रतीत होने हैं। इसके विपरीत जैन<sup>५</sup> और सिंहने<sup>६</sup> इस परमाणुवादकी सूक्ष्मतासे परीक्षा कर यह प्रदर्शित किया है कि आगमोक्त परमाणु वर्तमान परमाणुके समकक्ष ही माना जाना चाहिये। इलेक्ट्रान, प्रोटान या क्वार्ककणोंको आगमोक्त परमाणुके समकक्ष मानने पर निम्न गुणोंकी सही व्याख्या नहीं की जा सकती

(१) इलेक्ट्रान आदि मूलकणोंको ऊर्जासय पुद्गल मानने पर भी चूंकि ऊर्जा भी कण-मय होती है, ठोस और एक प्रदेशी होती है, अतः उसमें सकोच-विस्तारके गुणोंकी व्याख्या नहीं की जा सकती। ये गुण खोखले परमाणुओंमें ही पाये जा सकते हैं।

(२) सामान्यतः आधुनिक अनेक मूलकणोंको सम्यक् परिमापित कर लिया गया है। इससे पता चलता है कि मूलकणोंके गुण (आवेश, द्रव्यमान आदि) भिन्न-भिन्न होते हैं। यही नहीं, न्यूट्रान, क्वार्क आदि कण इलेक्ट्रानकी तुलनामें ७००-२००० गुने भारी होते हैं। इस प्रकार आगमोक्त पंचगुणी

(चतुस्पर्शी) या सप्तगुणी (अष्टस्पर्शी) परमाणुओंकी समानता और अनन्तताका सही व्याख्यान नहीं होता। यदि आगमोक्त परमाणुओंको इलेक्ट्रान, पोजिट्रानके समकक्ष भी माना जाय, तो भी प्रोटान या न्यूट्रानके निर्माणको एक तीसरे पर पर्याप्त भारी मूलकणी परमाणुको माने बिना नहीं समझाया जा सकता। इस प्रकार आगमोक्त परमाणु शब्दसे कमसे कम तीन विभिन्न प्रकारके कणोंका बोध होता है जो एक दूसरेसे भिन्न होते हैं। तीन कण परमाणुओंकी जातिगत अनन्तताको सिद्ध नहीं करते।

(३) तत्त्वार्थसूत्रमें परमाणुओंकी बध्प्रक्रियाके तीन मुख्य सूत्र दिये हैं। जैन<sup>१</sup> ने अपनी व्याख्यामें बताया है कि आगमोक्त परमाणुओंको यदि इलेक्ट्रान आदिके समकक्ष माना जाता है, तो उनकी सही व्याख्या नहीं की जा सकती। फिर भी, वे परमाणुकी अविभाजिताको मूल मानते हुये इस समरूपता पर ही बल देते हैं। इसके विपर्यासमें, यदि आगमोक्त परमाणुको वर्तमान परमाणुके समकक्ष माना जाय, तो यह प्रक्रिया सहजमें समझी जा सकती है। इसके उन्होंने अनेक उदाहरण दिये हैं।

आगमोक्त परमाणुओंको वर्तमान परमाणुओंके समकक्ष मानने पर उनके खोखलेपन, सकोचविस्तार, विविधता तथा बन्धप्रक्रियाकी न केवल सरलता वही प्रकट होती है, अपितु यह भी अचरज होता है कि उपकरण-विहीन पुरातन युगमें भी हमारे जैन मनीषी कितने गभीर एवं तीक्ष्ण विचारक रहें हैं। यही नहीं, आगमोमें अनेक स्थलों पर परमाणुओंके सम्बन्धमें परिमाणात्मक विवरण प्राप्त होते हैं, वे भी आगमोक्त परमाणुओंकी इस समकक्षताको पुष्ट करते हैं। उदाहरणार्थ तिलोपपण्णत्तिमें लम्बाईके यूनटोकी चर्चा करते हुये उवसन्नासन्नसे लेकर यव और अगुल यूनटोके मान बताये हैं। दत्त और सिंहके अनुसार अगुलका मान यदि ०-७७ इंच या १-६५ सेमी० माना जाय, तो उवसन्नासन्न यूनटका परिमाण १०-११सेमी० आता है। इस आधार पर अनुयोगद्वार और जवूद्वीपप्रज्ञप्तिके व्यावहारिक परमाणुका मान  $0.6 \times 10^{-8}$  सेमी० होगा जो आधुनिक सामान्य परमाणुके व्यासके बराबर ही है। इलेक्ट्रान या न्यूक्लिमका व्यास १०-१३ सेमी० के लगभग होता है। यहाँ भी यह ध्यानमें रखना चाहिये कि विभिन्न ग्रन्थोंमें अंश-मानोंकी यूनटोमें कुछ अन्तर भी पाया गया है। हम साइजके अतिरिक्त, परमाणुओंकी गति, स्पर्श, प्रतिष्ठा, कम्पन आदिके सम्बन्धित विवरण भी वर्तमान परमाणुकी समकक्षतामें घटित हो जाते हैं। जवेरी और अन्य लेखकोंने आगमोक्त परमाणुओंको द्रव्यमान या सहतिविहीन कणोंके समकक्ष माननेका सुझाव दिया है। लेकिन अबतक सहतिविहीन कण ऊर्जाएँ ही रही हैं और आइंस्टीनने ऊर्जाओंकी कणमयता प्रमाणित की है। क्वान्टम सिद्धान्त भी इसकी पुष्टि करता है कि सभी ऊर्जाओं एवं सूक्ष्मकणोंके व्यवहार तरंगणी प्रकृतिके आधार पर ही समझाये जा सकते हैं। इस प्रकार, आगमोक्त परमाणु पदसे वाच्य अर्थमें समीक्षक काफी खींचतान करते प्रतीत होते हैं। वस्तुतः अविभागी, अगुलघु और इन्द्रिय-अग्राह्य पदको बहुत अधिक पूर्वाग्रहपूर्वक नहीं लेना चाहिये। हाँ, यह अवश्य स्वीकार करना होगा कि परमाणुको सूक्ष्म और व्यावहारिक परमाणुके रूपमें मान्यता प्रदान कर सभवतः पञ्चनदिने उसी प्रकार शास्त्रीय मर्यादा स्थिर रखी जैसे भट्ट अकलकने प्रत्यक्ष ज्ञानको लौकिक और मुख्य प्रत्यक्षके रूपसे विभाजित कर अपने समयमें एक बड़े विवादको चतुरतापूर्वक सुलझाया था। वस्तुतः सामान्य जन न तो मुख्य प्रत्यक्षमें रुचि रखता है और न ही सूक्ष्म परमाणुमें। उनकी परिभाषा शास्त्रीय और अकल्पनीय भी बनी रहे, तो कोई आपत्ति नहीं है। इस प्रकार यह कहना चाहिये कि आधुनिक वैज्ञानिक परमाणु आगमोक्त व्यावहारिक परमाणुके समकक्ष होता है। अतः इनके अन्य गुणोंका वर्णन भी इसी आधार पर समीक्षित किया जाना चाहिये। सिकंदर और जैनने आगमोक्त परमाणुवादकी अन्य भारतीय तथा प्राचीन परमाणुवादसे तुलना कर यह प्रमाणित

किया है कि समसामयिक मान्यताओंकी दृष्टिसे जैन परमाणुवाद आधुनिक दृष्टिसे भी अधिक समीचीन प्रमाणित होता है।

सूक्ष्म और व्यावहारिक—दोनों ही प्रकारके परमाणु (चाहे ऊर्जा रूप हो या सूक्ष्मकण रूपमें हो) आगमोमे पौद्गलिक बताये गये हैं। अतः उनमें रूप, रस, गन्ध, स्पर्श और सस्थान—ये पाँच गुण होते हैं। आगमोमे परमाणुओंका विभाजन इसी आधार पर किया गया है और उनकी संख्या २०० ही मानी गई है। वस्तुतः रूप-रसादिके आधारपर परमाणुओंका यह वर्गीकरण उचित प्रतीत नहीं होता, क्योंकि यद्यपि रूप, रस आदि मुख्यतः २० प्रकारके होते हैं, पर उनके अवान्तर भेद इतने अधिक हैं कि इस आधार पर वर्गीकरणकी कोई विशेष महत्ता नहीं रह जाती और परमाणुओंको अनन्त प्रकारका कहनेके अतिरिक्त अन्य विकल्प नहीं है। वस्तुतः परमाणुओंका वर्गीकरण उनकी आन्तरिक संचरनाके आधारपर ही करना चाहिये। यह दृष्टि यन्त्रयुगीन सूक्ष्मतर निरीक्षण क्षमताको प्रकट करती है।

यदि हम व्यवहार परमाणुकी धारणाको सबल देते हैं, तो यह कहा जा सकता है कि ये सूक्ष्म परमाणुओंसे निर्मित होते हैं। पर ये स्कन्ध नहीं कहलायेंगे क्योंकि ये परमाणु विस्तारकी सीमामें ही रहते हैं। इन सूक्ष्म परमाणुओंको मूलभूत कणों या ऊर्जाके रूपमें माना जा सकता है। पर इन कणोंमें भी आवेश, द्रव्यमान आदिके कारण भिन्नताएँ हैं। इनकी संख्या दिनोदिन बढ़ रही है। यह उल्लेख सही नहीं लगता कि सभी परमाणुओंका द्रव्यमान बराबर होता है। द्रव्यमान-विहीन चतुस्पर्शी सूक्ष्म परमाणुओंकी प्रकृतिकी व्याख्या अभी पूर्णतः स्पष्ट नहीं है। इस प्रकार आगमोक्त परमाणुवादको निम्न प्रकार निरूपित किया जा सकता है

सूक्ष्म परमाणु → व्यवहार परमाणु → स्कन्ध → महास्कन्ध

इन तथ्यों पर तुलनात्मक समीक्षकोंको विचार करना चाहिये।

शास्त्रोमे परमाणु-सम्बन्धी वैचारिक चर्चा जितनी ही सूक्ष्मतासे वर्णित है, स्कन्ध-विषयक चर्चा उतनी ही स्थूलतासे वर्णित है। सामान्यतः स्कन्धोंको सभी समीक्षक आधुनिक अणुके समकक्ष मानते हैं। इनके दो रूप स्पष्ट हैं—चाक्षुष और अचाक्षुष। इनके निर्माणकी प्रक्रियासे सम्बन्धित आगम सूत्रोंकी व्याख्यामें कुछ अन्तर पाया जाता है और श्वेताम्बर-परम्पराकी व्याख्या आधुनिक दृष्टिसे अधिक वैज्ञानिक प्रतीत होती है। जैनने बताया है कि उमास्वातिके परमाणुबन्ध-सम्बन्धी तीन सूत्र समुचित अर्थ करने पर आधुनिक तीन प्रकारकी बन्धकताको निरूपित करते हैं यदि आगमोक्त परमाणुओंको वैज्ञानिक परमाणुओंके समकक्ष या व्यवहार परमाणु माना जाय।  $\text{NaCl}$  व  $\text{H}_2$  के अणुओंके निर्माण क्रमशः स्निग्धरुक्षत्वात् बध तथा गुणसाम्ये सदृशानाको निरूपित करते हैं।  $\text{SO}_2$  या  $\text{HNO}_3$  के अणुओंके निर्माण द्व्यधिकदि गुणाना तुके उदाहरण हैं।

जैनने सूक्ष्म परमाणुओंके बन्धकी जटिलताको प्रतिपादित करते हुए उमास्वातिके बध निर्देशक सूत्रोंके अर्थमें भ्रान्ति ही उत्पन्न की है। वस्तुतः सूक्ष्म परमाणुओं (इलेक्ट्रान-इलेक्ट्रान, प्रोजिट्रान-प्रोजिट्रान या इलेक्ट्रान—प्रोजिट्रान आदि) के बधोंको असामान्य कोटिका माना जाता है जिनमें सामान्य बन्धोंकी अपेक्षा पर्याप्त ऊर्जाका विनिमय होता है। इन सूत्रोंको केवल व्यवहार परमाणुओंके बन्धोंका निरूपक माना जाना चाहिये। फिर भी यह तथ्य मनोरञ्जक है कि बन्धकी विभिन्न विधियोंके निरूपणमें शास्त्रोमे स्कन्धोंके कोई भी उदाहरण नहीं दिये गए हैं। लेकिन यह माना जा सकता है कि चूँकि परमाणुके बन्धमें चार धातुएँ या चतुर्भुज स्कन्ध (पृथ्वी, जल, तेज, और वायु) बनते हैं, अतः उन्हें ही इनका स्थूल उदाहरण

माना जाना चाहिये । इनमें केवल पृथ्वी और जल ही स्कन्धकी दृष्टिसे महत्त्वपूर्ण है । स्कन्धोके निर्माणकी यह मौलिक प्रक्रिया है । शास्त्रोमें इसे सामान्य भाषामें भी बताया गया है कि स्कन्ध अपघटन, संघनन एवं अपघटन-संघननकी क्रियाओंसे प्राप्त होते हैं । जैनने इन सभी प्रकारके स्कन्धोके निर्माणकी दशाओका भी संक्षेपण किया है ।

जवेरी\* ने स्कन्धोके अनेक प्रकारके वर्गीकरणका संक्षेपण किया है । ये बादर (चाक्षुष) और सूक्ष्म (अचाक्षुष) के रूपमें दो प्रकारके होते हैं । प्रयोग-परिणत, विस्रसा-परिणत और मिश्रपरिणतके रूपमें तीन प्रकारके होते हैं । स्कन्ध, स्कन्धदेश, स्कन्धप्रदेश और परमाणुके भेदसे चार प्रकारके होते हैं । यहाँ परमाणु को व्यवहार परमाणु मानना चाहिये । स्थूल-स्थूल (ठोस), स्थूल (द्रव्य), स्थूल-सूक्ष्म (ऊर्जा), सूक्ष्म-स्थूल (गैसीय पदार्थ), सूक्ष्म (कर्मवर्गणाएँ, अतीन्द्रिय) और सूक्ष्म-सूक्ष्म (सूक्ष्मतर स्कन्ध जिनमें वर्तमान परमाणु घटक समाहित किये जा सकते हैं) के भेदमें स्कन्ध इस प्रकारके होते हैं । इनमें व्यवहार परमाणुको सूक्ष्मके अन्तर्गत समाहित करना चाहिये । इस वर्गीकरणके विषयमें जैनने बताया है कि यह केवल स्कन्धो की चक्षु एवं अनिन्द्रिय-प्राज्ञता पर आधारित है, उत्तरोत्तर सूक्ष्मता पर नहीं । यही कारण है कि यद्यपि गैसीय अणुओकी तुलनामें उर्जाये सूक्ष्मतर होती है, पर उन्हें गंसोमें पहले रखा गया है । इस आधार पर सूक्ष्मताकी दृष्टिसे स्कन्ध पाँच प्रकारके ही मानने चाहिये । वस्तुतः ऊर्जाये सूक्ष्म-सूक्ष्म कोटिमें ही आनी चाहिये क्योंकि प्रायः इन्हे चतुस्पर्शी माना जाता है । इस वर्गीकरणमें कुछ स्कन्धोके नाम आये हैं, पृथ्वी, पत्थर, पर्वत, जल, घी, तेल, आतप, छाया, वायु, कर्मवर्गणाये और सूक्ष्मतर द्व्यणुक एक अन्य वर्गीकरणमें इन्हे तेईस वर्गणाके रूपोंमें बताया गया है । इनके विषयमें विस्तारपूर्वक अध्ययनकी आवश्यकता है । कहीं परिस्यू र न्यायसे स्कन्धके ५३० भेद गिनाये गये हैं । अन्तमें यह बताया गया है कि स्कन्धोका विभाजन अत्यंत जटिल है और वे अनन्त प्रकारके होते हैं । इस वर्गीकरणके विविध रूपोंसे यह स्पष्ट प्रतिभाम होता है कि ये भेद मात्र सूक्ष्मता और स्थूलताके आधार पर किये गये हैं । इनमें स्कन्धोकी आन्तरिक संरचना का आधार नहीं है । फिर भी, ये संरचना प्रधान युगके कालके अन्य वर्गीकरणोंमें अधिक सूक्ष्म निरीक्षणको निरूपित करते हैं । यह हम तथ्यसे प्रकट होता है कि उस समय ऊर्जाओको भी स्कन्ध या कणमय माना जाता है ।

### स्कन्धोका निरूपण

यद्यपि घट, पट, वस्त्र, भूषण, खाद्य पदार्थ, दश विकृतियाँ, शरीर, कर्म आदि अनेक स्कन्ध पदार्थों के नाम शास्त्रोमें आये हैं पर इनका विशेष विवरण उपलब्ध नहीं है । लेकिन चार महाभूतोंके कुछ विवरण कुछ स्थानों पर उपलब्ध हैं जिनका संक्षेपण जैनने किया है । इसके अनुसार यद्यपि प्रारम्भमें यह माना जाता है कि ये महाभूत स्कन्ध विशेषको निरूपित न कर एक-एक जाति विशेषको निरूपित करते हैं, फिर भी उपलब्ध विवरणमें यह प्रमाणित नहीं होता । पृथ्वीके अन्तर्गत ३६-४० ठोस पदार्थोंके नाम अवश्य हैं पर जल, अग्नि, और वायुके अन्तर्गत केवल इनके विभिन्न भेदोंके ही नाम दिये गये हैं । ये भेद श्वेताम्बर आगमो तथा तत्त्वार्थमारामे प्राप्त होते हैं । यह संभव है कि अनन्त संभावित स्कन्धोंमेंसे केवल ये ही स्कन्ध आगमयुगीन समयोंमें दृष्टिगोचर रहे हों । यह आवश्यक है कि आगमिक एवं दार्शनिक साहित्यको स्कन्धो के विवरणके लिये आलोकित किया जाय । साथ ही, यह विवरण नामरूपेण ही है, विशेष विवरण नहीं । इस विषयमें भी छान-बोनकी आवश्यकता है ।

### भौतिकी (अ) ऊष्मा और प्रकाश

भौतिकीके अन्तर्गत पदार्थोंके स्थूल उपयोगी भौतिक गुणोंका अध्ययन तो किया ही जाता है, इसके

अतिरिक्त ऊष्मा, प्रकाश आदि विभिन्न प्राकृतिक तथा परमाण्वीय ऊर्जायें भी इसके प्रमुख विषय क्षेत्र हैं। इन ऊर्जाओंका स्रोत क्या है, इनकी प्रकृति और कार्य क्या है, क्या इन्हें उपयोगी कार्योंमें प्रयुक्त किया जा सकता है, ये और अन्य प्रश्न ही विद्वानोंको इन ऊर्जाओंकी मौलिक प्रकृतिके अध्ययनके प्रति प्रेरित करते हैं। प्राचीन समयमें इन ऊर्जाओं व पदार्थोंके उपयोगी गुणों पर विचार किया गया है। विभिन्न दर्शनोंके साथ-साथ जैन आगमोंमें भी इन पर स्फुट चर्चायें प्राप्त होती हैं जो कुछ ईसा-पूर्व सदियोंसे लेकर बारहवीं सदीके बीच लिखे गये हैं।

भौतिकीसे सम्बन्धित विषयों पर अनेक विद्वानोंका ध्यान गया है। सम्भवतः सर्व प्रथम जैनने तत्त्वार्थसूत्रके पंचम अध्यायकी टीकामें इन विषयों पर १९४२ में विचार किया था। इसके बाद अनेक स्फुट विषयों पर अमर, सिकंदर, पालीवाल, मुनि महेन्द्र कुमार द्वितीय और अन्योंने आगमोक्त मन्तव्योंका तुलनात्मक विवरण प्रस्तुत किया है। पिछले कुछ वर्षोंमें जैन<sup>१३</sup> ने अपने पाँच शोध पत्रोंमें इस विषय पर विस्तारसे प्रकाश डाला है। अपने पदार्थोंके गुणोंके सक्षिप्त अध्ययनमें उन्होंने बताया है कि जैन आगमोंमें पदार्थोंके स्थूल गुणोंकी बहुत कम चर्चा है। वैशेषिक इस विषयमें जैनोसे कुछ अधिक यथार्थवादी है। जैन<sup>१३</sup> ने अनेक वैज्ञानिक उद्धरणोंके आधार पर प्रमाणित किया है कि ताप, प्रकाश आदि ऊर्जाएँ भारयुक्त होती हैं। यद्यपि उत्तराध्ययनमें पदार्थके अनेक रूपोंमें प्रभा (प्रकाश) को समाहित किया गया है, फिर भी तत्त्वार्थसूत्रमें उसे छोड़ दिया गया है। हाँ, यहाँ छाया, अन्धकार और उद्योतके रूपमें प्रकाशकी विविधता बताई गई है। अतः यह अचरजकी बात है कि प्रभाको पुद्गलके रूपोंमें क्यों सम्मिलित नहीं किया गया। यह अन्वेषणीय है। फिर भी, यह माना जाता है कि प्रकाशकी अनेक शक्तियाँ होती हैं जिनमें दृश्य प्रकाश भी एक है। ऐसा प्रतीत होता है कि पुद्गलके आतप रूपमें ऊष्मा एवं दृश्य प्रकाशको एक साथ समाहित किया गया है। आगमें तपाये हुये गरम लोहेमें अग्नि या ऊष्माके अचेतन परमाणु प्रविष्ट होकर उसे रक्ततप्त कर देते हैं। प्रकार ऊष्मा ही प्रकाश ऊर्जा में रूपान्तरित होती है। अदृश्य प्रकाशको ऊष्मा कहा जा सकता है। पदार्थोंके कणोंमें उष्णता या प्रकाशकी शक्ति आत्मा या अदृश्य जैवशक्तिके संयोगका फल है। इनके अभिभव और पराभवके कारण इन दोनों ही ऊर्जाके रूपोंको परमाणुमय बताया गया है। शास्त्रोंमें ताप और प्रकाशके सारणी-१ में दिये गये अभिलक्षण बताये गये हैं।

### सारणी-१. ऊष्मा और प्रकाश के शास्त्रोक्त अभिलक्षण

ताप या ऊष्मा के अभिलक्षण	प्रकाश के अभिलक्षण
१ ऊष्मा तेजसकायिक जीव है इसमें अदृश्य शक्तिके कारण सजीवता है। यह एक ऊर्जा है।	प्रकाश भी तेजसकायिक है। इसमें अदृश्य शक्तिके कारण सजीवता है। यह एक ऊर्जा है।
२ इसकी प्रकृति कणमय होती है इसके कण अनेक सूक्ष्म परमाणुओंसे बने होते हैं।	इसकी प्रकृति भी कणमय होती है।
३ ऊष्मा पदार्थों को गरम करती है, पकाती है, नष्ट करती है।	प्रकाश कणोंका अभिभव और पराभव होता है।
४ ऊष्मा पदार्थोंमें अवशोषित हो जाती है। यह जीवनका एक लक्षण है।	यह दो प्रकारके स्रोतोंसे मिलता है—ठंडा और गरम। यह आतप और उद्योत—दो रूपोंमें पाया जाता है।
५ प्रकाश, विद्युत और मणिप्रभा ऊष्माके ही रूप है।	

जैनने बताया है कि वर्तमानमें ऊष्मा या प्रकाश एक ऊर्जाके रूपमें माने जाते हैं। इनकी प्रकृति

द्विविधा-तरंगणी होती है। इनकी ऊर्जा प्राकृतिक होती है, किसी अदृश्य शक्तिके कारण नहीं। तरंगात्मक दृष्टिसे ऊष्माका तरंगदैर्घ्य रक्तप्रकाशसे बृहत्तर होता है। ऊष्माके विभिन्न कार्य आज भी मान्य हैं। पर ऊष्माका संप्रसारण अब संचालनके अतिरिक्त दो अन्य विधियोंसे-विकरण और संवाहनसे-भी माना जाता है। शास्त्रोंमें प्राक्स्था परिवर्तन और ऊष्माके यांत्रिक कार्योंमें परिवर्तित होनेकी चर्चा नहीं है। ये प्रकरण उन्नीसवीं सदीकी वैज्ञानिक प्रगति की ही देन हैं। ऊष्माकी जीवनका लक्षण मानना एक समस्या उत्पन्न करता है क्योंकि जगतके प्रत्येक तन्त्रमें प्रकृत्या ही कुछ न कुछ ऊष्मीय ऊर्जा होती है। इस दृष्टिसे ससारके सभी पदार्थ, चाहे वे जड़ हो या चेतन, सजीव ही माने जाने चाहिये। वस्तुतः उत्तराध्ययनमें यह बताया गया है कि पृथ्वी, जल आदि प्राकृतिक रूपमें शस्त्र अनुपहत होते हैं और सजीव होते हैं। विक्षोभ या उपघात इन्हें निर्जोब बनाता है। मूलतः प्रत्येक पदार्थके सजीव माननेकी इस धारणासे क्या यह अर्थ लिया जाय कि जगतमें जीव और अजीवकी धारणाका विकास उत्तर आगमकालमें हुआ है? पदार्थोंके मूलतः सजीव होनेकी धारणा जैन दर्शनको वेदान्तका ही एक अंग बना देती? यह एक ऐसा प्रश्न है जिसपर गम्भीर एवं शोधपूर्ण अध्ययनकी आवश्यकता है।

एक अन्य महत्त्वपूर्ण प्रश्न भी यहाँ समाधानकी अपेक्षा रखता है। जीवाभिगमसूत्रमें तेजस-कायिकोको त्रस कोटिमें माना गया है जबकि उमास्वातिने इसे स्थावर माना है। तेजसकायिकोका स्थावरीकरण कब और कैसे हुआ, यह भी एक विचारणीय बात है। प्रारम्भमें, गतिशीलोको त्रस मान कर वायु, तेज (ऊष्मा, प्रकाश आदि) को इस कोटिमें रखा गया था। लेकिन जब कर्मवादका विकास हुआ, तब “त्रस” की परिभाषामें कुछ संशोधन किया गया प्रतीत होता है। इससे क्या यह समझा जाय कि जीवाभिगम सूत्रके समय कर्मवाद विकसित नहीं था और शब्दोंका सामान्य अर्थ लिया जाता था?

दशवैकालिकमें तेजसकायिकोके सात भेद गिनाये गये हैं जबकि प्रज्ञापनामें सूक्ष्म तेजसकायिकोके अतिरिक्त स्थूल तेजसकायिकोके बारह भेद बताये गये हैं। [सारणी-२] इनमें अग्निकी ज्वाला, मुर्मुर,

## सारणी-२ तेजस्कायिकोंके भेद

प्रज्ञापना	दशवैकालिक
१. विद्युत्	२ अग्नि या ज्वाला
२ अशनि	३ मुर्मुर
३ निर्घात	४ अर्चि
४ सघर्ष	५ अलात
५ सूर्यकान्त	६ शुद्ध अग्नि
७ भेद [दशवै०]	७ उल्का

अंगार, आलात, अर्चि, सघर्षज ऊष्माओंसे सामान्य जन परिचित है। शुद्ध अग्निको ईंधन रहित अग्निके रूपमें माना जाता है। यह वैद्युत भट्टी, पिघला हुआ लोहपिंड आदिमें देखा जाता है। उल्का, विद्युत् एवं अशनि—ये विद्युतके रूप हैं और सूर्यकान्त या मणियोंके माध्यमसे उत्पन्न ऊष्मा प्रकाशका एक प्रभाव है जिसमें प्रकाश ऊष्मामें परिवर्तित होता है। निर्घात विक्रिया जन्य अग्नि है। तेजस्कायिकोके इस वर्गीकरणसे पता चलता है कि शास्त्रीय कालमें ऊष्मा, प्रकाश और विद्युत एक ही कोटि—तेजस्कायिकके माने जाते थे और इनकी प्रकृति कणमय मानी जाती थी। यह भी यहाँ दृष्टव्य है कि उपरोक्त सभी रूपोंमें मूल कुछ भी हो, ऊष्मागुण इन सभीमें पाया जाता है। अतः इन ऊर्जाओंकी प्रकृतिमें मौलिक भेद होनेके



बालजुड भी इनके स्थूल एव अनुभवगम्य ऊर्मागुणके कारण इन्हें एक ही तेजोरूपमें समाहित किया गया है। इस युगमें प्रभा [सूर्य और वीप प्रकाश], उद्योत एव अन्धकारमें उष्णताके सामान्य अनुभवगम्य न होनेसे इन्हे तैजस्कायिकोंमें समाहित नहीं किया गया है जबकि इन्हें भी इसमें समाहित किया जा सकता था। सम्भवत इसोलिये प्रभा आदि तीन रूप तैजस्कायिक नहीं बताये गये हैं। फलत ये निर्जीव हैं। फिर भी, उन्हें पौद्गलिक और कणमय तो माना ही गया है। आधुनिक दृष्टि से इन भेदोंके विषयमें यह कहा जा सकता है कि ये ऊष्मा, प्रकाश या विद्युत् ऊर्जाओंके विभिन्न स्रोत हैं स्वयं ऊर्जाएँ नहीं हैं। ऊष्मा चाहे किसी भी स्रोतसे क्यों न उत्पन्न हो, ऊष्माकी प्रकृति एकसमान होगी, विभिन्न विद्युत् स्रोतोंसे उत्पन्न विद्युत् ऊर्जाकी प्रकृति एकसमान होगी। इसी प्रकार प्रकाशके विषयमें मानना चाहिये।

इन ऊर्जाओंकी कणमयताकी धारणा जैन और वैशेषिकोंमें ममानरूपसे पाई जाती है। न्यूटन युगमें वैज्ञानिक भी इन्हे तरल या कणमय मानते थे। यह तो उन्नीसवीं सदीके उत्तरार्द्धमें ही मत स्थिर हुआ कि ये तरगात्मक ऊर्जाएँ हैं। बीसवीं सदीमें इन्हे तरगणी प्रकृतिका सिद्ध किया जा चुका है। अतः इनकी शुद्ध कणमयताकी शास्त्रोक्त धारणा अब सशोधनीय बन गई है।

### प्रकाश-सम्बन्धी कुछ घटनाएँ

प्रकाशके विषयमें जैन<sup>१३</sup> ने दो शास्त्रीय प्रकरणों पर और ध्यान आकृष्ट किया है जो वर्तमान परिप्रेक्ष्यमें विचारणीय बन गये हैं। प्रथम प्रकरणमें चक्षु द्वारा पदार्थके देखनेकी प्रक्रिया समाहित है। शास्त्रीय मान्यताके अनुसार चक्षु पदार्थोंके रूप एव आकार आदिका ज्ञान करानेमें आलोक या सूर्यप्रकाशकी सहायता नहीं लेती। अमर और जैनने चक्षु द्वारा पदार्थोंके देखने और ज्ञान करानेकी वैज्ञानिक प्रक्रियाका विवरण देते हुये बताया है कि सामान्य जनको दृश्य परिसरके प्रकाशके बिना पदार्थ दृष्टिगोचर नहीं होते। जैन दार्शनिक सूर्यकी किरणें मान कर भी उन्हें दर्शन प्रक्रियामें उपयोगी नहीं मानते। वस्तुतः चक्षुका पदार्थ सम्पर्क किरणोंके माध्यमसे ही होता है। जैसे कैमरा बिना पदार्थ और प्रकाशके चित्र नहीं खींच सकता, वैसे आँख भी इन दोनोंके बिना रूपज्ञान नहीं करा सकती। यह सही है कि आँख पदार्थके पास जाकर उसका ज्ञान नहीं कराती, इसलिये उसका अप्राप्यकारित्व स्थूलतः सही हो सकता है लेकिन चक्षु किरणों के माध्यमसे पदार्थके बिना भी उसका बोध नही करा सकती, अतः उसका पदार्थसे किसी न किसी प्रकार सम्पर्क होता ही है। अतः अप्राप्यकारित्वको परोक्ष प्राप्यकारित्व या ईषत् प्राप्यकारित्वके रूपमें लेना शास्त्रीय अर्थको वैज्ञानिक बना देगा, यह सुझाया गया है।

इसी प्रकार द्वितीय प्रकरणमें अन्धकार, छाया और वर्षाकी चर्चा है। अन्धकार तो प्रकाशका ही एक रूप है जिसका परिसर दृश्य परिसरसे भिन्न होता है। उल्लूकी आँखोंका लेंस और विविध प्रकारके नवीन केमरे प्रकाशके इसी परिसरमें काम करते हैं। चूँकि यह प्रकाशका ही एक रूप है, अतः अन्धकारकी कणमयता भी स्पष्ट है। लेकिन इसे प्रकाशविरोधी कहना स्थूल निरीक्षण ही कहा जा सकता है। यह बताया गया है कि छाया प्रकाशको रोकनेवाले पदार्थोंसे बनती है। इसकी प्रकृति परावर्तक तलोंकी प्रकृति पर निर्भर करती है। यह भी पुद्गलका ही एक रूप है। वस्तुतः वर्णादिविकार परिणत छाया (दर्पण प्रतिबिम्ब या छाया) अवास्तविक प्रतिबिम्बका एक रूप है जबकी अबतक लेंससे बने प्रतिबिम्ब वास्तविक होते हैं। वास्तविक प्रतिबिम्बोंका उदाहरण शास्त्रोंमें नहीं मिलता, शायद उस युगमें अबतल लेंसोंकी जानकारी न हो। साथ ही, हरिभद्रने जिन छाया पुद्गलका दर्पणमें प्रवेश बताया है, वे वस्तुतः प्रकाश किरणें हैं। इन किरणोंके सरल पथ गमनकी प्रवृत्तिके कारण ही छाया और प्रतिबिम्ब बनते हैं। प्रकाशकी

इस सरल पद्यमयकी प्रकृतिका भी शास्त्रोंमें उल्लेख नहीं मिलता । इस प्रकार छाया, अन्धकारके विपरित प्रकाशका एक प्रभाव है, स्वयं प्रकाश नहीं ।

मुनि महेन्द्र कुमार द्वितीयने बताया है कि पदार्थोंके वर्णकी अनुभूति एक जटिल प्रक्रिया है जिसमें वस्तु और ज्ञाता—दोनों सम्मिलित होते हैं । शास्त्रोंमें वर्णित पञ्चवर्णोंकी बात काफी स्थूल लगती है क्योंकि इन्द्रधनुषमें ही सात रंग होते हैं । यदि मौलिक वर्णोंकी बात की जाय, तो रामनके मूलभूत अन्वेषणसे तीन ही मौलिक वर्ण प्रकट होते हैं । इस प्रकार अन्धकार, छाया और वर्ण सम्बन्धी आगमयुगीन मान्यतायें अपनी समीचीनता बनाये रखनेके लिये पुनः परोक्षणकी अपेक्षा रखती हैं । इस प्रकार, ऊष्मा और प्रकाशके सम्बन्धमें हमें आजकी तुलनामें पर्याप्त अल्प सूचनायें ही मिलती हैं । फिर भी, इनका स्फुट सकलन भी आगम युगकी महान् देन है । इससे उनके प्रकृति-निरीक्षण सामर्थ्य और बौद्धिक विचारणाकी तीक्ष्णताका पता चलता है । ये सकलन या विचार आजके युगमें कैसे भी क्यों न हों, अपने युगमें तो उत्तम कोटिके रहे हैं क्योंकि ऐसा विवरण अन्य दर्शनोमें नहीं पाया जाता ।

### विद्युत् और चुम्बकत्व

ऊष्मा, प्रकाश और ध्वनिकी तुलनामें शास्त्रोंमें विद्युत् और चुम्बकीय ऊर्जाओंके विषयमें उपलब्ध विवरण और भी अल्प है । शास्त्रोंमें विद्युत् उल्का, अशनिके रूपमें विद्युत्का उल्लेख है, पर वस्तुतः ये सभी विद्युत्के उत्पादक हैं, विद्युत् नहीं । विद्युत् तो अतिगतिशील इलेक्ट्रान प्रवाहको कहा जाता है । यह सही है कि यह कणमय रही है । पर अब इसे भी तरंगणिक प्रमाणित कर दिया गया है । विद्युत्को स्निग्ध-रक्षकके समान विरोधी गुणोंके सम्पर्कसे उत्पन्न मानना जैन दार्शनिकोंकी ईसापूर्व सदियोंमें बड़ी सूक्ष्म कल्पना है जिसे वैज्ञानिक अठारहवीं सदीमें ही खोज सके । शास्त्रोंमें विद्युत्को तेजस्कायिकोंके रूपमें माननेके कारण सजीव माना गया है । इसकी गतिके ऊष्मा भी इसे सजीवता देती है, पर यह मत विज्ञानको मान्य नहीं है । जीवनके जन्म, वृद्धि, पुनर्जन्म व विनाशके लक्षण इसमें नहीं पाये जाते । शास्त्रोंमें प्रकाशके ऊष्मा या विद्युत्में रूपान्तरणकी बात आई है पर विद्युत्के ऊष्मामें रूपान्तरणका कोई उदाहरण नहीं है । सम्भवतः उस युगमें चालक और रोधक पदार्थोंके सम्बन्धमें दृष्टि नहीं गई, अतः यह विषय छूट ही गया । आज हम जानते हैं कि विद्युत्के ऊष्मीय रूपान्तरण हमारे लिये कितने उपयोगी हैं ।

चुम्बकत्वके विषयमें तो केवल अयस्कान्तका नाम आता है । शास्त्रोंमें इसे ऊर्जाका रूप ही नहीं माना जाता (हाँ, इसके लोहेके आकर्षण गुणोंको अप्राप्यकारिताका साधक मानकर इससे चक्षुके अप्राप्य-कारित्व गुणका सपोषण अवश्य किया गया है ) शास्त्रोंमें केवल एक ही प्राकृतिक चुम्बकका नाम है । इसके विपर्यासमें, अब चुम्बकत्व एक ऊर्जा है जो तन्मय होती है । इसके चारों ओर बलरेखायें रहती हैं जो वस्तुओंको आकर्षित करती हैं । आवृत वस्तुओंमें से बलरेखायें पार नहीं हो पाती, अतः वे आकृष्ट नहीं हो पाती । यह गुण कुछ वस्तुओंमें उनकी विशिष्ट अणुरचना और विन्यासके कारण पाया जाता है । कुछ वस्तुओंमें यह गुण कृत्रिमतः भी उत्पन्न किया जा सकता है । अपनी चक्षुषा अगोचर बल-रेखाओंके माध्यम से ही अयस्कान्त लोहेको आकर्षित करता है । अतः अयस्कान्तको अप्राप्यकारी ग्राहक नहीं माना जा सकता । इसे चक्षुके समान ही परोक्ष प्राप्यकारी या ईषत् प्राप्यकारी मानना चाहिये ।

विद्युत् और चुम्बकत्व तथा उससे सम्बन्धित घटनाओंकी शास्त्रोंमें अल्प विवरणिका इस तथ्यका संकेत है कि आगम या शास्त्रीय युगमें इन ऊर्जाओंका कोई विशेष उपयोग अन्वेषित नहीं था । प्राकृतिक रूपमें पाये जानेके कारण केवल इनके स्थूल गुणोंका ही अवलोकन किया गया था ।

ध्वनि—जैन, सिद्धान्तशास्त्री, सिकंदर, मेहता और रामपुरिया आदिने ध्वनिके सम्बन्धमें जैन

मान्यताओंका विवरण एवं समीक्षण किया है। इन सभीने पौद्गलिक शब्दको वर्तमान ध्वनिका पर्यायवाची माना है। शास्त्रीय मान्यताके अनुसार, ध्वनि भी प्रकाश आदिके समान एक पौद्गलिक ऊर्जा है, पर यह तेजस्कायिक न होनेसे अजीव मानी जाती है। इसकी उत्पत्ति परमाणुमय पदार्थोंके विशिष्ट गतिके कम्पन और सघटनसे होती है। पौद्गलिक होनेसे इसमें स्पर्शादि चार गुण पाये जाते हैं। इसका आकार बज्रके समान होता है। यह हवामें संचारित होती है। यह लोकान्त तक जा सकती है। ध्वनिमें दीव्रता, मंदता, अभिभव, पराभव, व्यतिकरण आदिके गुण पाये जाते हैं। ये इसकी कणमयताको पुष्ट करते हैं। इसीलिये ध्वनिको शब्दसे व्यजित कर उसे भाषावर्णात्मक पुद्गल बताया गया है। जो सूक्ष्म-स्थूल कोटिके स्कन्धोंमें समाहित की गई है। जैन ध्वनिको द्रव्यदृष्टिसे नित्य तथा पर्यायदृष्टिसे अनित्य मानते हैं। इस दृष्टिसे जैन भीमासकोके शब्द नित्यत्ववादको नहीं मानते। उन्होंने इसमें अनेक व्यावहारिक आपत्तियाँ प्रस्तुत की हैं जो उनके ध्वनि-विषयक सूक्ष्म निरीक्षण व विचारके परिमाण ही मानने चाहिये। जैन न्याय-वैशेषिकोंके शब्दोंके अमूर्तवाद एवं आकाश गुणसे भी सहमत नहीं हैं क्योंकि इससे शब्दमें नित्यत्व मानना पड़ता है। हाँ, यदि आकाशको ध्वनि संचारण माध्यम मान लिया जाय, तो शब्दके बीचतरगन्याय या कदम्ब-कोरक प्रक्रियासे श्रवणकी प्रक्रिया तर्कसंगत हो जाती है। फिर भी, आकाशको ध्वनि-उत्पादक नहीं माना जा सकता, वह तो केवल संचरण माध्यम है।

प्रज्ञापना, स्थानाग, भगवती एवं तत्त्वार्थसूत्रके टीकाग्रन्थोंके आधार पर शब्दोंको विविधप्रकारसे वर्गीकृत किया गया है। प्रारम्भिक वर्गीकरणका नवपदार्थमें संक्षेपण किया गया है। उत्तरवर्ती कालोंमें इसमें किंचित् परिवर्तित हुआ है। इस संक्षेपणसे पता चलता है कि ध्वनिके सस्वर और कोलाहल रूपमें दो वैज्ञानिक भेदोंकी तुलनामें जैन शास्त्रीय वर्गीकरण अधिक व्यापक सूक्ष्मनिरीक्षणकी दृष्टि प्रकट करता है। विज्ञानमें मानवकी शब्दात्मक भाषाके लिये कोई पृथक् स्थान नहीं दिया गया है। इसे योग्यतानुसार दोनों ही कोटियोंके रूपमें वर्णित किया जा सकता है। सिकंदर इसे कोलाहल मानते हैं जो तथ्य नहीं है। इसी प्रकार प्राकृतिक ध्वनियोंकी बात है। शास्त्रोंमें इनका विशद विवेचन और वर्गीकरण किया गया है। यही नहीं, वहाँ द्रव्यभाषाके अतिरिक्त भाव भाषा भी वर्णित है। द्रव्य भाषा ग्रहण, नि सरण तथा परघात (सघटन) से उत्पन्न होती है। भावभाषा मानसिक है। परघात भाषा प्रयोजन्य होती है और वह सरल या वक्रगतिसे चलती है। यह वायुमें संचारित होती है और लोकान्त तक जाती है। भाषात्मक ध्वनि दो समयोंमें अभिव्यक्त होती है। इस प्रकार ध्वनिके उत्पादन, संचारण, प्रकृति, गुण और वर्गीकरण-सम्बन्धी शास्त्रीय मान्यताएँ पर्याप्त तथ्यपूर्ण हैं लेकिन इनकी व्याख्यामें आजकी दृष्टिसे पर्याप्त अन्तराल है। इसके अतिरिक्त, जैन<sup>13</sup> ने बताया है कि ध्वनिरोवन, ठोमोंमें ध्वनि-संचरण तथा ध्वनिका अन्य ऊर्जाओंमें अन्योन्य रूपान्तरण आदि अनेक आधुनिक तथ्य ऐसे हैं जिनका शास्त्रोंमें विवरण उपलब्ध नहीं होता।

आधुनिक वैज्ञानिक मान्यताके अनुसार, ध्वनि गतिक ऊर्जाका एक रूप है। यद्यपि ऊर्जाओंकी चरम कणमयता निर्विवाद मान ली गई है, फिर भी ऊर्जा और दृश्यकणोंमें कुछ अन्तर तो स्पष्ट है। इस अन्तरके कारण ही वैशेषिक ध्वनिको अमूर्त एवं साख्य तन्मात्रात्मक मानते हैं। ध्वनिके जिन गुणोंके आधार पर जैन उसे कणमय प्रमाणित करते हैं, उन्हीं गुणोंके आधार पर वैज्ञानिक उसे तरंगात्मक या ऊर्जात्मक प्रमाणित करते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि जैन दार्शनिकोंने शब्द उत्पत्तिके स्रोत व माध्यमकी पौद्गलिकताको ध्वनिकी प्रकृति पर आरोपित कर दिया है। यदि ध्वनिको कणात्मक माना भी जाय, तो उसके कण इतने सूक्ष्म होंगे कि वे परस्परमें प्रत्यास्थ सघटन करेंगे जिनसे ध्वनि उत्पन्न हो न कर सकेंगे। इस प्रकार वर्तमान वैज्ञानिक ध्वनिके प्रायः सभी आगमवर्णित गुणोंको मानते हैं पर उनकी व्याख्या शास्त्रीय व्याख्यासे भिन्न प्रतीत होती है।

उपरोक्त निरूपणसे प्रकट होता है कि जैन आगम एवं दार्शनिक साहित्यमें भौतिकीसे सम्बन्धित तथ्यभी स्फुटरूपमें पर्याप्त मात्रामें वर्णित हैं। अब तक उनका स्फुट रूपमें ही समीक्षण या विवरण लेखकोने किया है। इस बातकी महती आवश्यकता है कि विषयवार वर्णनोंका गहन अध्ययन कर सकलन किया जाय और तब उनका तुलनात्मक समीक्षण किया जाय।

### सन्दर्भ-ग्रन्थ और शोध-पत्र

- १ जैन, नन्दलाल, (१) केमिस्ट्री आफ जैनाज 'कीमिया' ११, १९६६  
(२) जैन आगमोमे रसायन विज्ञान, १-४, जिनवाणी, १९७३  
(३) जैन दर्शनमे जड जगत्की रूपरेखा, महावीर-स्मृति-ग्रन्थ, १९५३  
(४) जैन परमाणुवाद, जैन विद्यालय, सीकर-स्मारिका (प्रेसमें)  
(५) केमिकल कन्टेन्ट आव जैन कैनेन्स, अनुसन्धान-पत्रिका, १९७४
- २ जैन, दुलीचन्द, जैनदर्शनमे पुद्गलद्रव्य और परमाणु-सिद्धान्त, बन्दाबाई अभिनन्दन-ग्रन्थ, आरा, १९५४
- ३ मुनि नगराज, जैनदर्शन और आधुनिक विज्ञान, आत्माराम ऐण्ड सन्स, दिल्ली, १९५९
- ४ जवेरी, जे० एम०, थ्योरी आव एटम्स इन जैन फिलोसोफी, जैन विश्वभारती, १९७५
- ५ बाटिया, एम० एल०, जैन पदार्थ विज्ञानमे पुद्गल, एवे० तेरापयी महासभा, कलकत्ता, १९६१
- ६ जैन, जी० आर, कोस्मोलोजी, ओल्ड ऐण्ड नीड, भारतीय ज्ञानपीठ, दिल्ली, १९७५
- ७ सिकंदर, जे० सी०, एटामिक थ्योरी आव जैनाज, इण्डियन जर्नल आव हिस्ट्री आव साइंस, १९७९
- ८ रे, पी०, हिस्ट्री आव केमिस्ट्री इन एन्सियन्ट ऐण्ड मेडीवल इण्डिया, पूर्वोक्त, १९६६
- ९ अमर, गोपीलाल, चक्षुकी अप्राप्यकारिता, एक मूल्यांकन, बरैया अभिनन्दन-ग्रन्थ, काशी, १९५४
- १० सिंह, बीरेन्द्र, द्रव्यविषयक जैन धारणा, जैनधर्म आधुनिक सन्दर्भमें (स० नरेन्द्र भानावत आदि), जयपुर, १९७५
- ११ सिकंदर, जे० सी० जैन थ्योरी आव साउड, रिसर्च जर्नल आव फिलामफी, १०७२
- १२ पालीवाल, के० एल०, मोमासा और जैनदर्शनमे द्रव्यका स्वरूप, अनुसन्धान-पत्रिका, ५, १९७६
- १३ जैन, एन० एल०, (अ) प्रोपर्टीज आव मैटर इन जैन कैनेन्स, इस पुस्तकका विज्ञानखण्ड, १९८०  
(ब) फिजिकलकन्टेन्ट्स आव जैन कैनेन्स, दिवाकर-अभिनन्दन-ग्रन्थ, १९७६  
(स) जैन आगमोमे भौतिकीके तत्त्व (३), मगध विश्वविद्यालय सेमिनार, बोधगया, १९७५  
(द) फिजिकलकन्टेन्ट्स आव जैन कैनेन्स (४), प्रेसमें
- १४ गेलरा, एम० आर०, कन्सेप्ट आव मासलेन्स मैटर इन जैन लिटरेचर, अनुसन्धानपत्रिका, ५, १९७५
- १५ मुनि महेन्द्रकुमार द्वितीय, जैन परमाणुवाद, दिवाकर अभिनन्दन-ग्रन्थ, १९७६
- १६ जैन, उत्तमचन्द, 'जैनदर्शनका तात्त्विक पक्ष परमाणुवाद', जैनदर्शन और सस्कृति-आधुनिक सन्दर्भमें, लेखाक ४, इन्दौर विश्वविद्यालय, इन्दौर, १९७६
- १७ जैन, एल० सी०, जैन थ्योरी आव आल्टीमेट पार्टिकल्स, वही, लेखाक ५, इन्दौर, १९७६



# जैनविद्याओमें शोधके क्षितिज जीवविज्ञान

डा० कल्पना जैन, मिण्ड (म०प्र०)

लोढा,<sup>१</sup> सिकंदर<sup>२</sup> और जैन<sup>३</sup>के विवरणात्मक तथा समीक्षात्मक लेखोंसे पता चलता है कि जैन आगमों एवं अन्य ग्रंथोंमें अजीव पदार्थोंके समान जीवित पदार्थोंपर भी पर्याप्त सामग्री मिलती है। जैनने आगम वर्णित जीवकी परिभाषाकी समीक्षा करते हुये बताया है कि जीव दो प्रकारके गुणोंसे अभिलक्षित किया गया है। पौद्गलिक रूपमें उसमें असंख्यात प्रदेशिकता, गतिशीलता, परिवर्तनशीलता, देहपरिमाणकता, प्राणापान, कर्मबन्ध एवं नानात्व पाया जाता है। अभौतिकरूपमें उसमें अविनाशित्व, अमूर्तत्व एवं चैतन्य (संवेदनशीलता) होती है। भावप्राप्तमें इसे रगहीन, स्वादहीन, गंधहीन, अनिश्चित आकार, अलिंगी एवं ज्ञानेन्द्रियोंमें अगम्य बताया गया है। इसके आठ अलौकिक गुणोंमें केवल ज्ञान, केवल दर्शन, अनन्तवीर्य व सम्यक्त्वके अतिरिक्त सूक्ष्मता, अव्याबाधता, अवगाहन क्षमता, तथा अणुकलघुत्वके समान गुण भी समाहित हैं। भगवतीसूत्रमें जीवके २३ नामोंका उल्लेख है जिनका भौतिक अभौतिक गुणोंके रूपमें वर्गीकरण किया जा सकता है। सारणी १ से पता चलता है कि जीवके अधिकांश लक्षण भौतिक प्रकृतिके हैं। वस्तुतः जिन लक्षणोंको अभौतिक श्रेणीमें बताया गया है, वे भी भौतिकताकी धारणासे स्पष्ट किये जा सकते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि ये शरीरी जीवके विभिन्न कार्यों एवं स्थूल गुणोंको ही निरूपित करते हैं। इसमें मनोरंजक तथ्य यह है कि इन लक्षणोंमें अमूर्तताका गुण कहीं समाहित नहीं है। लगता है कि यह तो उत्तरवर्ती विकास है। साथ ही, कुन्दकुन्द और उमास्वातिका समयमें उपलब्ध आगमोंकी प्रामाणिकता निर्विवाद रही है। (यह सर्वार्थसिद्धिके विवरणसे भी पुष्ट होती है)। तब यह प्रश्न स्वाभाविक है कि जीवके २३ लक्षणोंमें से केवल 'उपयोगोलक्षणम्' ही क्यों उत्तरकालमें मुख्य लक्षण माना जाने लगा? विद्वानोंको इस विषयमें अनुशीलन करनेकी आवश्यकता है। आधुनिक विज्ञानकी दृष्टिसे उपयोगके ज्ञान दर्शनात्मक रूपोंको संवेदनशीलताकी विभिन्न कोटियोंके रूपमें माना जा सकता है जिसकी भौतिक व्याख्या की जा सकती है। इस आधारपर आजका विज्ञान जीवनको भौतिक ही प्रदर्शित करता दिखता है। पर वह जीवनके मूल लक्षणोंको अभौतिक माननेके विषयमें मौन है। एक ओर जहाँ आधुनिक युगमें परखनलीमें

१ जैन, नन्दलाल अ-जीव और जीवविज्ञान, बल्लभशताब्दी स्मारिका, १९७०।

ब-वोटैनिकल कन्टेन्ट्स इन जैन कैनेन्स, दिवाकर अभि० ग्रन्थ, १९७६।

स-जुओलोजिकल कन्टेन्ट्स इन जैन कैनेन्स, पूर्वोक्त, १९७६।

२ लोढा, कन्हैयालाल जैन आगमोंमें वनस्पतिविज्ञान, मरुधरकेसरी अभिनन्दन ग्रन्थ, १९६८।

३ सिकंदर, जे०सी० अ-फैब्रिक आव लाइफ एज कसीब्ड इन जैन बायोलोजी, सम्बोधि, ३, १, १९७४  
ब-ए सर्वे आव प्लान्ट एण्ड एनीमलकिंगडम् पूज रिवील्ड इन जैन बायोलोजी १-२, जबलपुर वि० वि० व्याख्यानमाला १९७६।

## सारणी १ जीवके गुणोंका वर्गीकरण

भौतिक लक्षण	अभौतिक लक्षण
१ प्राणवान् (श्वासोच्छ्वासादि)	१. प्राणवान (जीव, अदृश्यशक्ति)
२ अस्तिकायत्व	१८ भूतत्व (अनादि, अनन्त, आविनाशी)
३ जीव (आयुष्य)	५ विज्ञ (संबेदनशीलता ?)
४ सत्व (समर्थ)	१९ वेद (अनुभूति)
५ विज्ञ (संबेदनशीलता)	२० मानव (अनादि)
६ चेतता (पुद्गल चयकारी)	२१ स्वयंभूत
७ जेता (पुद्गल क्षयकारी)	२२ अन्तरात्मा (अन्त शरीरी)
८ आत्मा (सततगामी)	
९ हिंडुक (गमनशील)	
१० पुद्गल (पूरण-गलन)	
११ कर्ता	
१२ विकर्ता (कर्मबोध)	
१३ जगत (गतिशील)	
१४ जन्तु (जन्मवान्)	
१५ योनि (प्रजननक्षमता)	
१६ सशरीरी (शरीर धारक)	
१७ नायक (कर्मनेता)	
१८ रजण (रागद्वेष आदि)	

जीवनके उदयसे चैतन्यकी भौतिकता पर सहसा अविश्वाम नहीं हो पाता, वही अनेकों द्वारा पूर्वजन्मकी घटनाओंकी स्मृति तथा मृत व्यक्तियोंकी आत्माओंसे सम्पर्ककी प्रक्रिया जीवनतत्त्वकी अभौतिकताको प्रकट करती दिखती है। वस्तुतः बीसवीं सदीमें मानव दिग्भ्रमित है—जीवनके जीवन-तत्त्वकी यथार्थ प्रकृति क्या है? फिर भी, यह माना जा सकता है कि वर्तमान विज्ञानकी जीवन तत्त्व विषयक मान्यताये आगम युगीन मान्यताओंको पुष्ट करती है जहाँ इन्द्रिय अगम्यता एवं अमूर्ततामें स्पष्ट अन्तर परिलक्षित है।

जैने अपने शोध पत्रोंमें प्रदर्शित किया है कि जीवनतत्त्वको वर्तमान जीव कशिकाओंकी अपेक्षा सूक्ष्म ऊर्जात्मक मानने पर भी उनकी भौतिकता ही पुष्ट होती है क्योंकि ऊर्जाये भी जैनागमोंमें कणमय मानी गई है। कण और ऊर्जाके अतिरिक्त किसी अभौतिक पदार्थको विज्ञान अभी मान्यता नहीं दे पा रहा है। इसके लिए कुछ और ठोस प्रमाणोंकी आवश्यकता है। इस प्रकार जीवनके मूल तत्त्वकी समीक्षा अभी भी एक जटिलतर प्रश्न बना हुआ है।

सिकंदरने अपने लेखमें जीवनके आविर्भाव और संचलनमें कारणीभूत आगमोक्त पर्याप्ति और प्राणोंको जीवन शक्तिके रूपमें बताया है। यह उचित नहीं प्रतीत होता, क्योंकि पर्याप्तियोंके विकाससे जीवनके जो लक्षण प्रकट होते हैं, वे प्राण कहलाते हैं। पर्याप्तियाँ तो प्रायः सभी स्थूल रूपमें प्रकट होती हैं और उनके विकासमें सूर्यकी तथा शरीरकी स्वयंकी ऊष्मा एवं अन्तःस्थित किण्वोंकी क्रियाये ही कारण होती हैं, यह अब स्पष्ट हो चुका है। हाँ, कर्मसिद्धान्तके अनुसार यह माना जा सकता है कि ये पर्याप्तियाँ

विशिष्ट नाम कर्मोद्यमके कारण प्रकट होती है। इस कर्मक ही शक्ति माना जा सकता है। इस शक्तिके कारण ही विविध प्रकारके प्राणात्मक कार्य सम्पन्न होते हैं। पर प्राण और पर्याप्तियोंकी पौद्गलिकता या पुद्गलकार्यता प्रत्यक्ष है। इस प्रकार आगमकालके जीवका लक्षण उत्तरवर्ती बीचके अमूर्त लक्षणसे बिलक्षण प्रतीत होता है। सम्भवतः ये जीवके औपाधिक लक्षण हैं। फलतः सभी तत्वोंके मूलभूत तत्वकी परिभाषाके विकास पर और उसकी अबिसवादी परिभाषाके लिए शोधकी पर्याप्त संभावनाएँ हैं। वर्तमान में तो यही कहा जा सकता है कि आगमोमे मूलतः जीवको अभौतिक माना गया है जिसका स्वरूप स्वानुभूतिके सिवा प्रयोग और तर्कसे जानना सम्भव नहीं है। हाँ, रूसी वैज्ञानिक पावलोवके कुछ प्रयोग अवश्य इस दिशामें कुछ नया प्रकाश देते दिखते हैं।

विभिन्न प्रकारके ससारी जीवोंकी उत्पत्ति सामान्यतः गर्भज (जरायुज, अण्डज और पोतज) तथा सम्मूर्च्छनज होती है। इसमें गर्भज उत्पत्तिको तो जीवसे जीवकी सर्लिंगी उत्पत्तिके रूपमें लिया जा सकता है। सम्मूर्च्छनज उत्पत्तिको अजीवसे जीवकी उत्पत्तिके रूपमें लिया जा सकता है। प्राचीनकालमें जीवोत्पत्तिके दोनो ही सिद्धान्त प्रचलित रहे हैं। अरस्तु तो अजीवसे जीवकी उत्पत्तिके सिद्धान्तको मानता था। यह सम्मूर्च्छनज उत्पत्ति एक कोशिकीय जीवोंके लिए सत्य है पर बहुकोशिकीय एवं एकाधिक इन्द्रियोंके जीवोंपर लागू नहीं होती। फलतः विकलेनिय जीवोंकी उत्पत्ति गर्भज मानी जानी चाहिये। इनका वेद पुर्वेद और स्त्रीवेद भी हो सकता है, मात्र नपुंसक नहीं। एतद्विषयक शास्त्रीय मान्यता पर पुनर्विचार करनेका जैनने सकेत दिया है। यही नहीं, अब तो बहुतेरे वनस्पतियोंका भी सर्लिंगी तथा वैक्टोरिया आदिकी अलिंगी उत्पत्तिका ज्ञान हुआ है। फलतः गर्भज उत्पत्तिको सर्लिंगी और अलिंगी—दो प्रकारका मानना चाहिये। इसके अनेक उदाहरण लोढ़ाने दिये हैं।

विभिन्न प्रकारके जीवोंको जैन शास्त्रोमे अनेक प्रकारके वर्गीकृत किया गया है। ससारी जीवोंका ज्ञानेन्द्रियाधारित वर्गीकरण उनकी अपनी विशेषता है। मनुस्मृतिमें यह वर्गीकरण उत्पत्ति स्रोत पर आधारित है। लेकिन यहाँ एक बात माननीय है कि क्या मन छठी इन्द्रिय है या इसे अनिन्द्रिय ही माना जावे? तामिल व्याकरणके पाँचवीं सदीके ठोलक कप्पिय<sup>४</sup> नामक ग्रन्थमें पाँचके बदले छ इन्द्रियोंका उल्लेख है जिनमें मन छठी इन्द्रिय है। वहाँ केवल मनुष्योमे ही यह छठी इन्द्रिय मानी गई है। वस्तुतः द्रव्यमनके रूपमें मनको भी इन्द्रिय माना जा सकता है पर इसका स्पष्ट उल्लेख नहीं मिलता। यह भी एक शोधका विषय हो सकता है कि मनका इन्द्रियत्व कब प्रचलित था और कब वह अनिन्द्रियकी कोटिमें आ गया। पंचेन्द्रियोंके क्रमिक विकासके आधारपर जीवोंको पाँच प्रकारका बताया गया है। जीवाभिगममें इन्हे ही दो से लेकर वत्तीस प्रकारका निरूपित किया गया है। एकेन्द्रिय जीवोंकी स्थावर तथा एकाधिक पंचेन्द्रिय जीवोंको त्रस कहा गया है। उन्हें निम्न प्रकारसे उदाहरित किया गया है

एकेन्द्रिय,	जीव,	स्थावर	पृथ्वी	जल,	तेज,	वायु और वनस्पति।
इन्द्रिय	जीव	त्रस	,,	कृमि (गोबर और पेटके जीव),	जलौका, शल,	आदि ३० प्रकारके जीव।
त्रि-इन्द्रिय	जीव		,,	चीटी, जुआँ,	पिपीलका, कनखजूरा,	आदि ३९ प्रकारके जीव।

४. नायर बी० के० क्लासीफिकेशन आब ऐनीमल्स इन ठोलकप्पियम, विश्वभारती सोमिनार, दिल्ली, १९७४।

एकेन्द्रिय,	जीव,	स्थावर,	पृथ्वी,	जल,	तेज,	वायु और वनस्पति ।
चतुरिन्द्रिय	जीव		,,	भौरा, बिच्छू, मच्छर, मधुमक्खी, मकड़ी, मक्खी		आदि ३९ प्रकारके जीव ।
पंचेन्द्रिय	जीव		,,	नारक, तिर्यञ्च, मनुष्य, देव	इनमेंसे प्रत्येकके	अनेक भेद वर्णित हैं ।

एकेन्द्रिय जीव —यद्यपि जीवभिगममे एकेन्द्रिय स्थावर जीवोंके तीन ही भेद किये हैं—पृथ्वी कायिक, जल कायिक और वनस्पति कायिक, पर उत्तरवर्ती समयमें इनमें तेज और वायुकायिक और जोड़े गये जिन्हें पूर्वमें त्रस माना जाता रहा है क्योंकि ये गतिशील हैं । यद्यपि आधुनिक वैज्ञानी यह नहीं मानते हैं कि पृथ्वी, जल, तेज और वायु स्वयं सजीव हैं, पर इनमें अनेक प्रकारके जीव रहते हैं, यह प्रत्यक्ष सिद्ध है । शास्त्रोंमें इन्हें चार प्रकारका बताया गया है जिनमेंसे केवल एक ही भेद है जो सजीव है, पर उसमें पृथ्वीत्व नहीं है । उसे पृथ्वीत्व ग्रहण करना है । इसी प्रकार जलादिकी भी स्थिति है । फलतः उपलब्ध पृथ्वी, जल, तेज और वायु आगमत् भी निर्जीव हैं, ऐसा माना जा सकता है । लेकिन आगमोंमें इनकी प्राकृतिक उत्पत्ति एवं शास्त्र-अनुपहतताकी स्थितिको इनकी सजीवता माना है । फलतः इन चार भूतोंकी सजीवता सुव्याख्यात नहीं प्रतीत होती । विद्वानोंकी गहनतामें इस तथ्यकी छानबीन करनी चाहिये । पर यह सही है कि इन भूतोंकी सजीवताकी बात जैनोंकी अपनी विशिष्टता है ।

लोढाने वनस्पति कायोकी आगमोक्त सजीवताको आधुनिक वैज्ञानिक परिप्रेक्ष्यमें अच्छी तरह समीक्षित किया है । सिकदरने भी अपने लेखमें पर्याप्तियोंको वर्तमान प्रोटोप्लाज्मके समकक्ष मानकर वनस्पतियोंके अनेक आगमोक्त वर्णनोंका बीसवीं सदीके सैद्धान्तिक निरूपणोंसे जोड़नेकी खींचतान की है । लेकिन जैनने बताया है कि सभी वर्णन पूर्व यज्ञ युगीन हैं । जैन ग्रंथोंमें वनस्पतियोंमें सम्बन्धित विविध वर्णन मुख्यतः तीन कोटियोंमें केन्द्रित किये जा सकते हैं—शरीर, आकार और वर्गीकरण । वनस्पतियोंकी कोशिकी, पर्यावरणिकी एवं शरीर-क्रिया-विज्ञान आदि पर वर्णन नगण्य है । लोढा और सिकदरने इन विषयोंके कुछ उद्धरण दिये हैं जो आगम युगके प्रकृति निरीक्षणके स्थूल रूपको ही प्रकट करते हैं । इनकी सूक्ष्मता तथा भाषनीयता अब बहुत हो गई है । इन नये विवरणोंके समावेशकी प्रक्रिया एक विचारणीय विषय है ।

वनस्पतियोंके आगमोक्त वर्गीकरण पर विचार करते हुये जैनने बताया है कि उपयोगितावादी वर्गीकरण न होकर प्राकृतिक गुणों या समानताओं तथा विकासवाद पर आधारित है । सर्वप्रथम उन्हें साधारण (अन्तःकाय) और प्रत्येकके रूपमें वर्गीकृत किया गया है । साधारण सूक्ष्म और बादर दो प्रकारके होते हैं । इन्हें निगोद भी कहते हैं । प्रत्येक जीव बादर ही होते हैं जो सप्रतिष्ठित और अप्रतिष्ठित के भेदसे दो प्रकारके होते हैं । प्रत्येक जीव प्रारम्भमें अप्रतिष्ठित ही होता है और बादमें सप्रतिष्ठित हो जाता है । सूक्ष्म साधारण जीव गोलाकार और अदृश्य होते हैं और ये स्थूल साधारण जीवोंमें उत्परिवर्तित हो सकते हैं । वे अलिङ्गी होते हैं । ये प्रत्येक कोटिके जीवोंकी उत्पत्तिमें भी कारण होते हैं । ये जीवनमें सबसे प्रारम्भिक रूप हैं । लोढाने बताया है कि सूक्ष्म साधारण जीवोंको आधुनिक वेकटीरियाके समकक्ष माना जा सकता है । ये स्वजीवी भी होते हैं और परजीवी भी होते हैं । इन्हें सूक्ष्मदर्शियोंमें ही देखा जा सकता है । बादर साधारण जीवोंमें अनेक सूक्ष्म साधारण जीव होते हैं । प्रजापनामें इनके ५० प्रकार बताये गये हैं । इनमें फफूंदी, काई, शैवाल, किण्व आदि भी समाहित हैं । जिन्हें आजकल ऐलगे, फजस, वायरस आदि



नामोंसे कहा जाता है। यदि सूक्ष्म साधारण जीवोंको एक कोशिकीयके समकक्ष माना जाय, तो बाहर साधारण और प्रत्येक जीव बहुकोशिकीय वनस्पति ठहरते हैं। प्रत्येक जीवोंके भी विभिन्न प्रकारसे ३३० भेद बताये गये हैं जिन्हें जैनसे सारणीबद्ध किया है। शास्त्रोंमें बताया गया है कि इन सभी साधारण वनस्पतियोंके चौदह लाख और प्रत्येक वनस्पतियोंके १० स्पीशीज होते हैं। इस प्रकार वनस्पतियोंके कुल चौबीस लाख स्पीशीज होते हैं। इनके कुलोंकी संख्या १०१३ बताई गई है। वर्तमानमें वनस्पति शास्त्रियोंके लिये तो ये सूचनायें अतिशयत अतिरिजित प्रतीत होती हैं। हाँ, वे इनके विविध आकार व विस्तारके विवरणसे सहमत हैं। लेकिन वे इनकी अन्तर्मुहूर्तकी जघन्य आयुकी सीमा पर वे मौन दिखते हैं।

यद्यपि वनस्पति जीव एकेन्द्रिय होते हैं, फिर भी सत्प्ररूपा सूत्रके अनुसार उन्हें अन्य इन्द्रियोंके भी सबेदन होते हैं जो वे अपनी स्पर्शान इन्द्रिय द्वारा ही ग्रहण करते हैं। हाल्लेने बताया है कि वनस्पतियोंमें सभी इन्द्रियाँ होती हैं। आगमकी भाषामें इन्हें भावेन्द्रियोंके रूपमें ही मानना चाहिये क्योंकि वनस्पतियोंमें अन्य इन्द्रियाँ भौतिक रूपसे विकसित पाई जाती।

वनस्पतियोंके सम्बन्धमें आगमोंमें वर्णन अनेकत्र विखरा हुआ है और उपरोक्त संक्षेपणों और समीक्षणोंको पूर्ण नहीं माना जाना चाहिये। इस बातकी आवश्यकता है कि शोधार्थी सभी आगमिक स्रोतों से इनका पूर्ण सकलन करें। तभी समीचीन समीक्षा एवं तुलनात्मक अध्ययन किया जा सकता है।

द्विन्द्रियक जीव.—गतिशील जीवोंको त्रस कहा गया है। आजकी भाषामें इन्हें गतिशील प्राणी कहा जाता है। यद्यपि प्राण वनस्पतियोंमें भी होते हैं, फिर भी प्राणि शब्द उच्चतर जीवोंके लिये रूढ हो गया है। जैन ग्रन्थोंमें प्राणियोंके सम्बन्धमें उपलब्ध विवरणोंका आंशिक सकलन और समीक्षण जैन और सिकंदर ने किया है। ओ८ पी० जग्गीने बताया है कि त्रसोंका इन्द्रिय विकास पर आधारित वर्गीकरण चरक, सुश्रुत, प्रशस्तपाद और अरस्तूके वर्गीकरणसे अधिक मौलिक और व्यापक है। सिकंदरने इस वर्गीकरणका संक्षेपन किया है। त्रसोंके मुख्य चार भेद माने गये हैं—द्वि-इन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय और पचेन्द्रिय। सधवीने अपनी व्याख्यामें बताया है कि ये भेद मुख्यतः द्रव्येन्द्रिय पर आधारित हैं क्योंकि सभी जीवोंमें पाँचों ही भावेन्द्रियाँ होती हैं। लेकिन सिद्धान्तशास्त्रीने इन भेदोंको भावेन्द्रियाधारित बताया है जो समुचित प्रतीत नहीं होता। सभी द्वि-इन्द्रिय, त्रि-इन्द्रिय एवं चतुरिन्द्रिय जीवोंको मनरहित तथा अलिङ्गी बताया गया है। इन्हें नपुंसक लिङ्गी माना जाता है। पचेन्द्रिय जीवोंमें कुछको मनरहित तथा अलिङ्गी बताया गया है। अन्योको मनसहित तथा सलिङ्गी बताया गया है। प्रज्ञापना और जीवविचार प्रकरण पर आधारित अपनी तुलनात्मक सारणीमें जैनने आधुनिक प्राणिवैज्ञानिक मान्यताओंके साथ जैन ग्रन्थोंमें वर्णित प्राणिविज्ञानका संक्षेपण किया है और बताया है कि शास्त्रीय विवरणके १७ बिन्दुओंमेंसे १० बिन्दुओंका मिलान नहीं होता। उदाहरणार्थ, आधुनिक प्राणिविज्ञान सभी त्रसोंमें द्रव्यमनकी उपस्थिति मानते हैं, उनकी सलिङ्गी उत्पत्ति मानते हैं, उन्हें तीनो वेदका मानते हैं और उनकी संख्या काफी कम मानते हैं। यही नहीं, अनेक उदाहरणोंमें जीवोंकी इन्द्रियाँ शास्त्रीय मान्यताओंसे अधिक पाई गई हैं। इन चाक्षुष अन्तरो पर गभीरतासे विचार करने की आवश्यकता है। यही नहीं, प्राणिविज्ञान सम्बन्धी अध्ययनके अनेक क्षेत्रोंमें शास्त्रीय विवरण नगण्य ही मिलता है। सिकंदरने अपने विवरण में इस ओर ध्यान नहीं दिलाया है। इसके बावजूद भी, यह निःसन्देह कहा जा सकता है कि जैनाचार्योंने अपने परीक्षणकी परिधिमें सूक्ष्म और बाहर सभी प्रकारकी त्रसोंकी ४७० जातियोंको समाहित किया है जैसा सारिणी २ से प्रकट होता है। इस प्रकारका वर्गीकृत विवरण अन्य दर्शनोमें उपलब्ध नहीं होता।

## सारणी २ विभिन्न प्रकारके त्रसूका विवरण

कौटि	उदाहरण	प्रज्ञापना	जाति	लिग
द्वि-इन्द्रिय	शस्त्र, गोच, विभिन्न प्रकारके कृमि	३०	जीव विचार प्रकरण	अलिगी
त्रि-इन्द्रिय	चीटी, इल्ली, कमखजूरा, जुआँ पिसुका आदि ।	३९	१२	"
चतुरिन्द्रिय	मक्खी, टिड्डी, भ्रमर, मच्छर, पतंगा, तितली आदि	३८	१०	"
पञ्चेन्द्रिय तिर्यंच	(अ) जलचर	५(३३)	५	अलिगी और सलिगी
	(ब) थलचर	२(३५)	३	"
	(स) नभचर (पक्षी)	४(४६)	४	"
पञ्चेन्द्रिय मनुष्य	(अ) सम्मूर्च्छन	१४	—	अलिगी
	(ब) गर्भज मनुष्य अन्तर्द्विपी	२८	—	सलिगी
	कर्मभूमिज आर्य	८९	—	"
	म्लेच्छ	५६	—	"
	भोगभूमिज	२		
		४७०		

इससे ज्ञात होता है कि जैनाचार्य अध्यात्मके क्षेत्रमें जितने अग्रणी रहे हैं, उतने ही वे प्रकृति निरीक्षण एवं सैद्धान्तिक विचारोंके क्षेत्रमें भी अपने समयमें अग्रणी रहे हैं। जैनने इन प्रकरणोंमें अनेक विसंगतियोंकी ओर सकेत देते हुये बताया है कि आगमोंमें अनेक वर्तमान सूक्ष्मतर निरीक्षणोंके निरूपण न करनेका कारण सम्भवतः यन्त्रोंका अभाव तथा अहिंसाका सिद्धान्त रहा होगा। वनस्पति विज्ञानके समान प्राणि-विज्ञानके तत्व भी अनेक आगम ग्रन्थोंमें बिखरे पड़े हैं। उनका अभी पूरा सकलन नहीं हो पाया है। ये प्रकरण श्वेताम्बर मान्य ग्रन्थोंमें पर्याप्त मात्रामें पाये जाते हैं।

## वैशाली शोध संस्थानमें शोधके क्षितिज

डा० लालचन्द्र जैन, वैशाली शोधसंस्थान, वैशाली

बिहारमें उद्भूत तथा विकसित प्राचीन विद्या, सस्कृति और साहित्यके उन्नयन, पुनरुद्धार और प्राचीन शौरवको पुनरुन्नति करनेके उद्देश्यसे बिहार सरकारने दरभंगा, नालन्दा, मिथिला, वैशाली और पटनामें अनेक शोध संस्थानोंकी स्थापना की। इनमें जैनविधाओंके अध्ययनसे सम्बन्धित प्राकृत जैनशास्त्र और अहिंसा शोध संस्थान वैशाली भी एक है।

प्रस्तुत शोध संस्थान तत्कालीन शिक्षासचिव तथा प्रमुख शिक्षाविद् स्वर्गीय श्री जगदीश चन्द्र माथुर आई० सी० एस०के अधिक परिश्रमका फल है जिन्होंने इसकी स्थापनामें प्रमुख भूमिका अदा की थी। मूलतः इसकी स्थापनाका श्रेय वैशाली महोत्सव और वैशालीसत्रको है। इसने मर्वप्रथम १९५२ में जे० सी० माथुरके मन्त्रित्वकालमें वैशालीमें प्राकृत जैन इन्स्टीच्यूट खोलनेका प्रस्ताव पास कर राज्य सरकार और जैन समाजसे सहयोगका अनुरोध किया था। इस कार्य हेतु बिहारके प्रसिद्ध उद्योगपति तथा दानवीर साहू शान्तिप्रसाद जैन द्वारा सबा छ लाख रुपये दान स्वरूप देनेकी घोषणाके पश्चात् १९५५ में बिहार सरकारने इस संस्थानको स्थापित करनेका अनुरोध अन्तिम रूपमें स्वीकार कर लिया। अन्ततोगत्वा २४ वर्ष पूर्व २३ अप्रैल १९५६ बी०नि०स० २४८२ (वि०स० २०१२) चैत्र शुक्ल त्रयोदशी सोमवारको जनोके अन्तिम तीर्थंकर भगवान महावीरके जन्म स्थान बासोकुण्डमें इसका शिलान्यास तत्कालीन राष्ट्रपति डा० राजेन्द्र-प्रसादके करकमलो द्वारा किया गया। प्राकृत और जैनशास्त्रके कृत-मनीषी डा० ह्रीरालाल जैन इस संस्थानके प्रथम निर्देशक हुये। फरवरी १९६५ तक इस संस्थानका प्रमुख कार्यालय मुजफ्फरपुरमें किरायेके भवनमें संचालित होता रहा। इसके बाद बासोकुण्डके निवासियों द्वारा इस संस्थानके लिए लगभग तेरह एकड़ भूमि राज्य सरकारको दान स्वरूप दी गई। साहू शान्तिप्रसादजीके परम सहयोगसे संस्थानके मुख्य भवनका निर्माण हो जानेपर मार्च १९६५ में प्राकृत विद्यापीठका कार्यालय स्थाई रूपसे वैशाली, बासोकुण्डमें आ गया।

### प्राकृत विद्यापीठ स्थापित करनेका औचित्य

वैशाली प्राकृत विद्यापीठकी स्थापना अनेक कारणोंसे की गई। [क] सस्कृत और पालि भाषाकी तरह प्राकृत भाषा साहित्यमें भी काव्यकला, ज्ञान-विज्ञान, दर्शन, इतिहास, सामाजिक तथा सांस्कृतिक सामग्री प्रचुर मात्रामें विद्यमान है। फिर भी, १९५२ तक इन ओर विद्वानोंका ध्यान नगण्य ही था। यद्यपि इस समय तक डा० याकोबी, बूलर, पिशल, विष्टरनिज, जैनी, पी० सी० नाहर, प० सुखलाल सघवी, प० बेचरदास, मुनि जिनविजय, प्रो० के०सी० भट्टाचार्य, डा० सत्करी मुकर्जी, पी० एल० वैद्या, डा० ह्रीरालाल जैन तथा डा० ए०गन० उपाध्येके समान कुछ प्राच्यविदोंने इस क्षेत्रमें अनेक महत्वपूर्ण आलोचनात्मक अध्ययन किये, तथापि इनकी ओर उदीयमान प्रतिभाओंका ध्यान आकृष्ट नहीं होता था। साथ ही, अनेक संस्थाओंसे जैन विद्या परम्परागत विद्यार्थी निकलते थे जो उच्चतर अध्ययनमें रुचि रखते थे। उनके लिए कोई शोध सुविधा सम्पन्न स्थान भी नहीं था। प्राकृत भाषा सम्बन्धी अध्ययन या शोधकी

सुविधा किसी विश्वविद्यालयमें भी उपलब्ध नहीं थी। वस्तुतः इस क्षेत्रमें कार्य करनेके लिए विद्वानोंको समुचित व्यवस्था की आवश्यकता होती है जहाँपर विद्यार्थी अध्ययन और शोध कर सकें और प्राचीन एवं आधुनिक विद्वानोंसे सम्बन्ध रख सकें। समयकी इस महत्वपूर्ण आवश्यकताको ध्यानमें रखकर इस संस्थाकी स्थापना की गई।

### प्राकृत शोध संस्थानके विभाग

उपर्युक्त लोक-कल्याणकी भावनासे स्थापित प्राकृत शोध संस्थानके कार्यका वर्गीकरण तीन भागोंमें किया जा सकता है

[१] उच्च अध्ययन—प्राकृत एवं जैन शास्त्रके उच्च अध्ययन हेतु इस संस्थामें स्नाकोत्तर स्तरपर साहित्य, जैन दर्शन, जैन तर्कशास्त्र, ज्ञान मीमांसा तथा तुलनात्मक दर्शनमें द्विवर्षीय एम०ए० के पाठ्यक्रमकी व्यवस्था की गई है। विद्यार्थीको यह स्वतंत्रता रहती है कि उसकी जिस विषयमें रुचि हो उसीके अनुरूप अपना अध्ययन करे। यह संस्थान अपने पाठ्यक्रम और शोध कार्यके लिए बिहार विश्वविद्यालय, मुजफ्फरपुरसे सम्बन्ध है। सन् १९५८ से ७६ तक इस संस्थासे कुल ८८ छात्रोंने प्राकृत जैनालाजीकी एम०ए० परीक्षा उत्तीर्ण की। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि उपर्युक्त सभी छात्रोंने साहित्य विषय लेकर ही एम०ए० किया है। उत्तरवर्ती वर्षोंमें लगभग एक दर्जन छात्रोंने और एम०ए० किया है। इनमेंसे अनेक स्नातक देशके विभिन्न विश्वविद्यालयों, शोध संस्थानों और महाविद्यालयोंमें कार्य कर रहे हैं और प्राकृत एवं जैन विद्याओंकी सेवा कर रहे हैं। इस संस्थाके कुछ विश्रुत स्नातकोंके नाम यहाँ देना उपयुक्त ही होगा

- डॉ० नगेन्द्रप्रसाद, प्रोफेसर तथा निर्देशक वैशाली शोध संस्थान, वैशाली।
- डॉ० विमलप्रकाश जैन, महामंत्री, भारतीय ज्ञानपीठ, नई दिल्ली।
- डॉ० राजाराम जैन, रीडर, एच०डी० जैन कालेज, आरा (बिहार)
- डॉ० देवनारायण शर्मा, व्याख्याता, वैशाली शोध संस्थान।
- डॉ० रामप्रसाद पोद्दार, „ „ ।
- डॉ० लालचन्द्र जैन, „ „ ।
- डॉ० राय अश्विनी कुमार, प्राकृत विभाग, मगध विश्वविद्यालय, बोधगया।
- डॉ० अजितशुकदेव शर्मा, व्याख्याता, जैन दर्शन, विश्वभारती, शान्तिनिकेतन।
- डॉ० नन्दकिशोर प्रसाद, पालि शोध संस्थान, नालन्दा।
- डॉ० दामोदर शास्त्री, अध्यक्ष, जैन दर्शन, लालबहादुर शास्त्री संस्कृत विद्यापीठ, दिल्ली।
- डॉ० श्री रजनसूरि देव, बिहार राष्ट्र भाषा परिषद, पटना (बिहार)।
- डॉ० ए०पी० सिन्हा, पटियाला विश्वविद्यालय।
- डॉ० अर्हदास दिगे, मैसूर विश्वविद्यालय।
- डॉ० प्रेमसुमन जैन, रीडर, उदयपुर विश्वविद्यालय, उदयपुर।
- डॉ० गोकुलचन्द्र जैन, रीडर, संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी।
- डॉ० एस०एम० शाह, पूना विश्वविद्यालय।

इस लघु सूचीसे यह स्पष्ट होता है कि यहाँके स्नातक देशके विभिन्न भागोंमें इस संस्थानको गौरवान्वित कर रहे हैं।

२ शोध विभाग—इस संस्थाका दूसरा महत्वपूर्ण विभाग शोध विभाग है। इस विभागमें विभिन्न विश्वविद्यालयोंसे प्राकृत जैन शास्त्र, दर्शन, संस्कृत, प्राचीन इतिहास और संस्कृति, संस्कृत और पालि विषयमें स्नातकोत्तर परीक्षा पास छात्रोंको पी-एच०डी० हेतु शोध छात्रके रूपमें प्रवेश दिया जाता है। शोधार्थियोंके लिए यह आवश्यक होता है कि वे प्राकृत जैन भाषा शास्त्रसे सम्बन्धित विषय ही अपने शोध प्रबन्धके लिए चुने। शोधार्थियोंको संस्थानसे २०० रु० प्रतिमाहकी छात्रवृत्ति प्रदान की जाती है। यहाँ उन्हें नि शुल्क छात्रावास, प्रकाश और पानीकी व्यवस्था भी उपलब्ध रहती है। इसके अतिरिक्त, शोध प्रबन्धको तैयार करने हेतु एक विशाल पुस्तकालय भी उपलब्ध है। शोध प्रबन्धके अनुमोदित होनेपर बिहार विश्वविद्यालय, मुजफ्फरपुर शोधार्थीको प्राकृत जैन शास्त्रमें पी-एच०डी० की उपाधि प्रदान करता है।

प्राकृत जैनोलोजीसे सम्बन्धित विभिन्न विषयोंमें आजतक कुल पचास छात्रोंने पजीयन कराया है। लेकिन अबतक उन्तीस शोध प्रश्नों ही अपना शोधप्रबन्ध पूरा कर पी-एच०डी० उपाधि प्राप्त की है। इनका विवरण नीचे दिया जा रहा है।

- १ डॉ० जोगेन्द्रचन्द्र सिकदार, स्टडीज इन दि भगवतीसूत्र, १९६९, प्रा० शो० स०, वैशाली (प्रकाशित)
- २ डॉ० नेमिचन्द्र शास्त्री, हरिभद्रके प्राकृत कथा साहित्यका आलोचनात्मक परिशीलन, १९६१, प्रा० शो० स०, वैशाली द्वारा प्रकाशित।
- ३ रत्नचन्द्र ए क्रिटिकल स्टडी आफ पउमचरियम्, १९६२, प्रा० शो० स०, वैशाली द्वारा प्रकाशित।
- ४ डॉ० विद्यानाथ मिश्रा, प्राचीन हिन्दी काव्यमें अहिंसाके तत्त्व, १९६३ अप्रकाशित।
- ५ डॉ० कामेश्वर प्रसाद, दि इकोनोमिक कडीशन आफ इन्डिया एकोर्डिंग टू डेट एबेलेविल इन दि पालि केनोनीकल लिटरेचर १९६३ अप्रकाशित।
- ६ डॉ० देवनारायण शर्मा पउमचरित और रामचरित मानसका तुलनात्मक अध्ययन, १९६३, प्रा० शो० स० वैशाली (प्रेसमें)
- ७ डॉ० कृष्णकुमार दीक्षित, इण्डियन लौजिक इट्स प्रोबेलेम्स एज ट्रीटेड बाई इट्स स्कूल्स, १९६४ प्रा० शो० स० वैशाली द्वारा प्रकाशित।
- ८ डॉ० राजाराम जैन ए क्रिटिकल स्टडी आफ दि वर्क्स आफ महाकवि रघु, १९६४, प्रा० शो० स०, वैशाली द्वारा प्रकाशित।
- ९ डॉ० नन्दकिशोर प्रसाद ए कम्पेरेटिव स्टडी आफ बुद्धिस्ट (थेरवाद) विनय एण्ड जैन आचार, १९६४, प्रा० शो० स०, वैशाली द्वारा प्रकाशित।
- १० डॉ० किशोरनाथ झा प्रोबेलेम्स आफ योजम इन न्याय फिलोसफी विथ स्पेशल रिफरेन्स टू दि वर्क आफ ज्ञानश्रीमिश्र, १९६५, अप्रकाशित।
- ११ डॉ० अतुलनाथ सिन्हा, एतेलिटिकल स्टडी आफ दि नेतिप्रकरण, १९६५, अप्रकाशित।
- १२ डा० नरेन्द्रप्रसाद वर्मा अपभ्रंशके स्फुट साहित्यिक मुक्तक, १९६५, अप्रकाशित।
- १३ डॉ० रामकृपाल सिन्हा दि वेकग्राउण्ड आफ गान्धीयन नन-वाइलेन्स एण्ड इट्स इम्पेक्ट आन इण्डियास नेशनल स्ट्रगल, १९६६, अप्रकाशित।

१४ डॉ० ए० शर्मा दि मेघदूत एज ए लाइरिक, १९६७, अप्रकाशित ।

१५ डा० जनार्दन शर्मा शतपथ ब्राह्मणके अध्ययनके कुछ पहलू, १९६७, अप्रकाशित ।

१४ डॉ० जयदेव रिलीजियस कण्डीशन आफ एन्सीएन्ट बिहार, १९६७, अप्रकाशित ।

१७ डॉ० सूर्यदेव पाण्डेय जयसेनके हरिवंशपुराणका आलोचनात्मक अध्ययन, १९६७, अप्रकाशित ।

१८ डॉ० छानलाल शास्त्री आचार्य भिक्षु और जैन दर्शनको उनकी देन, १९६८, अप्रकाशित ।

१९ डॉ० सुधीरचन्द्र मजुमदार फोनेटिक चैन्जेज इन इनडोआर्यन लैंग्वेज, १९६८, प्रा० शो० स०, बैशाली द्वारा प्रकाशित ।

२० डॉ० मुनेश्वर गिरि प्रामाण्यवाद, १९७०, अप्रकाशित ।

२१ डॉ० रामप्रकाश पोद्दार एन एसथेटिक एनलिसिस आफ कर्पूरमञ्जरी, १९७०, प्रकाशित ।

२२ डा० राय अश्विनीकुमार जैन योग, १९७०, अप्रकाशित ।

२३ डॉ० श्यामनन्दन चौधरी महाभारतके शान्तिपर्वमें राजनीति, १९७०, अप्रकाशित ।

२४ डॉ० राम सिंह ओरिजिन एण्ड एवोलूशन ऑफ इण्डियन ए थिक्स, १९७१, अप्रकाशित ।

२५ डॉ० गौरीशंकर प्रसाद दि गान्धीयन नन-वाइलेन्ट आइडीयलिज्म, १९७२, अप्रकाशित ।

२६ डॉ० जगदीश नारायण शर्मा निर्युक्ति, चूर्ण और टीकाके आधार पर आचारागका परिशीलनात्मक अध्ययन, १९७३, अप्रकाशित ।

२७ डॉ० गुनकर झा ए क्रिटिकल स्टडी आफ मीमांसा फिलामफी विथ स्पेशल रेफरेन्स टु प्रभाकर एण्ड भट्ट स्कूल, १९७४, अप्रकाशित ।

२८ डॉ० योगेन्द्रप्रसाद सिन्हा वज्जा भाषाके कतिपय शब्दोंका आलोचनात्मक अध्ययन, १९७५, अप्रकाशित ।

२९ डॉ० सुदर्शन मिश्र महाकवि पुष्पदन्त और उनका पुराण, १९७९, अप्रकाशित ।

इस समय सस्थानमे लगभग बाइस शोधार्थी विभिन्न विषयोपर अपना शोध प्रबन्ध तैयार कर रहे हैं

१ श्री बुधमल श्यामसुख-दलीमेन्ट्स आफ पैरामाइकोलोजी इन इण्डियन थाट ।

२ ,, अशीमकुमार भट्टाचार्य-वार इन गन्मीएण्ट इण्डिया ।

३ ,, श्रीकान्त त्यागी-सूत्रकृतागका समीक्षात्मक अध्ययन ।

४ ,, नागेन्द्र किशोर शाही—गोडवहोका आलोचनात्मक अध्ययन ।

५ ,, लक्ष्मीश्वरप्रसाद मिह—भारतीय दर्शनमे कामतन्त्र एव जैन परम्परा ।

६ ,, इन्द्रदेव पाठक—जैनदर्शनका नयवाद एक मीमांसा, परीक्षणार्थ प्रस्तुत ।

७ ,, श्रीच श्रीन क्वा—मैसेज आव पोयट्री विथ स्पेशल रेफरेन्स टु सन्देशरामक, प्रस्तुत ।

८ ,, पी० सी० सिन्हा—वाराही महितामें वस्तुविद्या ।

९ ,, राजकुमार पाठक—वमुदेवहिण्डी एक आलोचनात्मक अध्ययन ।

१० ,, शशिकुमार सिंह—श्रमणधर्म और सामाजिक आचार ।

११ ,, श्रीकृष्णदेव तिवारी सद्दकका उद्भव और विकास ।

१२ ,, डी० पी० पाड्या—साख्य-योग एण्ड जैनीजम् ए कम्परेटिव स्टडी ।

१३ ,, अभयकुमार जैन—कार्तिकेयानुप्रेक्षाका तुलनात्मक अध्ययन ।

१४. ,, योगेन्द्र शर्मा—अपभ्रंशके चरित काव्य ।  
 १५. ,, श्रीमती रामसेनही सिन्हा—आदिकवि वाल्मीकि और बिमलका तुलनात्मक अध्ययन ।  
 १६. ,, डी० पी० मिश्रा—सीतामढ़ी जिलेकी बोली ।  
 १७. ,, एम० एस० प्रसाद सिंह—श्रमण और ब्राह्मण परम्पराओंमें आचारका स्वरूप ।  
 १८. ,, महेश्वर प्रसाद सिंह—संस्कृत नाटकोमें प्राकृत ।  
 १९. ,, योगेन्द्र प्रसाद सिन्हा—वज्जिकाकी धातुओं और क्रियाओंके रूपोंका अध्ययन (डी० लिट् हेतु)  
 २०. ,, शशिभूषण प्रसाद सिंह—शब्दोंकी पौराणिक व्याख्यायें ।

उपरोक्त शोधार्थियोंके शोध विषयोंका अनुशीलन करने पर सारणी १ प्राप्त होती है । इससे स्पष्ट है कि प्रायः शोधार्थी ललित साहित्य पर ही शोध कर रहे हैं, दुस्तर साहित्य पर एक तिहाईसे भी कम

### सारणी १ वैशाली शोध संस्थानकी शोध दिशाएँ

विषय	शोधार्थी संख्या
१ साहित्य	३१
२ न्याय या दर्शन	५
३ तुलनात्मक अध्ययन	४
४ भाषाविज्ञान	४
५ अर्थशास्त्र, राजनीति आदि विषय	५

योग ४९

कार्य हो रहा है । जैन विद्याओं तथा प्राकृत भाषाओंके वैज्ञानिक विषयोंके ग्रन्थोंके आधुनिक रूपमें अध्ययन की नितान्त आवश्यकता है । लेकिन इस संस्थानसे इसके अनुरूप किसी भी विषय पर किसी शोधार्थीने कार्य किया प्रतीत नहीं होता । ऐसा प्रतीत होता है कि शोधार्थी बौद्धिक श्रमके बिना ही अपनी आजीविका योग्य उपाधि लेकर सतुष्ट हो जाते हैं । संस्थानके उद्देश्योंकी समुचित पूर्तिके लिये अनुसंधान विषयोंकी अधिक विविधता अपेक्षित है । संस्थान इस दिशामें प्रयत्नशील है ।

३ पुस्तकालय पुस्तकालय शोधका प्रमुख अंग होता है । इस दृष्टिमें संस्थानमें भी एक पुस्तकालय है । इसमें प्राकृत जैनशास्त्र, पालि और संस्कृतकी प्राचीन और नवीन पुस्तकोंके अलावा प्राचीन इतिहास, भारतीय और पश्चात्य दर्शन, व्याकरण, शब्दकोष आदिसे सम्बन्धित लगभग १२१२९ ग्रन्थ हैं । संस्थानके विद्यार्थियोंके अतिरिक्त बाहरके शोध प्रज्ञ भी आकर इस पुस्तकालयका उपयोग करते हैं ।

दुर्भाग्यकी बात है कि इस पुस्तकालयमें हस्तलिखित ग्रंथोंका संग्रह नहीं किया जाता ।

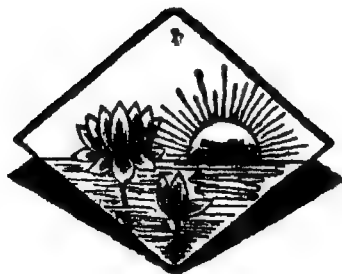
४ प्रकाशन विभाग संस्थानमें एक स्वतंत्र प्रकाशन विभाग है । इस विभागका मुख्य लक्ष्य प्राचीन विद्याओं-विशेषकर जैन शास्त्र और प्राकृतके क्षेत्रमें तैयार किये गये उच्चस्तरीय शोध प्रबन्ध तथा प्राचीन अनुपलब्ध ग्रंथोंका सम्पादनकर उन्हें प्रकाशित करना है । प्रकाशन हेतु ग्रंथोंका चयन प्रकाशन समितिकी अनुशसानुसार होता है । संस्थानके निर्देशक और तिरहुत कमिश्नरीके कमिश्नरके अतिरिक्त प० कैलाशचन्द्र शास्त्री, प० दलसुखभाई मालवणिया तथा लक्ष्मीचन्द्र जैन, इस समितिके सदस्य हैं ।

प्रकाशन कार्यके लिये बिहार सरकार प्रति वर्ष ८० हजार रुपयेका अनुदान देती है। लेकिन विगत दो-तीन वर्षोंसे प्रकाशनकी सम्पूर्ण राशिका प्रत्यर्पण होता रहा है। फलतः अब सरकारने इस कार्यके लिये मात्र २० हजार रुपये अनुदान देना प्रारम्भ कर दिया है। गत २४ वर्षोंमें अभी तक केवल १७ पुस्तकोंका प्रकाशन हुआ है।

स्टडीज इन दि भगवतीसूत्र, हरिभद्रके प्राकृत कथा साहित्यका आलोचनात्मक परिशीलन, सदुर्शन-चरित, ए क्रिटिकल स्टडी आफ दि पउमचरित, अनुयोगद्वारका अग्रणी अनुवाद, प्राकृत प्रोज एण्ड पोयट्री सिलेक्सन, रङ्ग साहित्यका आलोचनात्मक परिशीलन, बुद्धिस्ट एण्ड जैन मोनोथिस्म, इण्डियन लॉजिक, एन इन्ट्रोडक्शन टू कर्पूरमजरी, वैशाली रिसर्च इन्स्टीच्यूट बुलेटिन, फोनेटिक चेन्जेज इन इण्डो आर्यन लैंगवेज, ए क्रिटिकल स्टडी आफ दी कुबलयमालाकहा, वैशाली रिसर्च बुलेटिन, रम्भामजरी और द्रव्यपरीक्षा एव धातुत्पत्ति।

इस वर्ष प्रकाशन समितिने निम्न पुस्तकोंके प्रकाशनका निर्णय लिया है, इकोनामिक लाइफ इन एनसियन्ट इण्डिया एज डेपिकटेड इन जैन कैनोनिकल लिटरेचर, रूपककार हस्तिमल एक समीक्षात्मक अध्ययन, पउमचरित और रामचरित मानस और प्राकृत-परिचय।

मे आशा करता हूँ कि भविष्यमे हमारे सस्थानमें शोधकी नई दिशायेँ भी विकसित होगी और इसकी वर्तमान अपूर्णतायेँ पूर्ण होगी।





## महाकवि असग और उनकी कृतियाँ

श्रीमती प्रतिभा जैन, आयुर्वेद महाविद्यालय, रीवा

प्रतिभा और कल्पनाके धनी महाकवि असग सस्कृत साहित्यके जाज्वल्यमान रत्न हैं। वे मूलतः कन्नड निवासी तथा कन्नड भाषाके प्रसिद्ध कवि रहे हैं। महाकविने वर्धमानचरितम्के अन्तमें अपने द्वारा रचित आठ ग्रंथोंकी सूचना दी है। किन्तु उनकी नामावली अप्राप्त होनेके कारण उस विषयमें कुछ कहा नहीं जा सकता। आज उनके दो ग्रन्थ, एक महाकाव्य—वर्धमानचरितम्<sup>१</sup> तथा दूसरा पुराण—श्री शान्तिनाथ पुराण<sup>२</sup> उपलब्ध है। जयकीर्ति<sup>३</sup> (१००० ई०)ने असग द्वारा रचित कर्णाटकुमारसम्भवका वर्णन किया है, किन्तु यह भी अप्राप्त है। शेष ग्रन्थ अभी भी अज्ञात हैं जो सम्भवतः कन्नड भाषाके होंगे और दक्षिण भारतके किन्हीं भण्डारोंमें पड़े हों या नष्ट हो गये हों और भाषाकी विभिन्नतासे उनका उत्तर भारतमें प्रचार नहीं हो रहा हो। अभी तक असगके ग्रन्थोंपर सस्कृतकी कोई टीका प्रकाशमें नहीं आई है। बी०बी० लोकापुर<sup>४</sup> ने एक भोजपत्र प्राप्त किया है जिसमें वर्धमानपुराण पर कन्नडव्याख्यानका उल्लेख है। यह शब्दार्थ और अन्वयसे युक्त है जिसे मूल ग्रन्थको अच्छी तरह समझा जा सकता है। इसके अतिरिक्त, हेलेगीके उपाध्याय परिवारमें कन्नडव्याख्यासे युक्त वर्धमानपुराण उपलब्ध है।

### जीवन परिचय

महाकविने वर्धमानचरितम् और शान्तिनाथपुराणकी प्रशस्तिमें अपना कुछ विशिष्ट परिचय दिया है। इससे इतना स्पष्ट होता है कि असगके पिताका नाम पटुमति और माताका नाम वैरेति था। उनके माता-पिता मुनिभक्त थे। बाल्यकालमें उनका विद्याभ्यास मुनियोंके सानिध्यमें हुआ। उन्होंने श्री नागनन्दी आचार्य और भावकीर्ति मुनिराजके चरणोंमें शिक्षा पायी। कविने वर्धमानचरितम्की प्रशस्तिमें अपने परममता-भाव प्रगट करने वाली सम्बत् श्राविकाका और शान्तिनाथपुराणकी प्रशस्तिमें अपने मित्र जिनाप ब्राह्मणका उल्लेख किया है। अतः प्रतीत होता है कि दोनों ग्रंथोंके रचना कालमें महाकवि गृहस्थ ही थे, मुनि नहीं। इसके पश्चात् वे मुनि हुये या नहीं, इसका निर्देश नहीं मिलता है।

महाकविने शान्तिनाथपुराणमें रचना कालका उल्लेख नहीं किया है परन्तु वर्धमानचरितम्में संवत्सरे दशनवोत्तरवर्षयुक्ते श्लोक द्वारा उसका उल्लेख किया है। 'अकाना वामतो गति' के सिद्धान्त के अनुसार दशनवका अर्थ ९१० होता है और उत्तरका अर्थ उत्तम भी होता है, अतः संवत्सरे दशनवोत्तरवर्षयुक्तेका अर्थ ९१० सत्ययुक्त उत्तमवर्षोंके युक्त सम्बत् होता है। अब विचारणीय यह है कि ९१० शक सम्बत् है या विक्रम सम्बत् है। डा० ज्योति प्रसाद जैन इसे विक्रम सम्बत् (८५३ ई०) मानते हैं क्योंकि

१-२. श्री जीवराज जैन ग्रन्थमाला, शोलापुरने वर्धमानचरितम् और शान्तिनाथपुराण, हिन्दी अनुवादके साथ डा० पन्नालाल जैन साहित्याचार्यके सम्पादनमें, प्रकाशित किया है।

३. डा० एन० एन० उपाध्ये, वर्धमानचरितम्की प्रस्तावना।

४. एच० डी० बेलनकार —जिनरत्नकोष, पूना, १९४०, पृष्ठ ३३६, ३४०, ३८१।

९५० ई० के पास पप, पोन्न, आदि कन्नड कवियोंने इनकी प्रशंसा की है। इसलिये इन्हें उनका पूर्ववर्ती होना चाहिये।

इनके आश्रयदाता तमिल प्रदेश निवासी थे। सम्भवतया इन्होंने तत्कालीन पल्लव नरेश नन्दिबोत-रसके चोलसामन्त श्रीनाथके आश्रयमें उनकी विरलानगरीमें आर्यनन्दीके बौराग्य पर वर्धमानचरितम्की रचना की थी। इसी प्रकार शान्तिनाथपुराणकी रचना जिनाप ब्राह्मणके प्रबल आग्रह पर की गई।

ऐसा प्रतीत होता है कि अनेक कन्नड लेखक महाकवि असगसे अच्छी तरह परिचित हैं। अनेक कन्नड लेखकोने असगका उल्लेख अपने ग्रन्थोंमें किया है। हरिवंशपुराणके कर्ता घवलाने अपने वीरजिनेन्द्र-चरितमें असगका उल्लेख किया है।<sup>१</sup> दुर्गासिंह (१०३१ ई०) ने अपने कन्नड-पद्यत्रयमें अन्य कवियोंके साथ असगका उल्लेख किया है।<sup>२</sup>

असग शब्द कैमे बना, यह स्पष्ट नहीं है। असग शब्द असगका पुराना रूप है जिसका अर्थ घोबी होता है<sup>३</sup> किन्तु असग पेशेसे घोबी थे, ऐसा प्रमाण उपलब्ध नहीं होता। डा० उपाध्येके अनुसार असग असग शब्दका परिवर्तित रूप है।

### जैन काव्योंकी परम्परा और विशेषता

प्रारम्भमें जैन कवियोने अपनी काव्य प्रतिभाका विकास प्राकृत और अपभ्रंश भाषाओंके द्वारा किया है। कालान्तरमें प्राकृत और अपभ्रंशके माथ ही उन्होंने संस्कृत भाषाको चरित काव्योंके लिए अपनाया और अनेको चरित काव्य तथा महापुरुषोंकी चारुचरित्रावलि संस्कृतमें निबद्ध की गई। ऐसे महाकवियोमें असग पहली पीढ़ीके कवि हैं। उनका काव्य कोरा काव्य नहीं है, अपितु एक महापुराणोपनिषद् है।<sup>४</sup>

जैन परम्पराके चरित ग्रन्थोंमें चरितके नायकके वर्तमान जीवनको उतना महत्त्व नहीं दिया जाता जितना उसके पूर्वजन्मको दिया जाता है। इसका कारण यही है कि जीव किस तरह अनेक जन्मोंमें उत्थान और पतनका पात्र बनता हुआ अन्तमें अपने सर्वोच्च पदको प्राप्त करता है। तीर्थंकर बसकर क्या किया, इसकी अपेक्षा तीर्थंकर कैसे बना, इसका विशेष वर्णन होता है। तीर्थंकरके कृतित्वसे तो पाठकोंके हृदयमें केवल तीर्थंकर पदकी महत्ता या गरिमाका बोध होता है। किन्तु बननेकी प्रक्रिया पढ़कर पाठकोंको आत्मबोध होता है। उसे स्वयं तीर्थंकर बननेकी प्रेरणा मिलती है। कविकी ग्रन्थ रचनाका उद्देश्य अपने पाठकोंको प्रबुद्ध करके आत्मकल्याणके लिए प्रेरित करना है।<sup>५</sup> महाकविको अपने उद्देश्यमें पर्याप्त सफलता मिली है।

### वर्धमानचरितम्का विवरण

वर्धमानचरितम् संस्कृत भाषाका एक महत्त्वपूर्ण काव्य है। यह १८ सर्गोंमें निबद्ध है। इसमें तीर्थंकर महावीरका चरित मीतीस पूर्वजन्मोंको वर्णनके साथ चित्रित किया गया है। डा० रामजी उपा-

१ असगु महाकइ जे सुमणेहरु वीरजिनेदचरिउ किउ सुदर।

केन्तिय कहमि सुकडगुण आयर गेय काव्व जहि विरइय सुदर ॥

२ पीसतेनिमि देसेयि नवरसमेयेयत्कोल पुवेत मार्गदिनिलेगे।

नैसेदुवौ सुकविगलेने नेगलदसगन मनसिजन चन्द्रभट्टन कृतिगल ॥

३ स० बी० एस० कुलकर्णी, धारवाड, १९५०।

४ इत्यसंगकृते वर्धमानचरिते महापुराणोपनिषद् भगवन्निर्वाणगमनोत्तमः।

५ कृत महावीरचरित्रमेतन् मया परस्वप्रतिबोधनार्थम्।

ध्यायने वर्धमानचरितम्के प्राक्कथनमे लिखा है कि अश्वघोष एव कालिदासकी परम्परामें कहाकवि असंगने वर्धमानचरितम्की रचना की। कविके वर्धमानचरितम्की कथावस्तुके मूल आधार प्राकृत भाषाके तिलोय-पण्णत्ति ग्रन्थमें मिलते हैं। विष्णुम्बर आम्नायके तीर्थकर और इलाकापुरुषोके चरित तिलोयपण्णत्तिके आधार पर ही विकसित हुये हैं। वृत्त वर्णनके रूपमे वर्धमानचरितम्के कथानकका आधार गुणभद्रका उत्तरपुराण जान पड़ता है क्योंकि उत्तरपुराणके ७४ वें पर्वमे वर्धमान भगवानकी जो कथा विस्तारसे दी गई है, उसका संक्षिप्त रूप इसमे उपलब्ध होता है। उनके तत्त्वोपदेशका मूलाधार उमास्वामीका तत्त्वार्थसूत्र, पूज्यपादकी सर्वार्थसिद्धि तथा अकलक स्वामीका राजवार्तिक जान पड़ता है। समवसरणका विस्तृत वर्णन जिनमेनके महापुराण पर आधारित है। महाकविने पौराणिक वृत्तको काव्यके साचेमें ढालकर महाकाव्यका स्वरूप दिया है।

आदिपुराणमे महाकाव्यके स्वरूपका वर्णन करते हुये लिखा है कि इतिहास और पुराण प्रतिपादित चरितका रसात्मक चित्रण करना तथा धर्म, अर्थ और कामके फलको प्रदर्शित करना महाकाव्य है। धर्मत्वका प्रतिपादन करना ही काव्यका प्रयोजन है। अतः काव्यके मूलमे धर्म तत्त्वका रहना परम आवश्यक है। इस चरित काव्यमे महाकाव्यके समस्त लक्षणोका समावेश किया गया है। वर्धमान इसके नायक है जो क्षत्रिय कुलोत्पन्न धीरोदात्त नायकके गुणोसे युक्त है। इसका अंगी रस शान्त है। अंग रसके रूपमे शृंगार, भयानक तथा बीर रसका प्रयोग किया गया है। यह नमस्कारात्मक पद्योसे प्रारम्भ हुआ है और मोक्ष इमका फल है। सर्गोंकी रचना एक ही छन्दमे हुई है। पर सर्गान्तमे छन्दोवैषम्य है। नवम्, दशम्, पञ्चदश और अष्टदश सर्गोंकी रचना नाना छन्दोमे हुई है। इस ग्रन्थमे उपजाति, वसन्ततिलका, विद्योगिनी, शिखरिणी, वशास्थ, शार्ङ्गलविक्रीडित, अनुष्टुप्, मालिनी, मन्दाक्रान्ता आदि छन्दोका प्रयोग हुआ है। इसमे देश, राजा, गङ्गा, पुत्र-जन्म, ऋतु, वन, समुद्र, मुनि, देव, देवियाँ, युद्ध, विवाह, सध्या, चन्द्रोदय, सूर्योदय, तपश्चरण और धर्मोपदेश आदि सभी वर्णनीय विषयोका समावेश है।

### शान्तिनाथपुराणका विवरण

कविकी दूसरी रचना शान्तिनाथपुराण है जिसकी रचना कविने वर्धमानचरितके पश्चात् की है। इसका निर्देश उन्होंने ग्रन्थके अन्तमे किया है।<sup>१</sup>

वर्धमानचरितम्में भाषा विषयक जो प्रौढता है, वह शान्तिनाथमें नहीं है पुराण क्योंकि वर्धमानचरितम् काव्यकी शैलीमें लिखा गया है और शान्तिनाथ पुराण शैलीमें। पुराण शैलीमें लिखे जानेके कारण इसमे अधिकांशतः अनुष्टुप् छन्दका प्रयोग हुआ है। इसकी भाषा सरल है पर भाव गम्भीर है। आदि पुराणमे प्राचीन आख्यानोंको पुराण कहा गया है, 'पुगतन पुराण स्यात्' (आदि १ २१)। पुराणका प्रमुख तत्व पौराणिक विश्वास है। पौराणिक विश्वास प्राचीन परम्परासे प्राप्त होता है। लेकिन इसमे प्रत्यक्ष या परोक्ष रूपसे कथा अवश्य रहती है। पौराणिक कथाये सत्य मानी जाती है। इनका उद्देश्य विभिन्न प्रकारकी वस्तुओं, विश्वासों रीति-रिवाजोंकी उत्पत्ति तथा उपयोगिता समझाना है। पुराणके दो भेद हैं—१ पुराण और २ महापुराण। जिसमे एक शलाका पुरुषका वर्णन होता है, वह पुराण है और जिसमे त्रेसठ शलाका

१ महापुराण सम्बन्धित महागायकगोचरम्।

त्रिवर्गफलसन्दर्भ महाकाव्यं तदिष्यते ॥ आदि०, १।६२-६३

२ चरित विरचय्य सन्मतीय सदलकारविचित्रवृत्तबन्धम्।

स पुराणमिदं व्यधत्त शान्तेरसंगं साधुजनप्रमोदशान्त्यै ॥४१॥

पुरुषोका वर्णन हो, उसे महापुराण कहते हैं। धर्म तत्त्वका निरूपण रहनेके कारण पुराण धर्मशास्त्र भी कहलाता है। जैन पुराण साहित्य अपनी प्रामाणिकताके लिये प्रसिद्ध है। प्रामाणिकताका मुख्य कारण लेखकका प्रामाणिक होना है। तथ्यपूर्ण घटनाओं पर ही जैन पुराणोका कथाभाग आधारित है। असम्भव तो कल्पनाओंसे दूर। अधिकांश पुराण ग्रन्थ गुणभद्रके उत्तरपुराण पर आधारित हैं। शान्तिपुराणमें कविने यथार्थ घटनाओंका वर्णन किया है, बीचमें आये हुये सन्दर्भ मर्मस्पर्शी तथा जैन सिद्धान्तका सूक्ष्म विश्लेषण करनेवाले हैं।

शान्तिपुराणमें इस अवसर्पिणी युगके सोलहवें तीर्थंकर श्री शान्तिनाथ भगवानका पावन चरित वर्णित है। श्री शान्तिनाथ चक्रवर्ती और कामदेव पदके धारक थे। तीर्थंकर पद अत्यन्त दुर्लभ पद है। अनेक भवोंमें साधना करनेवाले जीव ही इस पदको प्राप्त कर सकते हैं। महाकवि शान्तिनाथके पूर्वभवोंका वर्णन अत्यन्त विस्तारसे किया है जिससे प्रतीत होता है कि शान्तिनाथके जीवने पूर्वभवोंमें किस प्रकार साधना कर अपने आपको तीर्थंकर पद पर प्रतिष्ठित किया। इस पुराणमें १६ सर्ग हैं जिनमें प्रारम्भके १२ सर्गोंमें उनके पूर्व जन्मोंका वर्णन है और अन्तिम चार सर्गोंमें उनके तीर्थंकर कालका वर्णन है। प्रत्येक तीर्थंकरके पाँच कल्याणक होते हैं—गर्भमें आगमन, जन्म, जिन दीक्षा, कैवल्य और निर्वाण। ग्रन्थमें इन्हीं पाँचोंका वर्णन मुख्य रूपसे किया गया है। इसके १६ सर्गोंमें २३५० श्लोक हैं जिनमें कुछ शार्दूलविक्रीडित, वशस्थ, उत्पलमाल, हरिणी, प्रहृषिणी, इन्द्रवशा, वियोगिनी, वसन्ततिलका, मालिनीमें हैं और शेष अनुष्टुप् हैं। अन्तिम सर्गोंमें जैन सिद्धान्तका विषद वर्णन है। जैन सिद्धान्तका वर्णन तत्त्वार्थसूत्र और सर्वार्थसिद्धिके आधार पर किया गया है। पन्द्रहवें एव सोलहवें सर्गमें जैन सिद्धान्तका वर्णन विस्तारसे किया है। कविने शान्तिपुराणमें प्रथमानुयोगकी शैलीको अपनाया है। उन्होंने सिद्धान्त, इतिहास और लोकानुयोगका अच्छा समावेश किया है जिससे यह मात्र कथाग्रन्थ न रहकर सैद्धान्तिक ग्रन्थ भी बन गया है।

### साहित्यिक विशेषतायें

अपने ग्रन्थोंमें महाकविने कोमलकान्त पदावलीके साथ-साथ सुभाषितोंका भी यथास्थान प्रयोग किया है। आदिपुराण (२-८७) में सुभाषितोंको महारत्न कहा गया है। एक अन्य सन्दर्भमें सुभाषितोंको महामन्त्र भी कहा गया है (आदि १।८८)। समुद्रसे बहुमूल्य रत्नोंकी उत्पत्तिके समान ही कविके ग्रन्थ समुद्रसे सुभाषित रत्नोंकी उत्पत्ति हुई है। कविने अपने ग्रन्थोंको शृंगार बहुल प्रकरणोंसे बचाकर सुभाषितमय प्रकरणोंसे सुशोभित किया है। अर्थान्तरन्यास या अप्रस्तुत प्रशंसाके रूपमें कविने सग्रहणीय सुभाषितोंका सकलन किया है। ये सुभाषित असग कवि द्वारा ही रचे होनेमें मूल ग्रन्थके अंग हैं। वर्धमानचरितम्में ससारसे विरक्त, मोक्षाभिलाषी, दीक्षा लेनेको उत्सुक राजा नन्दिबर्धनके बार-बार समझाने पर उसका पुत्र राज्य स्वीकार नहीं करता। इस प्रसंगमें कविने “पिताका वचन चाहे प्रशस्त हो, चाहे अप्रशस्त हो उसे ही करना पुत्रका काम है, दूसरा नहीं” के माध्यमसे सुन्दर सुभाषितका प्रयोग किया है। शान्तिपुराणके सप्तम सर्गमें आया सुभाषित स्त्रियोंकी मनोवृत्तिको बतलाता है।<sup>१</sup>

अलंकार उस विधाका नाम है जिसके प्रयोगके द्वारा रचनाकार पाठकके मनमें अपनी इच्छानुकूल भावना उजागर कर आनन्द सञ्चार करता है। अलंकारके प्रयोगसे कविता कामिनीके सौन्दर्यकी वृद्धि होती है। महाकविने भावोंका उत्कर्ष दिखाने और वस्तुओंके रूप गुण और क्रियाका अधिक तीव्र अनुभव करानेके

१ पितुर्वचो यद्यपि साध्वसाधु वा, तदेव कृत्य तनयस्य नापर । (१ २९)

२ स्त्रीजनोऽपि कुलोद्भूत सहते न पराभवम् (७-८७)

लिये अलकारोका समावेश किया है। कविने अपने ग्रन्थोंके शब्दालंकार और अर्थालंकारका यथेष्ट प्रयोग किया है। अनुप्रास, यमक, श्लेषोपमा, रूपक, उत्प्रेक्षा, श्लेष, परिसंख्या, भ्रान्तिमान्, विरोधाभास आदि अलकारोंसे ग्रन्थ परिपूर्ण है। श्लेषोपमा आदि अलकारोंके प्रसंगमें रचना कहीं-कहीं दुरुह हो गयी है।

रस काव्यकी आत्मा है। महाकविके ग्रन्थोंमें रसोंका सुन्दर समावेश पाया जाता है। वर्धमान-चरितम्का अंगी रस शात है। इसमें सयोग शृंगारका वर्णन मिलता है किन्तु इसके प्रसंग बहुत सीमित हैं। विप्रलम्भका वर्णनमात्र एक श्लोकमें हुआ है जिसमें त्रिपृष्ठका मरण होनेपर शोक विह्वल स्वयप्रभा मरनेके लिए उद्यत बतलाई गई है।<sup>१</sup> काव्यमें शान्त रसके अनेक प्रसंग हैं। उदाहरणार्थ—राजा नन्दिबर्धन आकाशमें बिलीन होते हुये मेघको देखकर ससारसे विरक्त होता हुआ वैराग्य चिन्तन करता है (सर्ग २। १०-३४)। प्रजापतिका वैराग्य चिन्तन (सर्ग १४।४०-५३) और तथैकर महावीरका निष्क्रमण कल्याणक (सर्ग १७।१०२-११६) भी इसी रसमें है। स्वयप्रभा और त्रिपृष्ठके विवाहमें शृङ्गार तथा कुपित अश्व-ग्रीव और विद्याधर राजाओंकी गर्वोक्तिसे बीर रसकी उद्भूति होती है। रणक्षेत्रमें दोनों ओरकी सेनाओंमें युद्ध होनेपर बीर रसका परिपाक होता है। अश्वग्रीवकी सेनाका प्रयाण तथा बिस्वनन्दीको आता देख भयसे काँपता हुआ विशाखनन्दी जब कपित्थके वृक्ष पर चढ़कर प्राण संरक्षण करना चाहता है, तब भयानक रसका दृश्य उपस्थित होता है (सर्ग ४।७७)।

यद्यपि शान्तिनाथपुराणमें भी अंगीरसके रूपमें मुख्यतः शान्त रसका वर्णन हुआ है पर अन्य रसोंका वर्णन भी अंग रूपमें हुआ है। चक्रवर्ती दयितारि और अपराजित तथा अनन्तवीर्यके युद्ध प्रसंगमें बीर रसका वर्णन हुआ है। दयितारि और गायिकाओंके प्रसंगमें तथा सहस्रायुद्धकी जलकीडामें शृंगार रसका वर्णन है। वैराग्य प्रसंग प्रचुरतासे वर्णित है। राजा स्मृतिसागरने भगवान् स्वयप्रभके समवसरणमें पुत्रार्थको सिद्ध करनेवाले धर्मको सुनकर जेष्ठ पुत्रको राज्यलक्ष्मी सौंपकर दीक्षा लेली (१।६९-७२)। छठे सर्गमें सुमति एक देवीसे पूर्वभव सुनकर ससारसे विरक्त हो गई अजिका बन गयी। चक्रवर्ती शान्ति जिनेन्द्रके वैराग्य प्रसंग आदिमें शान्त रसका वर्णन हुआ है।

महाकवि असगने अपने पूर्ववर्ती साहित्यसागरका अच्छी तरह अवगाहन किया, अतः उनकी रचनाओं पर पूर्ववर्ती कवियोंका प्रभाव परिलक्षित होता है। कुन्द-कुन्द, पूज्यपाद तथा अकलक आदिके सिद्धान्त ग्रन्थोंका प्रभाव उनकी रचनाओं पर पड़ा। रघुवश, कुमारसम्भव, शिशुपालवध, चन्द्रप्रभचरित तथा किरातार्जुनीयके कितने ही भाव असगने ग्रहण किये हैं। वर्धमानचरितके श्लोकोंका साम्य जीवनधर चम्पू और धर्मशर्माम्युदयमें मिलता है। यहाँ यह शोधका विषय है कि किसने किससे भाव ग्रहण किये हैं। महाकवि असगने भी अपने परवर्ती कवियों पर अपनी छाप छोड़ी है। केजीराज (१२०० ई०)ने शब्दमणि-दर्पणमें असगकी कविताओंमेंसे अनेक उद्धरण लिये हैं। पोन्न पर असगके शान्तिपुराणकी छाप है। नागवर्मा और अकन्ना आदि कवियों पर वर्धमानपुराणका प्रभाव पड़ा है।

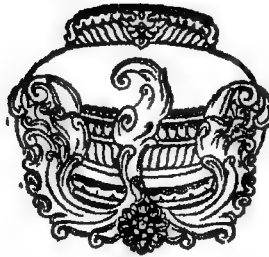
महाकविका संस्कृत भाषा पर पूर्ण अधिकार है। कहीं भी भाषा शैथिल्यके दर्शन नहीं होते। रमानु-कूल भाषाका प्रयोग किया गया है। कहीं अल्पसमासवाले, कहीं बृहत् समासवाले पदोंका प्रयोग हुआ है। ग्रन्थोंमें शब्दसौष्ठव और अलंकरणकी रमणीयता सर्वत्र पाई जाती है। बाह्य सौन्दर्य वर्णनके साथ ही

१ स्वयप्रभामनुमरणार्थमुद्यता बलस्तदा स्वयसुपसान्त्वनोदितै ।

इद पुनर्भवशतहेतुरात्मनो निरर्थक व्यवसितमित्यवारयत् ॥१०-८७॥

मानव हृदयस्थ मनोभावोंका तथा विभिन्न दशाओंमें उत्पन्न होनेवाली चेष्टाओंका वर्णन हुआ है। राग, द्वेष, हर्ष, विषाद तथा प्रेम, करुणा आदिका समावेश बड़ी सूक्ष्मताके साथ सर्वत्र हुआ है। कवि अपने पात्रोंके अन्तस्तलमें प्रवेश कर अवस्थाविशेषमें होनेवाली उसकी मानसिक प्रतिक्रियाओंका सूक्ष्म विश्लेषण करता है तथा उचित पदविन्यासके द्वारा अभिव्यक्ति देता है। कविकी रचनायें ऐतिहासिक, पौराणिक तथा शास्त्रीय आदि अनेक दृष्टियोंसे श्रेष्ठ हैं।

यद्यपि असग कविकी दो कृतियाँ ही उपलब्ध हैं, तथापि ये कविको अमरत्व प्रदान करने तथा काव्यरसकी विजयध्वजाको सदैव फहराते रहनेके लिये पर्याप्त है। इन रचनाओं पर गहन शोध कार्य प्रगति पथ पर है।



## गुर्जर कवि सोमेश्वर देव : एक परिचय

श्रीमती सरला त्रिपाठी, कन्या महाविद्यालय, रीवा

तेरहवीं शताब्दी गुजरातमें संस्कृत साहित्यके सृजनका उत्कर्षकाल था। उस समय (११७८-१२४१ ई०) चोलुक्य नरेश भीमदेव द्वितीय अणहिल पाटन (गुजरातकी राजधानी) के राज्य सिंहासन पर आसीन थे। इसी समय गुजरातके साहित्यकाशमें महाकवि सोमेश्वरदेवका उदय हुआ। उन्होंने अपनी काव्य कौमुदीसे राजा भीमदेवके सभामण्डपको आलोकित किया। सोमेश्वरदेवने अपने जन्मकालके विषयमें कुछ भी नहीं लिखा है। उनकी रचनाओंके अन्त साक्ष्य तथा अन्य बाह्य साक्ष्योंके आधार पर ही उनका जीवनकाल तथा सर्जनाकालका निश्चित हुआ है।

महाकवि सोमेश्वरदेवकी निम्न रचनायें उपलब्ध हैं, सुरथोत्सवम् तथा कीर्तिकौमुदी महाकाव्य उल्लाधराधव नाटक, रामशतकम्, स्तोत्र काव्य और कर्णामृतप्रभा स्फुट काव्य। सोमेश्वरदेव द्वारा रचे गये श्लोकोंमें ५ अभिलेख प्रशस्तियाँ भी हैं जो हिस्टारिकल इन्सक्रिप्शन्स आफ गुजरात, भावनगर में प्रकाशित हैं। ये प्रशस्तियाँ तत्कालीन निर्मित मन्दिरोंमें उत्कीर्ण की गई थी।

सुरथोत्सवम् सोमेश्वरदेव रचित पन्द्रह सर्गोंका एक पौराणिक महाकाव्य है। उन्होंने यह ग्रन्थ मन्त्री वस्तुपालकी प्रसन्नताके लिए लिखा था। ग्रन्थका विषय देवी भवानीकी महिमाका वर्णन है इस विषयमें काव्यके १५ वें सर्गके अन्तिम श्लोकमें कविने स्वयं कहा है

कुमारपुत्रेण कुमारमातु काव्य तदेतज्जगदेकदेव्या ।

श्रुतिस्मृतिव्याकृति-यज्ञविद्या विशारदेन क्रियते स्म तेन ॥१५।६०॥

ग्रन्थको पुष्पिकामे कवि स्वयं को गुर्जरेश्वर पुरोहित कहता है, 'इति श्रीगुर्जरेश्वर-पुरोहित सोमेश्वरदेव-विरचिते सुरथोत्सव नाम्नि महाकाव्ये कविप्रशस्ति-वर्णनो नाम पचदश सर्ग' ।

उपर्युक्त साक्ष्यसे यह पता चलता है कि जिस समय सोमेश्वरदेवने इस ग्रन्थकी रचना की, उस समय वह गुर्जरनरेश भीमसेन देवका पुरोहित और सभासद था तथा मन्त्री वस्तुपालका मित्र था। उन्होंने आधे प्रहरमें किसी नाटककी रचना कर राजा भीमदेवके सभासदोंको चकित कर दिया था। इसका उल्लेख सुरथोत्सवके पन्द्रहवें सर्गमें ४९ वें श्लोकमें है

काव्येन नव्य-पद-पाक-रसास्पदेन यामार्चमात्र-घटितेन च नाटकेन ।

श्रीभीमभूमिपति-ससदि सम्मलोकमस्तोक-सम्मद-वशावदमादधेय ॥१५।४९॥

सोमेश्वरदेवने सुरथोत्सवके १५ वें सर्ग, कवि प्रशस्ति, में अपने वंश एवं पूर्वज परम्पराका उल्लेख किया है। वे ब्राह्मण वंशमें वशिष्ठ गोत्रमें उत्पन्न हुये थे। उनके पूर्वज परम्पराके मूल पुरुषका नाम सोल शर्मा था। उन्होंने चोलुक्य राजा मूलराजके अतिशय अग्रह पर पुरोहित पदको स्वीकार किया था। सोमेश्वर देवके पिताका नाम कुमार था। वे चोलुक्य मूलराज द्वितीयके पुरोहित एवं सेनापति थे। य तीन भाई थे। इनके अग्रज महादेव थे। इनके अनुजका नाम विजय था।

मूलराज द्वितीयका राज्यकाल श्री मजुमदारने अपनी पुस्तक चौलुक्याज आफ गुजरातमें ११७५-११७८ लिखा है। इसी अवधिमें हम सोमेश्वरदेवका जन्मकाल मान सकते हैं, अतः ११७० ई० के निकट इनका जन्म हुआ होगा। उनकी अन्तिम रचना १२५४ ई० की वैद्यनाथ प्रशस्ति है। इस प्रकार सोमेश्वरदेवकी मृत्यु तिथि १२५५ के निकट हो सकती है। इस प्रकार उन्हें लगभग ८५ वर्षकी आयु प्राप्त हुई। १२११ में रची हुई एक प्रशस्ति हिस्टोरिकल इन्सक्रिपसन्स आफ गुजरातमें भाग ३ क्रमांक २१५में उल्लिखित है। यह प्रशस्ति सोमेश्वरदेवने सन् १२११ ई० में मंत्री वस्तुपाल द्वारा बनवाये गये आबू देलवाडा मन्दिर पर उत्कीर्ण करानेके लिये लिखी थी। सुरथोत्सवकी रचना इस अभिलेखके पहले हुई क्योंकि इसमें सोमेश्वरदेवने कही भी बाबेल नरेश अर्णोराज, लवण प्रसाद, बीरधवल तथा उनकी राजधानी धोलकाका उल्लेख नहीं किया है जबकि आबू देलवाडाकी सन् १२११ ई० के प्रशस्तिमें उन्होंने अर्णोराजके वंशज लवण प्रसाद तथा उनके पुत्र बीरधवलके भी उल्लेख किये हैं। वस्तुपाल और तेजपालको बीर धवलके मंत्रीके रूपमें प्रतिष्ठित बतलाया है। इस प्रकार सुरथोत्सवका रचनाकाल १२०० ई० के निकट हो सकता है। इस आधार पर सोमेश्वरदेवका साहित्य काल १२०० ई० से १२५५ ई० तक माननेमें कोई कठिनाई नहीं है।

सोमेश्वरदेवके दो महाकाव्य-सुरथोत्सव तथा कीर्तिकौमुदी तथा एक नाटक उल्लाधराधव प्रसिद्ध हैं। उनके विषयमें यहाँ संक्षिप्त परिचय दिया जा रहा है।

सुरथोत्सवका विवरण—कविने प्रशस्तिमें लिखा है कि जब हेमचन्द्र जैसे विद्वान दिवंगत हो गये और प्रह्लादन जैसा उपकारी व्यक्ति नहीं रहा, तब उन दोनोंके गुण मंत्री वस्तुपालमें एकत्र दिखलाई पड़े। इन्हीं वस्तुपालकी कीर्तिगान करनेके लिये सुरथोत्सवकी रचना की गई। इसकी कथावस्तु दुर्गा सप्तशती अथवा मार्कण्डेय पुराणके देवीमहात्म्य पर आधारित है। कविने इस पर अपनी प्रतिभाका कलेवर चढ़ा कर इसे महाकाव्यका रूप दे दिया है। इस काव्यमें कविके पांडित्य, वैदग्ध्य, रसमयताका प्रवाह तथा प्रौढ़ प्रतिभाके दर्शन होते हैं। सुरथोत्सवमें पन्द्रह सर्ग हैं—सूरथवर्णनम्, देवी चरित निवेदनम्, विरचिवर्णनम्, हिमालयवर्णनम्, ऋतुवर्णनम्, चन्द्रोदयवर्णनम्, देवीदर्शनम्, धूमलोचन वध, दैत्यप्रयाणम्, युद्धवर्णनम्, शुम्भवध, सुरथतपोवर्णनम्, मायागनावर्णनम्, राज्यलाभ तथा कवि प्रशस्ति।

प्रथमें कथानकके जो विविध मोड़ आते हैं, उन्हींके अनुकूल भाषा कही अल्प-समास युक्त तथा कही समास-बहुला है। बहुतेसे स्थलों पर प्रसाद गुणसे परिपूर्ण सरल एवं बोध-गम्य भाषाशैली अपनाई है। ऐसे भी स्थल हैं जहाँ दुरूह क्लिष्ट पदावली है और अनेकार्थक पदोंके कतिपय प्रयोग हैं। देवी और दैत्योके युद्धमें एक ऐसा ही उदाहरण भी दृष्टव्य है —

कोकिलालक-कोलालिकाला कीलाललु ।

काका कगाल कीलाल कलाकल-कुलाकुले ॥

काव्यमें बीर रसके परिपाकके साथ ही रूपककी मनोहारी छटा भी दर्शनीय है। युद्ध स्थली एक वन है, जहाँ विद्यमान बीर ही व्याघ्र आदि हिंसक जन्तु हैं। वहीं दो विशाल वृक्षोंकी भाँति चण्ड और मुण्ड नामक दो रणोद्यत दैत्य उपस्थित हैं। मेघखण्डोंसे प्रकट होने वाली विद्युतकी भाँति अतिशय तेजस्विनी देवी दुर्गाने उन दोनोंका हनन कर डाला।

कतिपय स्थलों पर सोमेश्वर देव कालिदासी बेदभी रीतिकी प्रसादपूर्ण शैलीको अपनाते हुये प्रतीत होते हैं। राजा सुरथ तप साधनाके लिये तपोवनमें प्रवेश करते हैं। उनके स्वागतमें लतायें नृत्य करती हैं, मर्मर ध्वनि करते हुये वनवृक्ष मंगलगीत गाते हैं।



प्रवृत्तनुत्तासु लक्षार्गमासु स्वतत्सु वातेन च कीचकेषु ।

तस्मिन्नुपेते नृपती वन तदारब्धसगीतमिवावशासे ॥

इसी प्रकार घनी नीली वन राधियोंसे घिरे वनमें भ्रमण करते हुये राजा सुरथ नीले मेघ मण्डलके बीच चन्द्र बिम्बके सदृश सुशोभित हो रहे हैं । इस सटीक उपमाको निम्न श्लोक में देखिये

विशम्भनादेव वनामतराणि सान्द्र-द्रुमभ्रोणि निरन्तराणि ।

भाति स्म भिन्ना जनसनिभानि घनादिवेन्दुर्धनमण्डलानि ॥

इस काव्यमें अलंकार वैविध्यके साथ साथ छन्द वैचित्र्य भी है । इसमें जहाँ अनुरूप, शाशिवनदा, वसन्ततिलका तथा द्रुतविलम्बित जैसे छोटे अति प्रचलित छन्द प्रयुक्त हैं, वही पुष्पिताग्रा, उपजाति मन्त-मयूर, रुचिरा, मालभारिणी, पृथ्वी, खग्वणी तथा शार्ङ्गलविक्रीडित आदि लम्बे विलम्बित छन्दोका भी प्रयोग बाहुल्य है । पन्द्रहवें सर्गमें तो विविध छन्दोंके नमूने मिलते हैं ।

इस प्रकार सुरथोत्सव महाकाव्यके सम्पूर्ण तत्वोंसे निर्मित एक ऐसा स्थाई सोपान है जो सोमेश्वर देवको महाकविके पद पर प्रतिष्ठित करनेमें पूर्णतः सक्षम है ।

कीर्ति कौमुदीका विवरण —यह सोमेश्वर देवसे रचित एक ऐतिहासिक महाकाव्य है । इस ग्रन्थके निर्माणका मूल उद्देश्य गुजरातके महामात्म वस्तुपालकी कीर्तिरूपी जोत्सनाका प्रसार करना है । इस ग्रन्थके कथानकका मूलधार वस्तुपालके जीवनका गौरवान्वित खण्ड है । यह नौ सर्गोंमें निबद्ध है । नगर वर्णनम्, नरेन्द्रवशवर्णनम्, मन्त्रिस्थापना, दूतसमागमनम्, युद्ध वर्णनम्, पुरप्रमोदवर्णनम्, चन्द्रोदय वर्णनम्, परमार्थविचार और यात्रा समागमनम् । इसके प्रथम सर्गमें कविने स्वयं लिखा है

विलोक्य वस्तुपालस्य भक्तिं चात्मनि निर्भराम् ।

श्रीसोमेश्वरदेवेन तत्स्वरूपं निरूप्यते ॥

इस सर्गकी पुष्पिका इसे सोमेश्वर देवकी रचना प्रमाणित करती है

“इति श्रीगूर्जरपुरोहित श्रीसोमेश्वरदेव विरचिते कीर्तिकौमुदीनाम्नि महाकाव्ये नगरवर्णनोनाम प्रथम सर्ग ।”

सुरथोत्सवकी भांति कीर्ति कौमुदीका रचनाकाल भी कविने स्वयं नहीं लिखा है । इसमें खभातके उस युद्धका वर्णन है जो १२२१ ई० के लगभग वस्तुपाल और शख चाहमानके बीच हुआ था । इस ग्रन्थके नायक महामात्म वस्तुपाल है जिन्होंने अनेको स्मारिको एवं मदिराका निर्माण कराया । इससे प्रकट होता है कि इस काव्यकी रचना १२२३-२४ ई० के निकट हुई होगी । वस्तुपालकी जिह्वामें सरस्वतीका वास था । वे काव्य मर्मज्ञ एवं काव्यस्रष्टा थे, इसका उल्लेख भी कविने काव्यमें किया है । स्तम्भ तीर्थ पर ग्रीष्मऋतुके आगमन पर मन्त्री वस्तुपालने निदावकी निन्दा पर कवितायें लिखी

कविप्रियोऽसौ प्रथयाचकार,

निन्दा निदावस्य जलप्रियस्य ।

इस काव्यके नवें सर्गमें वस्तुपालका शत्रुजय पर्वतो पर आरोहण, नेमिनाथ आदि दैवकी पूजा तथा नेमिनाथ, पार्वनाथ आदिके मदिरा व प्रतिमाओंके निर्माणका वर्णन किया है ।

उल्लास राघवका विवरण—सोमेश्वर देवने इस नाटककी रचना अपने पुत्र लल्ल शर्माकी प्रार्थना पर की थी । यह इसके प्रशस्ति श्लोकोंमें कहा गया है

तदगजं. स्वांगजल्लक्ष्मं, प्रयुक्तया प्रार्थनया प्रणुन्न ।

चकार सोमेश्वरदेवनाम्ना रामायण नाटकरूपमेतत् ॥

यह नाटक १२३० ई० के पश्चात् लिखा गया है। इसमें आठ अंक हैं। यह नाटक सुरथोत्सव, कीर्ति कौमुदी महाकाव्यो तथा कर्णामृत नामक काव्य संग्रहके प्रणयनके बाद लिखा गया है। इनका रामशतक भी एक ही शृङ्गारावृत्तोंमें रचित रामभगवानका स्तोत्र काव्य है। इनके अभिलेख प्रशस्तियोंकी तिथियाँ १२११, १२३१ तथा १२५४ ई० स्पष्ट हैं।

सिन्धी जैन ग्रन्थमालासे प्रकाशित प्रबन्धकोण नामक ग्रन्थमें सोमेश्वरदेवके सम्बन्धमें बहुतसे प्रसंग हैं। उदाहरणार्थ, एक बार वे मन्त्री वस्तुपालके साथ सम्पात गये। वे दोनों समुद्रतट पर नौकाओंसे उतरते हुये बिदेसी घोड़ोंको देख रहे थे। वर्षा ऋतु होने पर भी समुद्र शान्त था। इस पर मन्त्रीने कविकी ओर देखकर श्लोकार्थ कहा

“प्रावृट् काले पयोराशिरासोद् गजितवर्जित” ।

(वर्षा कालमें भी जलकी राशि-समुद्र गर्जन नहीं रहा है) सोमेश्वरदेवने उत्तर देते हुये तत्काल श्लोकको पूरा किया

“अन्त सुप्तजगन्नाथ निद्राभगमयादिब” ।

(जगतके स्वामी समुद्रके अन्दर सो रहे हैं। उनकी नींद टूटनेके भयसे समुद्र नहीं गरजता) ।

इस समस्या पूर्ति पर मन्त्रीने सोमेश्वरदेवको सोलह घोड़े दे दिये। एक अन्य प्रसंगमें मन्त्री सोमेश्वर देवके सम्मुख एक समस्या रखी

“काक किं वा क्रमेलक ?”

कविने निम्न प्रकारसे समस्यापूर्ति की।

येनागच्छन् ममख्यातो येनानीतश्च मत्पति ।

प्रथम सखि क पूज्य काक किं वा क्रमेलक ॥

(नायिका अपनी अन्तरंग सखीसे पूछती है) ।

“हे सखी, कौयेने आँगनमें शब्द करके मुझे सूचना दी कि प्रवाससे मेरे पति आ रहे हैं, दूसरी ओर ऊँटने मेरे पतिको मेरे पास पहुँचा ही दिया। इस दोनोंमें मेरा प्रथम पूज्य कौन है, कौआ या ऊँट ?” इस पद्य पूर्तिपर भी मन्त्री कविको सोलह हजार द्रुम दिये।

सुरथोत्सवके प्रशस्ति सर्गमें स्वयं कविने लिखा है कि हरिहर, सुभट आदि श्रेष्ठ कवियोंने उसवे गुणोंकी प्रशंसा की है

श्रीसोमेश्वरदेवस्य कवितु सावितुश्च कौ ।

स तृणाम्यावहारस्य निरासेऽपि रसप्रदा ॥१४-४२॥

उल्लास राघव नाटककी प्रस्तावनामें सूत्रधार महाकवि सोमेश्वरदेवका परिचय नटीको देता है। वह कहता है कि बालुक्यचक्रवर्ती मन्त्री वस्तुपालने कविके सम्बन्धमें स्वयं कहा है

यस्यास्ते मुखपकजे सुखऋचा वेद स्मृतिर्वेद य

त्रेता सधनि यस्य यस्य रसना सूते सूक्तामृतम् ।

राजान श्रियमर्जयन्ति महर्षी यत्पूजया गूर्जरा

कर्तुं यस्य गुणस्तुतिं जगति क सोमेश्वरस्येश्वर ॥

उपरोक्त अनेक उद्धरणोंसे सोमेश्वरदेवकी काव्य-प्रतिभाके अनेक रूपोंके दर्शन होते हैं। ऐसे कविके अपने जीवनकालमें अनेक विरोधोंका भी सामना करना पड़ा था। लेकिन वे विरोध कविके काव्य-रसक घुटीके विलयित हो गये और वह काव्याकाशका एक पुष्कर नक्षत्र प्रमाणित हुआ। इनकी उपरोक्त अनेक रचनाओं पर चतुर्भुजी शोध की जा रही है।

## प्राकृत तथा अपभ्रंश शोधमें-कार्यकी दिशाएँ

डॉ० देवेन्द्रकुमार शास्त्री, नीमच

यद्यपि पश्चिम देशोंमें अनुवादोंके माध्यमसे संस्कृतका परिचय सोलहवीं शताब्दीके अन्त तक हो चुका था, किन्तु पालि-प्राकृतका अध्ययन भाषाके रूपमें भी अठारहवीं शताब्दीसे पूर्व नहीं हो सका। इसका कारण यही था कि उस समय तक पालि-प्राकृतके साहित्यकी कोई जानकारी यूरोपको नहीं थी। संस्कृतकी ओर भी पूर्ण रूपसे विद्वानोंका ध्यान आकृष्ट करनेका श्रेय सर विलियम जोन्सको है। प्राकृतके अध्ययनका सर्वप्रथम उल्लेख चार्ल्स विल्किन्सके 'अभिज्ञानशाकुन्तल'के अध्ययनके साथ मिलता है। इस फ्रांसीसी विद्वान्का यह महान् स्वप्न था कि संस्कृत और प्राकृतके साथ शकुन्तला नाटकका सम्पादित संस्करण मेरे द्वारा प्रकाशित हो, परन्तु इस प्रकारके अध्ययनसे प्राकृत भाषा और उसके साहित्यकी कोई जानकारी तब तक नहीं मिल सकी थी। प्राप्त जानकारीके आधार पर हेनरी टामस कोलबुक (१७९७-१८२८ ई०) प्राच्य-विद्याओंके गम्भीर अध्येता थे, जिन्होंने संस्कृतके साथ प्राकृत भाषा, संस्कृत-प्राकृत छन्द शास्त्र, दर्शन, जैनधर्म, बौद्धधर्म आदि पर विद्वत्पूर्ण निबन्ध लिखे थे।

वास्तवमें आधुनिक युगमें प्राच्य-विद्याओंके क्षेत्रमें जैन साहित्यके अध्ययन व अनुसन्धानका आरम्भ जैन हस्तलिखित ग्रन्थोंकी खोजसे प्रारम्भ होता है। उन्नीसवीं शताब्दीके प्रारम्भमें बम्बईके शिक्षा-विभागने विभिन्न क्षेत्रोंमें दौड़ा करके निजी संग्रहोंके हस्तलिखित ग्रन्थोंका विवरण तैयार करनेके लिए कुछ अन्य विद्वानोंके साथ डॉ० जे० जी० बूलरको भी नियुक्त किया था। १८६६ ई० में डॉ० बूलरने बर्लिन (जर्मनी) पुस्तकालयके लिए पाँच सौ जैन ग्रन्थ खोजकर भेजे थे। उस समय संग्रहके रूपमें क्रय किये गए तथा भाण्डारकर शोध-संस्थानमें सुरक्षित उन सभी हस्तलिखित ग्रन्थोंके विवरण व आवश्यक जानकारीके रूपमें १८३७-९८ ई० तक समय-समय पर भाण्डारकर, डॉ० बूलर, कौलहार्न, पीटर्सन और अन्य विद्वानोंकी रिपोर्टें प्रकाशित हो चुकी हैं। प्राच्यविद्या-जगत्में यह एक नया आयाम था, जिसने जैनधर्म व प्राकृत भाषा एवं साहित्यकी ओर भारतीय व विदेशी विद्वानोंका ध्यान आकृष्ट किया। स्वयं डॉ० बूलरने १८८७ ई० में अपने शोध-कार्यके आधार पर जैनधर्मके सम्बन्धमें एक पुस्तक लिखी जो अत्यन्त लोकप्रिय हुई। इसका अंगरेजी अनुवाद सन १९३० ई० में लन्दनसे 'द इण्डियन सेक्ट ऑव द जैन्स' नामसे प्रकाशित हुआ। इस पुस्तकमें डॉ० बूलरने स्पष्ट रूपसे निरूपित किया कि जैनधर्म भारतवर्षके बाहर अन्य देशोंमें भी गया था। इस धर्मका उद्देश्य सभी प्राणियोंको मुक्ति प्रदान करना है।

जैनविद्याके महत्त्वपूर्ण अनुसन्धाताके रूपमें उल्लेखनीय विद्वान् वेबर हैं। बम्बईके शिक्षा-विभागसे अनुमति प्राप्त कर डॉ० बूलरने जिन पाँच सौ ग्रन्थोंको बर्लिन पुस्तकालयमें भेजा था, उनका अध्ययन व अनुशीलन कर वेबरने कई वर्षों तक परिश्रम कर भारतीय साहित्य (Indischen Studien) के रूपमें महान् ग्रन्थ १८८२ ई० में प्रस्तुत किया। यह ग्रन्थ सत्रह जिल्दोंमें निबद्ध है। यद्यपि 'कल्पसूत्र'का अंगरेजी अनुवाद १८४८ ई० में स्टीबेन्सन द्वारा प्रकाशित हो चुका था, किन्तु जैन आगम ग्रन्थोंकी भाषा तथा साहित्यकी ओर तब तक विदेशी विद्वानोंका विशेष रूपसे झुकाव नहीं हुआ था। वेबरने इस साहित्य-

का विशेष महत्त्व प्रतिपादित कर १८५८ ई० में बनेश्वरसूरि कृत 'शत्रुञ्जय माहात्म्य' का सम्पादन कर विस्तृत भूमिका सहित प्रथम बार लिपिजिग (जर्मनी) से प्रकाशित कराया। श्वेताम्बर आगम ग्रन्थ 'भगवतीसूत्र' जो शोध-कार्य बेबरने किया, वह चिरस्मरणीय माना जाता है। यह ग्रन्थ बर्लिनकी विसेन्चाफेन (Wissenschaften) अकादमीसे १८६६-६७ ई० में मुद्रित हुआ था। बेबरने जैनोंके धार्मिक साहित्यके विषयमें विस्तारसे लिखा था, जिसका अंगरेजी अनुबाध-स्मिथने प्रकाशित किया था। बिण्डिश ने अपने विश्वकोश (Encyclopedia of Indo-Aryan Research) में तत्सम्बन्धी विस्तृत विवरण दिया है। इस प्रकार जैन विद्याओंके अध्ययनका सूत्रपात करनेवाला तथा शोध व अनुसन्धानकी दिशाओंको निर्दिष्ट करनेवाला विश्वका सर्वप्रथम अध्ययन-केन्द्र जर्मनमें विशेष रूपसे बर्लिन रहा है। होएफर, लास्सन, स्पीगल, फेडरिक हेग, रिचर्ड पिशेल, बेबर, ई० ल्युमन, डॉ० हर्मन जेकोबी, डब्ल्यु० व्हिटमन, वाल्टर शूबिंग, लुडविग ओल्सडोर्फ, नार्मन ब्राउन, क्लास ब्रुह्न, गुस्तेव रॉथ और डब्ल्यु० बी० बोले इत्यादि जर्मन विद्वान् हैं।

प्राच्यविद्याओंकी भाँति जैनविद्याओका भी दूसरा महत्वपूर्ण अध्ययन-केन्द्र फ्रान्स था। फ्रांसीसी विद्वानोंमें सर्वप्रथम उल्लेखनीय हैं—ग्युरिनाट। उनका महत्वपूर्ण ग्रन्थ 'एसे डि बिब्लियाग्राफि जैन' पेरिससे १९०६ में प्रकाशित हुआ। इसमें विभिन्न जैन विषयोंमें सम्बन्धित ८५२ प्रकाशनोंके सन्दर्भ निहित हैं। 'जैनोका धर्म' (Religion Jains) पुस्तक उनकी पुस्तकोंमें सर्वाधिक चर्चित रही। यथार्थमें फ्रांसीसी विद्वान् विशेषकर ऐतिहासिक तथा पुरातात्विक विषयोपर शोध व अनुसन्धान-कार्य करते रहे। उन्होंने इस दिशामें जो महत्वपूर्ण कार्य किए, वे आज भी उल्लेखनीय हैं। ग्युरिनाटने जैन अभिलेखोंके ऐतिहासिक महत्त्व पर विशेष रूपसे प्रकाश डाला है। उन्होंने जैन ग्रन्थ-सूची-निर्माणके साथ ही उनपर टिप्पण तथा संग्रहोंका भी विवरण प्रस्तुत किया था<sup>१</sup>। वास्तवमें साहित्यिक तथा ऐतिहासिक अनुसन्धानमें ग्रन्थ-सूचियों का विशेष महत्त्व है। यद्यपि १८९७ ई० में जर्मन विद्वान् अर्नेस्ट ल्युमनने 'ए लिस्ट ऑव द मैन्युस्क्रिप्ट इन द लायब्रेरी एट स्ट्रासबर्ग', वियेना ओरियन्टल जर्नल, जिल्द ११, पृ० २७९ में दौ सौ हस्तलिखित दिगम्बर जैन ग्रन्थोंका परिचय दिया था, किन्तु ग्युरिनाटके पश्चात् इस दिशामें क्लॉट (Klatt) ने महान् कार्य किया था। उन्होंने जैन ग्रन्थोंकी लगभग ११००-१२०० पृष्ठोंमें मुद्रित होने योग्य अनुक्रमिका तैयार की थी, किन्तु दुर्भाग्यसे उस कार्यके पूर्ण होनेके पूर्व ही उनका निधन हो गया। बेबर और अर्नेस्ट ल्युमनने 'इण्डियन एन्टिक्वेरी' में उस बृहत् सकलनके लगभग ५५ पृष्ठ नमूनेके रूपमें मुद्रित कराये थे<sup>२</sup>। भारतवर्षमें इस प्रकारका कार्य सर्वप्रथम बंगालकी एशियाटिक सोसायटीके माध्यममें प्रकाशमें आया। १८७७ ई० राजेन्द्रलाल मिश्रने "ए डिस्क्रिप्टिव कैटलाग ऑव सस्कृत मैन्युस्क्रिप्ट्स इन द लाइब्रेरी ऑव द एशियाटिक सोसायटी ऑव बंगाल" कलकत्तामें प्रकाशित किया था, जिसमें कुछ प्राकृत तथा अपभ्रंश ग्रन्थों के नाम भी मिलते हैं। मुख्य रूपसे इस महत्वपूर्ण कार्यका प्रारम्भ इस देशमें भण्डारकरके प्रकाशित "लिस्ट ऑव सस्कृत मैन्युस्क्रिप्ट्स इन प्राइवेट लाइब्रेरीज इन द बाम्बे प्रेसीडेन्सी" ग्रन्थसे माना जाता है। इसी शृङ्खलामें सुपाख्खदाम गुप्त द्वारा सम्पादित "ए कैटलाग ऑव सस्कृत, प्राकृत एण्ड हिन्दी बर्क्स इन

<sup>१</sup> 'द कन्ट्रिब्यूशन ऑव फ्रेन्च एण्ड जर्मन स्कॉलर्स टू जैन स्टडीज', आचार्य भिक्षु स्मृति-ग्रन्थ, कलकत्ता, १९६१, पृ० १६६।

<sup>२</sup> गोपालनारायण बहुरा "जैनवाङ्मयके योरोपीय सशोधक", पृ० ७४७-४८ मुनिश्री हजारीवल स्मृति-ग्रन्थ।

द जैन सिद्धान्त भवन, आरा" (१९१९ ई०) एवं दलाल और लालचन्द्र शं० गांधी द्वारा सम्पादित "कैटलाग ऑव मैन्युस्क्रिप्ट्स इन जैसलमेर भाण्डाराज" नायकवाड ओ० सी०, बडौदा (१९२३ ई०), रायबहादुर हीरालाल, "कैटलाग ऑव सस्कृत एण्ड प्राकृत मैन्युस्क्रिप्ट्स इन द सी० पी० एण्ड बरार", नागपुर, १९२६ ई० आदि उल्लेखनीय हैं। आधुनिकतम खोजोंके आधारपर इस दिशामें कुछ अधिक महत्वपूर्ण ग्रन्थ-सूचियोंका निर्माण हुआ, जिनमें एच० डी० वेलणकरका "कैटलाग ऑव प्राकृतिक मैन्युस्क्रिप्ट्स", जिल्द ३-४, बम्बई (१९३० ई०) तथा 'जिनरत्नकोश', पूना (१९४४ ई०), हीरालाल रसिकदास कापडिया का "डिस्क्रिप्टिव कैटलाग ऑव मैन्युस्क्रिप्ट्स इन द गवर्नमेण्ट मैन्युस्क्रिप्ट्स लाइब्रेरी", भण्डारकर ओ० रि० इ०, पूना (१९५४ ई०), डॉ० कस्तूरचन्द कासलीवालका "राजस्थानके जैन शास्त्र-भण्डारोंकी ग्रन्थ-सूची", भा० १-५ तथा मुनि विजयजीके "ए कैटलाग ऑव सस्कृत एण्ड प्राकृत मैन्युस्क्रिप्ट्स इन द राजस्थान ओ० रि० इ० जोधपुर कलेक्शन" एवं पुण्यविजयजीके पाटनके जैन भण्डारोंकी ग्रन्थ-सूचियाँ अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। अपभ्रंशके जैन ग्रन्थोंकी प्रकाशित एवं अप्रकाशित हस्तलिखित ग्रन्थोंकी सूचीके लिए लेखककी भारतीय ज्ञानपीठसे प्रकाशित पुस्तक "अपभ्रंश भाषा और साहित्यकी शोध-प्रवृत्तियाँ" पठनीय है, जिसमें अपभ्रंशसे सम्बन्धित सभी प्रकारका विवरण दिया गया है। वास्तवमें जरमन विद्वान् वाल्टर शुब्रिगने सर्वप्रथम जैन हस्तलिखित ग्रन्थोंकी बृहत् सूची तैयार की थी जो १९४४ ई० में लिपजिगसे प्रकाशित हुई और जिसमें ११२७ जैन हस्तलिखित ग्रन्थोंका पूर्ण विवरण पाया जाता है। यह सबसे महत्वपूर्ण कार्य माना जाता है। इस प्रकारके कार्योंसे ही शोध व अनुसन्धानकी दिशाएँ विभिन्न रूपोंको ग्रहण कर सकी।

आधुनिक युगमें प्राकृतिक तथा अपभ्रंश विषयक शोध-कार्य मुख्य रूपसे तीन धाराओंमें प्रवाहित रहा है—(१) साहित्यिक अध्ययन, (२) सांस्कृतिक अध्ययन और (३) भाषावैज्ञानिक अध्ययन। साहित्यिक अध्ययनके अन्तर्गत जैन-आगम-साहित्यका अध्ययन प्रमुख है। यह एक असन्दिग्ध तथ्य है कि आधुनिक युगमें जैनागमोंका भलीभाँति अध्ययन कर उनको प्रकाशमें लानेका श्रेय जर्मन विद्वानोंको है। यद्यपि सस्कृत के कतिपय जैन ग्रन्थोंका अध्ययन उन्नीसवीं शताब्दीके प्रारम्भमें होने लगा था, किन्तु प्राकृत तथा अपभ्रंश साहित्यका सागोपाग अध्ययन डॉ० हर्मन जेकोबीसे आरम्भ होता है। डॉ० जेकोबीने कई प्राकृत जैन ग्रन्थोंका सम्पादन कर उनपर महत्वपूर्ण टिप्पण लिखे। उन्होंने सर्वप्रथम श्वेताम्बर 'जैनागम-ग्रन्थ' भगवतीसूत्र'का सम्पादन कर १८६८ ई० में प्रकाशित किया<sup>१</sup>। तदुपरान्त 'कल्पसूत्र' (१८७९ ई०), "आचारागसूत्र" (१८८५ ई०) 'उत्तराध्ययनसूत्र' (१८८६ ई०) आदि ग्रन्थोंपर शोध-कार्य कर सम्पादित किया। इसी समय साहित्यिक ग्रन्थोंमें जैन कथाओंकी ओर डॉ० जेकोबीका ध्यान गया। सन् १८९१ ई० में 'उपमितिभव-प्रपञ्चकथा' का संस्करण प्रकाशित हुआ। इसके पूर्व 'कथासंग्रह' १८८६ ई० में प्रकाशित हो चुका था। 'पउमचरिय', 'णमिणाहचरिउ' और 'मणयकुमारचरिउ' क्रमशः १९१४, १९२१-२२ में प्रकाशित हुए। इसी अध्ययनकी श्रृंखलामें अपभ्रंशका प्रमुख कथाकाव्य 'भविसयत्तकहा' का प्रकाशन सन् १९१८ में प्रथम बार मचन (जरमनी) से हुआ। इस प्रकार जरमन विद्वानोंके अथक प्रयत्न, परिश्रम तथा लगातार शोध-कार्योंमें सलग्न रहनेके परिणाम स्वरूप ही जैन विद्याओंमें शोध व अनुसन्धानके नए आयाम उन्मुक्त हो सके हैं। ऑल्सडोर्फने 'कुमारपालप्रतिबोध' (१९२८ ई०), हरिवंशपुराण (महापुराणके अन्तर्गत), (१९३६ ई०), उत्तराध्ययनसूत्र, मूलआचार, भगवतीआराधना (१९६८) आदि ग्रन्थोंका सुसम्पादन कर प्राकृत तथा अपभ्रंश साहित्य पर महान् कार्य किया। वाल्टर शुब्रिगने 'दसवेयालियसुत्त' का एक सुन्दर संस्करण तथा

१ एफ० विएसिंगर जरमन इण्डोलॉजी पास्ट एण्ड प्रिजेन्ट, बम्बई, १९६९, पृ० २१।

अगरेजी अनुवाद तैयार किया जो १९३२ में अहमदाबादसे प्रकाशित हुआ। उनके द्वारा ही सम्पादित 'इसिमासिय' भा० २ (१९४३ ई०) प्रकाशित हुए। शुब्रिंग और केसलटके सम्पादनमें तीन छेदसूत्र "आयारदसाओ, बवहार ओर निसीह" (१९६६ ई०) हैम्बुगसे प्रकाशित हुए। इसी प्रकार जे० एफ० कोलका 'सूर्यप्रज्ञप्ति' (१९३७ ई०), डब्ल्यु० किफेलका 'जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति' (१९३७ ई०), हम्मका 'गीयत्य-विहार' (महानिशीयका छठा अध्ययन) (१९४८ ई०), क्लॉसका 'चउपन्नमहापुरिस चरिय' (१९५५ ई०), नॉर्मनका 'स्थानागसूत्र' (१९५६), ऑसडोर्फका 'इत्थिपरिन्ना' (१९५८ ई०), ग० अंतोका 'प्रवचनसार' (१९६६ ई०), तथा टी० हनाकीका 'अनुयोगद्वारसूत्र' (१९७०) इत्यादि प्रकाशमें आये। १९२५ ई० में किरफल (Kirfel) ने उपाग 'जीबाजीवाभिगम' के सम्बन्धमें प्रतिपादन कर यह बताया था कि वस्तुतः यह 'जम्बूद्वीपप्रज्ञप्ति' से सम्बद्ध है। सन् १९२६ में वाल्टर शुब्रिंगने अपनी पुस्तक 'वोत महावीराज' के परिचयमें जैनागमके उद्भव व विकासके साथ ही उनका साहित्यिक मूल्यांकन भी किया था। सन १९२९ में हैम्बुगसे काम्प्टज (Kamptz) ने आगमिक प्रकीर्णकोको लेकर शोधोपाधि हेतु अपना शोध-प्रबन्ध प्रस्तुत कर डॉक्टरेट प्राप्त की थी<sup>२</sup>। जैनागमके टीका-साहित्य पर सर्वेक्षणका कार्य अर्नेस्ट ल्युमनने बहुत ही परिश्रमपूर्वक किया था, किन्तु वे उसे पूर्ण नहीं कर सके। अनन्तर "ओवेरश्चित ओवेर दि आवश्यक लिटरेचर" के रूपमें उसे वाल्टर शुब्रिंगने १९३४ ई० में हैम्बुगसे प्रकाशित किया। इस प्रकार जैनागम तथा जैन साहित्यकी शोध-परम्पराके पुरस्कर्ता जर्मन विद्वान रहे हैं। आज भी वही शोध व अनुसन्धानका कार्य गतिमान है। सन १९३५ में फडेगन (Faddegon) ने मुप्रमिद्ध दिगम्बर जैनाचार्य कुन्दकुन्दके 'प्रवचनसार' का अगरेजी अनुवाद किया था। इस सस्करणकी विशेषता यह है कि आचार्य अमृतचन्द्रकी 'तत्त्वप्रदीपिका' टीका, व्याख्या व टिप्पणोंमें यह समलकृत है।<sup>३</sup> ऐसे अनुवादकी कमी आज बहुत खटक रही है। इस तरहके प्रकाशनकी ओर हमारा ध्यान जाना चाहिये। वर्तमान युगमें सम्यक् भाव-बोधके लिए सम्यक् दिशामें सम्यक् कार्य होना नितान्त अपेक्षित है।

साहित्यिक विधाओंमें जैन कथा-साहित्य पर सर्वप्रथम डा० जेकोबीने प्रकाश डाला था। इस दिशा-में प्रमुख रूपसे अर्नेस्ट ल्युमनने पादलिप्तसूरिकी 'तरंगवतीकथा' का जर्मन भाषामें सुन्दर अनुवाद 'दाइ नोन' (Die Nonne) के नामसे १९३१ ई० में प्रकाशित किया था। तदनन्तर हट्टेलने जैन कथाओपर महत्वपूर्ण कार्य किया। क्लाम ब्रुहने "शीलाकके चउपन्नमहापुरिसचरिय" पर शोधोपाधि प्राप्त कर सन् १९५४ में उसे हैम्बुगमें प्रकाशित किया। आर० विलियम्सने 'मणिपतिचरित' के दो रूपोंको प्रस्तुत कर मूल ग्रन्थका अगरेजी अनुवाद किया। इस तरह समय-समय पर जैन कथा-साहित्य पर शोध-कार्य होता रहा है।

जैनदर्शनके अध्ययनकी परम्परा हमारी जानकारीके अनुसार आधुनिक कालमें अल्ब्रेख्त बेवरके 'फ्रेगमेन्ट आव भगवती' के प्रकाशनमें १८६७ ई० में मानना चाहिए। कदाचित् गच० गच० विल्सनने "ए स्क्रेच ऑव द गिलीजियस मेक्ट्स ऑव द हिन्दूज" (जिल्द १, लन्दन, १८६२ ई०) पुस्तकमें जैनधर्म तथा जैनदर्शनका उल्लेख किया था। किन्तु उस समय तक यही माना जाता था कि जैनधर्म हिन्दूधर्मकी एक शाखा है। किन्तु बेवर, जेकोबी, ग्लामनेप आदि जर्मन विद्वानोंके शोध व अनुसन्धान-कार्योंसे यह तथ्य निश्चित व स्थिर हो गया कि जैनधर्म एक स्वतन्त्र दर्शन व मौलिक परम्परा है। इस दृष्टिसे डॉ०

१ सस्कृत गण्ड गलाइड इण्डोर्लॉजिकल स्टडीज इन यूरोप, १९५६, पृ० ६६।

२ प्रोमीडिग्स ऑव द सेमिनार इन प्राकृत स्टडीज, पूना यूनिवर्सिटी, १९७०, पृ० २१०।

३ वही, पृ० १११।

हेल्मुथ वान रलासनेपकी पुस्तक “द डाक्ट्रीन ऑफ जर्मन इन जैन फिलासफी” अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है जो सन् १९४२ में बम्बईसे प्रकाशित हुई थी। ऐतिहासिक दृष्टिसे जोमर और स्मिथके कार्य विशेष रूपसे उल्लेखनीय हैं। एफ० डब्ल्यू० थॉमसने आ० हेमचन्द्र कुत ‘स्याद्वादमजरी’ का बहुत सुन्दर अंग्रेजी अनुवाद अनुवाद किया जो १९६० ई० में बर्लिनसे प्रकाशित हुआ। १९६३ ई० में आर० विलियम्सने स्वतन्त्र रूपसे ‘जैनयोग’ पर पुस्तक लिखी जो १९६३ ई० में लन्दनसे प्रकाशित हुई। कोलेट केल्लटने जैनोके श्रावक तथा मुनि आचार विषयक एक महत्त्वपूर्ण पुस्तक “लेस एक्सपिएशन्स डान्स ले रिचुअल एन्शियन डेस रिलिजियक्स जैन” लिखकर १९६५ ई० में पेरिससे प्रकाशित की। वास्तवमें इन सब विषयो पर इस लघु निबन्धमें लिख पाना सम्भव नहीं है। केवल इतना ही कहा जा सकता है कि परमाणुवादसे लेकर वनस्पति, रसायन आदि विविध विषयोका जैनागमोमें जहाँ-कहीं उल्लेख हुआ है, उनको ध्यानमें रखकर विभिन्न विद्वानोंने पत्र-पत्रिकायोके साथ ही विषयकोशोंमें भी उनका विवरण देकर शोध व अनुसन्धानकी दिशाओको प्रशस्त किया है। उनमेंसे जैनोके दिगम्बर साहित्य व दर्शन पर जर्मनी विद्वान् वाल्टर डेनेके (Walter Denecke) ने अपने शोध-प्रबन्धमें दिगम्बर आगमिक ग्रन्थोका भाषा व विषयवस्तु दोनों रूपोंमें पर्यालोचन किया था। उनका प्रबन्ध सन् १९२३ में हैम्बुर्गसे “दिगम्बर-टेक्स्टे ईने दशतिलुग इहरेर श्राख उन्ड इहरेस इन्हाल्ट्स” के नामसे प्रकाशित हुआ था।<sup>१</sup>

भारतीय विद्वानोंमें डॉ० आदिनाथ नेमिनाथ उपाध्ये, डॉ० हीरालाल जैन, प० बेचरदास दोशी, डॉ० प्रबोध पण्डित, सिद्धान्ताचार्य प० कैलाशचन्द्र, सिद्धान्ताचार्य प० फुलचन्द्र, डॉ० नेमिचन्द्र शास्त्री, प० सुखलाल मधवी, प० दलसुख भाई मालवणिया, डॉ० राजाराम जैन, डॉ० एच० सी० भायाणी, डॉ० के० आर० चन्द्र, डॉ० देवेन्द्रकुमार जैन, डॉ० प्रेमसुमन और लेखकके नाम उल्लेखनीय हैं। डॉ० उपाध्येने एक दर्जन प्राकृत ग्रन्थोका सम्पादन कर कीर्तिमान स्थापित किया। अपभ्रंशके ‘परमात्मप्रकाश’ का सम्पादन आपने ही किया। ‘प्रवचनमार’ और ‘तिलोपपण्णत्ति’ जैसे ग्रन्थोके सफल सम्पादनका श्रेय आपको है। माहिन्तिक तथा दार्शनिक—दोनों प्रकारके ग्रन्थोका आपने सुन्दर सम्पादन किया। आचार्य सिद्धसेनके ‘सन्मत्तिसूत्र’ का भी सुन्दर संस्करण आपने प्रस्तुत किया, जो बम्बईसे प्रकाशित हुआ। प्राच्य-विद्याओके क्षेत्रमें आपका मौलिक एवं अभूतपूर्व योगदान रहा है। डॉ० हीरालाल जैन और सिद्धान्ताचार्य प० फुलचन्द्र सिद्धान्तशास्त्रीने महान् सैद्धान्तिक ग्रन्थ धवला, जयधवला आदिका सम्पादन व अनुवाद कर उसे जनसुलभ बनाया। अपभ्रंश ग्रन्थोको प्रकाशमें लानेका श्रेय डॉ० हीरालाल जैन, पी० एल० वैद्य, डॉ० हरिवल्लभ चुन्नीलाल भायाणी, प० परमानन्द शास्त्री, डॉ० राजाराम जैन, डॉ० देवेन्द्रकुमार जैन और डॉ० देवेन्द्रकुमार शास्त्रीको है<sup>२</sup>। प० परमानन्द जैन शास्त्रीके ‘जैन ग्रन्थ प्रशस्ति-संग्रह’ के पूर्व तक अपभ्रंशकी लगभग २५ रचनाओका पता चलता था, किन्तु उनके प्रशस्ति-संग्रह प्रकाशित होनेसे १२६ रचनाएँ प्रकाशमें आ गईं। लेखक ने “अपभ्रंश भाषा और साहित्यकी शोध-प्रवृत्तियाँ” में अपभ्रंशके अज्ञात एवं अप्रकाशित ग्रन्थोके अंश उद्धृत कर लगभग चारसी अपभ्रंशके ग्रन्थोको प्रकाशित कर दिया है। जिन अज्ञात व अप्रकाशित रचनाओको पुस्तकमें सम्मिलित नहीं किया गया, उनमेंसे कुछ नाम हैं

१ शीतलनाथकथा (श्री दि० जैन मन्दिर, घियामडी, मथुरा), २ रविवासरकथा—मधु (श्री दि०

१ “प्राकृत स्टडीज आउटसाइड इण्डिया (१९२०-६९)” एस० डी० लद्दू, प्रोसीडिंग्स ऑफ द सेमिनार इन प्राकृत स्टडीज, पूना युनिवर्सिटी, १९७०, पृ० २०९।

२ डॉ० देवेन्द्रकुमार शास्त्री अपभ्रंश भाषा और साहित्यकी शोध-प्रवृत्तियाँ, भारतीय ज्ञानपीठ, १९७२।

जैन मन्दिर, कामा), ३ आवित्यवारकथा—अर्जुन (श्री दि० जैन पचायती मन्दिर, दिल्ली)। इनके अतिरिक्त ईडर व नागौरके मण्डारोमें पाए जानेवाले कुछ महत्वपूर्ण अपभ्रंश रचनाओंकी भी जानकारी मिली है। उन सबको मिलाकर आज अपभ्रंश-साहित्यकी छोटी-बड़ी रचनाओंको मिलाकर उसकी सख्या पाँच सौ तक पहुँच गई है। शोध व अनुसन्धानकी दिशाओंमें आज एक बहुत बड़ा क्षेत्र विद्वानोंकी राह जोह रहा है। शोध कार्यकी कमी नहीं है, अमपूर्वक कार्य करनेवाले विद्वानोंकी कमी है।

विगत तीन दशकोंमें जहाँ प्राकृत व्याकरणोंके कई संस्करण प्रकाशित हुए, वही रिचर्ड पिशेल, सिल्वालेवी और डॉ० कीथके अन्तर्निरीक्षणके परिणामस्वरूप संस्कृत नाटकोंमें प्राकृतका महत्वपूर्ण योग प्रस्थापित हुआ। आर० विमतने शौरसेनी प्राकृतके सम्बन्धमें उसके नियमोंका (एलीमेंटरबुख देर शौरसेनी, हनेबर, १९२४), जार्ज ग्रियर्सनने पेशाची प्राकृतका, डॉ० जेकोबी तथा ऑल्सडोर्फने महाराष्ट्री तथा जैन महाराष्ट्रीका और डब्ल्यू० ई० कर्कने मागधी और अर्द्धमागधीका एव ए० बनर्जी और शास्त्रीने मागधीका (द एवोल्यूशन ऑफ मागधी, आक्सफोर्ड, १९२२) विशेष अध्ययन प्रस्तुत किया था। भाषा-वैज्ञानिक दृष्टिसे नित्ति डोलचीका विद्वत्तापूर्ण कार्य, 'लेस ग्रैमेरियन्स प्राकृत' (पेरिस, १९३८) प्रायः सभी भाषिक अगो पर प्रकाश डालनेवाला है। नित्ति डोलचीने पुरुषोत्तमके 'प्राकृतानुशासन' (पेरिस, १९३८) तथा रामशर्मन् तर्कवागीशके 'प्राकृतकल्पतरु' (पेरिस, १९३९) का सुन्दर संस्करण तैयार कर फ्रांसीसी अनुवाद सहित प्रकाशित कराया। व्याकरणकी दृष्टिसे सबसे महत्वपूर्ण कार्य रिचर्ड पिशेलका 'ग्रैमेटिक देवर प्राकृत-प्राखन' अद्भुत माना जाता है, जिसका प्रकाशन १९०० ई० में स्ट्रासबर्गसे हुआ।

इधर भाषाविज्ञानकी कई नवीन प्रवृत्तियोंका जन्म तथा विकास हुआ। परिणामतः भाषाशास्त्रके विभिन्न आयामोंका प्रकाशन हुआ। उनमें ध्वनिविज्ञान, पदविज्ञान, वाक्यविज्ञान तथा शब्दव्युत्पत्ति व शब्दकोशीय अध्ययन प्रमुख कहे जाते हैं। ध्वनिविज्ञान विषयक अध्ययन करनेवालोंमें 'मिडिल इण्डो-आर्यन' के उपसर्ग, प्रत्यय, ध्वनिविषयक पद्धति तथा भाषिक उच्चारों आदिका विश्लेषण किया गया। इस प्रकार के अध्ययन करनेवालोंमें प्रमुख रूपसे आर० एल० टर्नर, एल० ए० स्वार्ल्स चाइल्ड, जार्ज एस० लेन, के० आर० नॉर्मनके नाम लिए जा सकते हैं।

एल० ऑल्सडोर्फके नव्य भारतीय आर्य-भाषाओंके उद्गम पर बहुत अच्छा अध्ययन किया जो रूप-रचना विषयक है। लुइस एच० ग्रेने "आब्जर्वेशन्स आन मिडिल इण्डियन माफोलॉजी" (बुलेटिन स्कूल ऑफ ओरियन्टल स्टडीज, लन्दन, जिल्ड ८, पृ० ५६३-७७, सन् १९३५-३७) में संस्कृत व वैदिक संस्कृतके रूप-सादृश्योंको ध्यानमें रखकर उनकी समानता व कार्योंका विश्लेषण किया है। इस भाषावैज्ञानिक शाखा पर कार्य करनेवाले उल्लेखनीय विद्वानों व भाषाशास्त्रियोंके नाम हैं—ज्यूल ब्लॉख, एडजर्टन, ए० स्वार्ल्स चाइल्ड, के० आर० नॉर्मन, एस० एन० घोषाल, डॉ० के० डेव्रीस

वाक्य-विज्ञानकी दृष्टिसे अध्ययन करनेवाले विद्वानोंमें मुख्य रूपसे डॉ० ऑल्सडोर्फ, डॉ० के० डेव्रीस, एच० हेन्ड्रिकसेन, पिसानी आदिके नाम उल्लेखनीय हैं। इस अध्ययनके परिणामस्वरूप कई महत्वपूर्ण तथ्य प्रकाशमें आए। एच० हेन्ड्रिकसेनने अपने एक लेख "ए सिन्टेक्टिक रूल इन पालि एण्ड अर्द्धमागधी" में कृदन्त-रूपोंके प्रयोगकी वृद्धिगत पाँच अवस्थाओंका उद्घाटन किया है<sup>२</sup>। के० अमृतराव, डॉ० के० डेव्रीस, डॉ० सुनीतिकुमार चटर्जी, कुशपर आदिने प्राकृत पर द्रविड तथा अन्य आर्यतर भाषाओंके प्रभावका अध्ययन किया।

१ प्रोसीडिंग्स ऑफ द सेमिनार इन प्राकृत स्टडीज, पूना युनिवर्सिटी, १९७०, पृ० २२३।

२ वही, पृ० २३।



भाषाकोशीय तथा व्युत्पत्तिमूलक अध्ययनकी दृष्टिसे डब्ल्यू० एन० ब्राउनका अध्ययन महत्वपूर्ण माना जाता है जिन्होंने सस्कृत, प्राकृत-महाराष्ट्री प्राकृत और अपभ्रंशके सम्बन्धमें सन् १९३२ में कोशीय टिप्पणियाँ लिखी थी और सन् १९३५ ई० में 'गौरीशंकर ओझा स्मृतिग्रन्थ' में 'सम लेक्सिकल मटेरियल इन जैन महाराष्ट्री प्राकृत' निबन्धमें बीरदेवगणित्के 'महीपालचरित' से शब्दकोशीय विवरण प्रस्तुत किया था। ग्रंथने अपने शोधपूर्ण निबन्धमें जो कि "फिफटीन प्राकृत-इण्डो-यूरोपियन एटिमोलाजीज" शीर्षकसे जर्नल ऑफ द अमेरिकन ओरियन्टल सोसायटी (६०, ३६१-६९) में सन् १९४० में प्रकाशित हुआ था। यह प्रमाणित करनेका प्रयत्न किया था कि प्राकृतके कुछ शब्द भारोपीय परिवारके विदेशी शब्द हैं। कोल, जे० ब्लॉक्, आर० एल० टर्नर, गुस्तेव रॉथ, कुइपर, के० आर० नॉर्मन, डॉ० भुनीतिकुमार चटर्जी आदि भाषावैज्ञानिकोंने शब्द-व्युत्पत्तिकी दृष्टिसे पर्याप्त अनुशीलन किया। बाकरनागलने प्राकृतके शब्दोंका व्युत्पत्तिकी दृष्टिसे अच्छा अध्ययन किया।

इसी प्रकार सस्कृत पर प्राकृतका प्रभाव दर्शानेवाले निबन्ध भी समय-समय पर प्रकाशित होते रहे। उनमेंसे गाइगर स्मृति-ग्रन्थमें प्रकाशित एच० ओरटेक्का निबन्ध 'प्राकृतिसिञ्जम इन छान्दोग्योपनिषद्' (लिपजिग, १९३१) तथा ए० सी० बूलनरके "प्राकृतिक एण्ड नान-आर्यन स्ट्रेटा इन द बाकेबुलरी ऑफ सस्कृत" (आशुतोष मेमोरियल वाल्युम, पटना, १९२८), जे० ब्लॉक्के कई निबन्ध और एमेन्युके निबन्ध "द डायलेक्ट्स ऑफ इण्डो-आर्यन", "सम क्लियर एवीडेन्स ऑफ प्राकृतिसिञ्जम इन पाणिनि" महत्वपूर्ण कहे जा सकते हैं<sup>१</sup>।

इनके अतिरिक्त प्राकृत भाषाके उच्चारण आदिके सम्बन्धमें तथा ध्वन्यात्मक अध्ययनकी दृष्टिसे डॉ० ग्रियर्सन, स्वार्ज्स्चाइल्ड तथा एमेन्यु आदिका अध्ययन-विश्लेषण आज भी महत्वपूर्ण दिशा-निर्देश करनेवाला है। इस प्रकार भाषा-विज्ञानकी विभिन्न शाखाओं तथा उनकी विविध प्रवृत्तियोंके मूलगत स्वरूप के अध्ययनकी दृष्टिसे भी मध्यभारतीय आर्यभाषाओं और विशेषकर प्राकृत-अपभ्रंश भाषाओंका आज भी विशेष अध्ययन विशेष रूपसे उपयोगी एवं भाषा-भाषिक ससारमें कई नवीन तथ्योंको प्रकट करनेवाला है। इस दृष्टिसे इन भाषाओंका बहुत कम अध्ययन हुआ है। इतना अवश्य है कि यह दिशा आज भी शोध व अनुसन्धानकी दृष्टिसे समृद्ध तथा नवीन आयामोंको उदघाटित कर सकती है। यदि हमारी युवा पीढ़ी इस ओर उन्मुख होकर विशेष श्रम तथा अनुशीलन करे, तो सांस्कृतिक अध्ययनके नवीन क्षितिजोंको पारकर स्वर्णिम विहान लाया जा सकता है।

१ प्रोसीडिंग्स ऑफ द सेमिनार इन प्राकृत स्टडीज, १९७०, पृ० २२५-२२६।

# The Jaina Conception of Logic : Some Comments\*

*Prof M P Marathe, Poona University*

When one begins to investigate the Jaina Conception of Logic and methodology, a two-fold task seems to invite one's attention (a) to spell out suggestions of the Jaina Logical Analysis for formal studies of conceptual and methodological framework, and (b) to bring out some important hints of the Jaina investigations towards conceptual foundations of social sciences-especially the Jaina Action Theory and analysis of the concept of action it offers. A detailed account and analysis of both these issues is a matter for a monograph on the subject. We do not wish to embark upon such a massive investigation here. Instead we wish to highlight some useful hints important in the study of the kind.

## *Background Remarks*

In any methodological and/or conceptual investigation into Jaina thought certain problems and issues need to be clearly formulated. For, a clearer formulation and understanding of them is likely to help us in more than one way in a methodological study. It is no use neglecting paying due attention to them on the ground that they are either too general or perhaps ambiguously considered. Some of them are (1) The Jaina view seems to be bipolar in its perspective—*Darśana* (Philosophy) and *Dharma* (way of life). It needs to be investigated how far, deep and wide this bipolarity is. A study of this kind is likely to shed some light on the Jaina Action Theory, granting that it has one. (2) Jainism does not accept the world to be merely permanent but benefit of change. Nor does it take the world to be merely changing but lacking permanence. It rather accepts change and continuity both to be important features of the world. It needs to be examined whether they are considered to be structural features of the world or functional ones and the possible grounds of considering the case to be so need to be spelt out. Moreover, implications of the acceptable view need to be brought out. (3) Jainism accepts two main kinds of reals—*Jiva* (living) and *Ajiva* (non living). It needs to be studied whether these kinds are merely commonsensical or whether they really are non-discontinuous and independent ones. Likewise, the grounds of their being taken to be so need to be explained and examined. (4) It also

---

\*Substantial part of this paper, under the same title, was presented to the Einstein Seminar on 'Jain Logic and Philosophy of Science' organized by the Department of Philosophy, University of Poona in April, 1979.

needs to be considered whether both *Jiva* and *Ajiva* are real in the same sense, whether both of them are rightly capable of being characterised by *Utpada* (emergence), *vyaya* (degeneration/decay) and *Dharavvya* (continuity) and if so on what ground/s. Similarly it needs to be studied whether both of them have spatiality and/or temporality and that too in the same sense. Consideration of problems of this kind, it needs to be noted, has an important bearing even on methodological and conceptual investigations. (5) It is often held that *Anekantavada* and/or *Nayaada* bring forth plurality of perspectives. But it is of great significance to explicate how and why subscription to plurality of perspectives is both methodologically and conceptually rewarding. It also needs to be considered whether and to what extent the different perspectives are consistent with one another. Their consistency needs to be established, not merely to be assumed. (6) *Ahimsa* is said to be a structural principle of social organization. It also is said to emphasize the need of co-existence rather than of competition. But it needs to be brought out whether it was accepted as a policy or ideology or out of some other pressing need action-theoretic or otherwise. (7) Regarding *Syadvada* it is held that it establishes compatibility of various statements. But compatibility, cotenability, consistency etc. are logical issues and it needs to be shown that the propositions under consideration are logically compatible, cotenable, consistent etc. We should not elevate our policy of academic accommodatinity or even methodological helplessness to the level of consistency. (8) It is claimed that *Syadvada*, *Anekantavada* and *Nayavada* have important bearings of conceptual and methodological significance upon one another. This needs to be spelt out and the issues involved, at least, need to be stated as clearly and as precisely as possible. We do not wish to add more points on this count. The points are made here with the intention of bringing them to the notice of persons concerned with methodological investigations.

The Jaina logical and methodological investigation has three principal pillars *Syadvad*, or *Saptabhangi*, *Nayavada* and *Anekantavada*. Some remarks seem to be in order before we proceed, although in our comments we wish to continue attention only to some issues. On the Jaina view, number of things are real and each one of them has number of dispositions (*Paryayas*) and properties (*Gunas*), some of which decay and vanish in course of time but some others emerge through course of time. Neither all the things nor their dispositions and properties—even all the dispositions and properties of any one of them—are given simultaneously. This situation brings forth number of issues. (1) Are the various things said to be real or existent in the same sense? That is, can they be captured as values of the same kind of bound variable? If this is neither feasible nor defensible, then, does Jainism assume starata of reals? If so, on what basis? If, on the contrary, they could be said to be values of the same kind of bound variables, would this be consistent and defensible? (2) If the dispositions and properties of a thing emerge in course of time and if they are not given simultaneously then this brings in an important distinction between potential and actual. How does Jaina thought account for it? Likewise, if some things emerge later

in course of time then that brings in the distinction between actual and possible Does Jaina account turn out to be satisfactory and consistent on this count ? (3) It is claimed that a thing has, as pointed out above, dispositions and properties The question that arises is . are they the structural features of things ? What is the ground to say so ? Are such structural features too destroyed and if they are, would a certain thing be that even while its structural features are destroyed ? Basically, questions of the kind we have mentioned here figure in the Jaina ontological investigation, no matter whether the real that is considered is Jiva or Ajiva But they are not free from having impart on methodological inquiry as well

### *Syadvada or Saptabhangi*

Syadvada or Saptabhangi is a theory that raises host of methodological and/or conceptual issues, and we wish to draw attention to some of them (1) It is often said that *Syadvada* is more a matter of language and expression rather than of knowledge and ontology But it is also said that 'Svat' means *Anekanta* and *Anekanta* is explicitly ontological and epistemological Hence, the justifiability of the former claim needs to be examined (2) The notion of '*bhango*' needs to be analysed properly in order to point out whether it means modality or a type of proposition of anything else as also to show whether and if yes on what ground, some of the '*bhngas*' are basic and others are derivative An examination and analysis of this kind, further, needs to be shown to be consistent with the doctrine of *Syadvada* (3) It needs to be explored whether and how far possibilistic claims have a bearing on the Jaina distinction between *Jiva* and *Ajiva*, for such claims have a principal point where a contest between actually real and an hypothetically possible prevails It needs to be brought out, through examination of the Jaina theory of reality, whether the Jaina view expects to augment the realm of what is or what does happen by what can or what might happen Such hypothetical reach lack an objective foundation in the existential order and they cease to be independently of conceiving mind Are some of the reals then, considered to be mind-dependent, or at least thought-dependent ? Is this contention an intended or an unintended consequence of the theory ? For, the claim 'x' is possible but not actual may be understood propositionally or ontologically In the latter case it raises the question of the existential status of what is asserted by propositions Further, ontological issues regarding possibility are those posed by modality of *de re* type But unactualized possibles do not belong to the real world though they can be conceived, entertained Thus they exist not unqualifiedly but in a relativised manner, as objects of certain intellectual processes The possible, albeit unrealized, states of affairs or things obtain an ontological footing That is, they can be said to exist appropriately in so far as they lie within *generic* province of minds which conceive them The analysis of the concept demands reference to workings of mind It, at least, demands reference to thought process The question is have the Jaina thinkers to say something of this kind ? Possibilities could be said to be mind-dependent as the essential purport of the very conception of possibility is mind-

involving, as unrealized possibilities can only be imagined, supposed, but not handled, seen or located. Hypothetical possibilities are mind involving not by way of their internal and constitutive properties but by way of external and regulative facts about them. The very distinction between actual and hypothetically possible ceases to be operative in a mindless world. This is, perhaps how the distinction seems to bear on that between Jiva and Ajiva unless of course the distinction is very common-sensical and naive or linguistic. The domain of the possible is a realm that is accessible to intelligence organisms alone. The robust realism of physical objects just will not extend into the area of the hypothetical. The existential objectivity and autonomy of the real world does not underwrite that of the hypothetical possibility. The distinction between hypothetical real and actual real may in a sense remind us of the distinction between attribution of a property to and possessing a property by a thing. The conditions of possibility seem to exceed the bounds and limits of factuality, the former being anchored in conceivability. Do, thus, Jainas mean to hold that reality of certain possible states of affairs resides in the reality of possibility-involving process? Construction of verbal expressions and assumption of either their reference or existence of reference are quite different and the former does not entail the latter. When possibility of a thing is its only reality, this reality inheres in a possibilistic intellectual process and here actuality (of intellectual process) is prior to possibility as its conceivability. Dependence of unrealized possibilities of language seems to give them objective ontological foothold. This is how 'possibility existed but nobody thought of it at the time' (*Syat asti avaktavyah*) or 'there are possibilities no one will ever conceive of' (*Syat avaktavyah*) would make sense. Actuality is prior to potentiality or even to possibility in an important sense. But possibility of a thing is posterior to possibility of a process or of a thought-conceptual possibility. But substantive possibility is conceptually consequent upon functional possibility, and functional possibility of this kind is a contingent possibility. Even if existential possibility is a hard case, it should be grounded in the former. Perhaps, unrealized possibility is identified by defining description while existential possibility by ostensive process. By way of individuation, however, the former is descriptively incomplete. Unrealized possibilities exist merely as actual potential objects of thought. They cannot be picked nor can they be identified in this world. The question is is something of this kind that Jainas want to uphold? It needs to be investigated. But so understood, Jainism turns out to be a conceptualist view where to be is to be conceived. Hence, to say that 'Something is possible but not conceived' is viable, but 'something is possible but not conceivable' is not. (4) Consider another issue. It is too well-known that Jainism accepts rebirth. The question is does this raise a problem of transmundane identity? At least of transmundane sameness? Intramundane and transmundane identifications are not the same, though there are obvious similarities between the two. For, in both identifications are made within some context and for some purpose. There is, however, a difference. Intramundane identifications apply to commensurable objects, but transmundane

identifications to incommensurable objects. Is Jainism aware of this? This could perhaps be taken to be an unintended consequence of the theory. But it needs to be established that such in fact in the case. Further, two incompatible proportions are incommensurable but not conversely. Two objects are, on the contrary, incommensurable if and only if they are correctly described by two incommensurable propositions. In transmudane identification of incommensurable objects belonging to different possible worlds their differences seem purposefully to be ignored. Does Jainism do something of this kind—say for being able to uphold its doctrine of *Moksa*? Moreover, transmudane identification seems to bring in relative essentialism, an outcome of moderate proginatism. Does Jainism subscribe to relative essentialism and in consequence also to moderate proginatism? Was this, again, intended or unintended consequence of the theory? What ground is there to hold whatever view that seems plausible? Has this further any connection with *Ahimsa* brought into epistemology and logic from social theory? For, toleration of views might pass for academic accommodation but that can hardly be taken to be the ground for their contentability. Even if transmudane interrepresentability relation is admitted this does not lead to identity of objects. But then did Jainism confute between transmudane interrepresentability with identity? If so, the confusion, however unintended, is inexcusable. For while transmudane interrepresentability is a teleological and non-logical relation between incommensurable individuals, identity is a non-teleological and logical relation.

Now, take two statements (1) necessarily everything is identical with itself  $x = x$  or  $\Box (Vx) (x = x)$  and (2) the given thing is identical with itself  $e = e$ —Even if  $e = m$  holds, it is a contingent fact and hence the argument  $\Box e = e$

$$m = e / \quad \Box m = e$$

is clearly invalid. Moreover, representability relation and its cognates relate not only synchronic objects but also diachronic objects. Is this what seemed to have misled Jainas? Again, diachronic objects lead to the formulation of attributes which characterise objects changeable in more than one way. Is this what led Jainas to talk in terms of alternative number of ways in which a thing can change? What is the evidence for saying so? (5) Lastly, to hold that objects have some of their properties essentially while others contingently leads to the thesis that some objects exist in more than one possible world. This, in turn, also leads to the fact that there is no reason to hold that objects exist only in one world. The thesis that every object has every property essentially is a theory of world-bound individuals along with the counter part theory as a version of it. Jainism does not seem to hold that every object has every property essentially. But every object has every property essentially. But then does Jainism accept the theory of world-bound individuals? If so, is such a theory methodologically tenable?

Many issues of this kind crowd the head of an investigator intending to undertake methodological examination of some of the important Jaina theories and their

statements. To the extent to which they have not been resolved, it is very difficult to say in advance anything pertaining to the role of the Jaina logical analysis for formal studies of conceptual framework as also of its implications for social sciences—especially action theory and analysis of conception of action. Earlier, we start realising and attempting to answer problems of this kind the better, otherwise there seems to be no way of getting out of the cobweb of confusions.

लेखसार

## तर्कशास्त्र सम्बन्धी जैन धारणायें : कुछ विचार

डा० एम० पी० मराठे, पूना विश्वविद्यालय

तर्कशास्त्रसे सम्बन्धित जैन धारणाओपर विचार करनेपर दो महत्वपूर्ण बातोंपर ध्यान जाता है जैन धारणाओ एब विधाओका तार्किक विश्लेषण और कर्मवादके समान समाज-विज्ञानोकी मौलिकताके विषयमें अनुसन्धान । इन्ही विषयोसे सम्बन्धित कुछ विचार इस निबन्धमें दिये गये हैं ।

जैन विचारधाराका अध्ययन करनेपर अनेक समस्याओपर ध्यान जाता है । सर्वप्रथम तथ्य तो यह है कि यह विचारधारा दर्शन और धर्मके रूपमें द्विधुनी है । इस द्वि-धुवताका भेद क्या है, इसका अध्ययन आवश्यक है जैनदर्शन विश्वको ध्रुवपर परिवर्तनशील मानता है । क्या यह धारणा विश्वकी रचनासे सम्बन्धित है या विश्वकी क्रियात्मकतासे सम्बन्धित है ? जैन मान्यता जीव और अजीव तत्वोंको स्वीकार करती है । क्या ये दोनों तत्व व्यावहारिक दृष्टिसे माने गये हैं और क्या ये दोनों ही सन्तत और स्वतन्त्र ब्रह्म हैं ? इन मान्यताओका आधार क्या है ? इनकी वास्तविकताका आधार क्या है ? अनेकान्तवादके रूपमें दृष्टियोंकी विविधताकी स्वीकृति कितनी तर्कसंगत है ? ये दृष्टिकोण एक-दूसरेसे कितनी सीमातक संगत हो सकते हैं ? अहिंसाका सिद्धान्त जैनदर्शनका मूल आधार है । इस विषयमें यह जानना आवश्यक है कि इस आदर्शकी धारणा क्या आदर्शके लिये स्वीकृत की गई थी या कर्म-सिद्धान्तकी प्रतिष्ठाके लिये ? स्याद्वादकी मान्यता विभिन्न तथ्योंको संगत एब सहावस्थानके लिये स्वीकृत की गई है । पर क्या ये तथ्य तार्किक दृष्टिसे भी सम्भव हैं ? इसी प्रकार, स्याद्वाद, अनेकान्तवाद और नयवादको तत्वविद्याके लिये आवश्यक अंग बताया जाता है । इसपर गम्भीरता पूर्वक विचार करनेकी आवश्यकता है । लेखकने इन्ही कुछ प्रश्नोंको लेकर अपने विचार प्रकट किये हैं जो मननीय हैं । लेखकने अपने तीक्ष्ण चिन्तनके आधारपर जैन तर्कशास्त्रकी कुछ विसंगतियोंपर प्रकाश डाला है जिनका निराकरण और संशोधन गहन अध्ययनके बिना सम्भव नहीं है ।

●

# Jīva and Ajīva

*Dr S S Barlingey, Poona University*

Jain philosophers talk of Jīva and Ajīva. Is it a division, a category distinction or an abstraction? Do Jīva and Ajīva exclude each other? Or are they abstractions from experience, and so just the concepts and not existents?

Before we proceed further it may be pointed out that it was the custom in ancient India to give a list of concepts but the list was not necessarily exclusive and several concepts mentioned in the list were over-lapping. The Vaiśeṣikas mention nine Dravyas—the Mahābhūtas, the space and time and Manas and Ātman. It is difficult to assume that space and time and the Bhūtas exist independently of one another and that they are not overlapping. It is difficult to imagine Prthivī, Āp, Tejas, Vāyu or Ākāśa without spatial or temporal dimension. I understand that when the Vaiśeṣikas gave this list they treated Prthivī, Āp etc., as also their forms, space and time as belonging to one list of investigations. The Jains similarly could give a list of what is traditionally known as Jain padārthas (Jainas called them Dravyas) and amongst them could be Jīva and Ajīva.

If we look at experience at a macroscopic level it will be clear that the world consists of Jīva or the animate and things different from Jīva or the inanimate. This is the case of a division of the world on a certain principle, fundamentum divisionis. Such division would not suggest that the life or Jīva has no spatiotemporal aspects, nor would it suggest that it has no material aspects. It would, e.g., be possible to imagine two kinds of matter one having life and the other without life. This is what is, for example, said in the Caraka-Saṁhitā. But on such a division, the living and the non-living things or substances will both have some common properties which are spatio-temporal. For, whether something is living or non-living, it would primarily be material and located in space and would be just real, one that can be experienced.

Sometimes, however, we may classify our experience into Life and otherwise and such a classification would easily be ambiguous, for, one could mean by it either the classification of real things or we could mean by it a classification of concepts a case of mere abstraction. It is further possible that we might confuse between the division of things and classification of concepts and in that case we might be doing what is known as abstraction but thinking that we are dividing (or classifying) the things in the world. In this case the confusion would arise due to the fact that we would be treating concepts and things on par, the images of things and concepts succeeding each other in such a quick succession that one is mistaken for the other.



When Descartes, e. g., thought of extension and consciousness as substances he was, as Spinoza later suggested, talking of attributes or was merely abstracting, i. e., distinguishing extensional and consciousness aspects of experience, but was thinking that he was dividing (or classifying) the substances, into two. But dividing substance having extension into living and non-living substances is quite different from classifying the concepts of extension and consciousness (without extension) and then thinking that consciousness without extension was one kind of substance and extension was another kind of substance. In experience we do come across the living beings and nonliving things. But however minute a living being may be our experience always tells us that it is always determined by extension. That we are not able to see the extension of it by our naked eyes, does not prove that there is no extension determining these substances. One has to admit that the language *Anoh Aṇiyān* etc. is the language of extension or space. The problem which arises here is that how there can be a *Saṁhyoga*-external contact between something that is extensional and something that is extensionless. People of various schools including Jainism must have noticed this difficulty and that is why the concept of *Līṅga-Deha* or *Kāraṇa-Deha* must have been introduced. It goes without saying that *Deha* suggests that although consciousness was different from body, it still had extension. But if this is admitted it is a tacit admission of the fact that the division *Jīva* and *Ajīva* was a division of matter, i. e., existence having extension, into non-living and living, and from this it would follow that Jain philosophers were primarily concerned with dividing or classifying the world into extensional but conscious and extensional but nonconscious world, and not into extensional and nonextensional world. My contention is that in a physical analysis or division it is never possible to divide the world into something that is extensional and nonextensional. When we try to talk of extensional and non-extensional and also identify extensional with nonconscious or *Ajīva* and nonextensional with conscious or *Jīva* we are, as a matter of fact, abstracting, conceptualizing, logicizing and only mistaking a logical analysis for a physical division.

Of course a problem would arise here. When we are talking of a Living being, we know that it is determined by birth and death. In a state after death consciousness or livingness disappears and it makes us think that it has gone away. We forget that 'has gone away' is a metaphor and if it is not used in a metaphorical way it would only belong to the language of space. But we simultaneously hold the belief that (a) it belongs to the language of space and (b) it does not belong to the language of space. We simply overlook that to hold two such beliefs together is a contradiction. But holding such beliefs becomes possible because they are held in two separate chambers of consciousness without any communication between them. Of course, one will have to explain the phenomenon of exit or vanishing of life. But saying that life is a separate substance and it goes away at the time of death is not offering a real explanation of the phenomenon. Space and a thing in space cannot be separated.

from each other. From this if someone suggests that they are two things and they only come together by some external contact, it would be incorrect. Similarly if there is green leaf and if later on it dries up, it would be incorrect to say that green itself has gone somewhere else. When a revolving wheel stops it does not mean that the movement is taking rest somewhere. Vanishing is not equivalent to going somewhere else just as existing together of space and a thing in space is not equivalent to external contact or Sarhyoga. A better explanation would be to say that (1) space and a thing in space are one phenomenon, (2) greenness and vanishing of greenness of leaf is another kind of phenomenon (3) revolution of wheel and stopping of its movement is a third kind of phenomenon and death of a living being is a fourth kind of phenomenon. One need not explain the one in terms of the other. But unconsciously one commits this mistake and fluctuates between the process of dividing (or classifying) and conceptualising. Perhaps a better explanation of Jain category would be possible if we understand Jiva and Ajiva as a division of existants, say matter, on the principle that one is animistic and the other is not. One has to remember that the process of dividing, enumerating, counting or sometimes even classifying things is of one kind and categorising of things is of another. You cannot divide, enumerate etc., unless things exist in their own right. Of course conceptually you can even give concepts the status of a thing and then count (as you do when you count categories). But primarily this process belongs to things which exist in their own right. On the other hand when you distinguish different qualities or characteristics, you are not separating the independent things, you are abstracting them, and such abstractions are neither in space nor in time, they are not existing, nor living, they are just concepts.

A problem, of course, would arise about the relationship of such concepts to reality. Concepts in logic does not require a bearer of substratum but if they are to be real then they can be real only in relation to some substratum which is real, i.e., these concepts should be such that they must be capable of having a form which is a form of existence, a form of life. This form of life or existence makes it possible for us to think that the concept has an existential relevance. Take, e.g., the case of sweetness. In order for sweetness to have significance in life it will have to go with some thing and to talk of a thing we will have to talk of space, time and substance. Space, time and substance, so to say provide a medium for the concept of sweetness to be real. The process by which we concretise a concept is the process in which we supply medium for the concept to exist. And this according to me is the Jain concept of Astikāya—a body for its existence, a form of existence. This form of existence will naturally vary accordingly as the concept in its concretized form is dynamic or not and accordingly the Astikāya concept also will be modified into Dharmāstikāya and Adharmāstikāya etc. But the point that I am making is that when a Jain philosopher tries to conceptualize and abstract, he rather talks of Dharma and Adharma, both of them being characteristics (Adharma is also a characteristic) and when he talks of concrete things, he talks of Jiva and Ajiva. One can easily see the distinction between Jiva and Ajiva on the one hand and

### Dharma and Adharma on the other.\*

In the light of what has been said above, let me now try to understand the theory of Jīva and Ajīva as understood traditionally by the Jain thinkers. In doing this, it will be my object to remove the contradictions or inconsistencies in the theory and present the theory in a consistent form. Thereby I might be able to show that the theory of Jīva and Ajīva is, in fact, concerned with a division of certain matter which is divided on the basis of animate and inanimate only.

First, Jain philosophers think that both Jīva and Ajīva are Dravyas.\* Of course Dravya is that which has got certain characteristics. But they think that all Dravyas are spatial in character. Even time is spatial in character for them. Space seems to be the common characteristic of all Dravyas or things. They use the word Pradeśa to denote spatiality of a thing. They also think that since there are two kinds of objects, Jīva and Ajīva, Jīva and Ajīva would be a division of the universe. They bring in an important notion here. The notion of Ākāśa. They divide Ākāśa into Loka-Ākāśa and Aloka-Ākāśa. Loka-Ākāśa is the space wherein the things exist and activity takes place. But the Loka-Ākāśa is encircled by a limiting line (may be imaginary) beyond which there cannot be any activity nor can there be any existence of things. It is on this line of demarcation that Jain philosophers imagine that there are Siddhasilās and think of them as abode of freed souls. The freed souls simply cannot go beyond this line because as soon as they are free their activity comes to an end. Beyond this line there is only empty space. It is empty space not because there is nothing in it but because there cannot be anything in it. All things of different kinds therefore exist only in Loka-Ākāśa. It may be remembered that the empty space in Loka-Ākāśa is different in kind from the empty space in Aloka-Ākāśa.

There is however, a difficulty which may be pointed out here. Everything which exists is Astikāya. However, Kāla is not an Astikāya though it exists in Lok-Ākāśa only. How to conceive of Kāla as not Astikāya and still in space is in fact a problem. Therefore, I think, it is necessary to think that the term Astikāya does not simply indicate a thing but it means as Jain philosophers rightly assert, a medium introduced like Kant's schemata to make up for the relation between concepts and things. But if we think this way, Jīva and Jīva<sub>astikāya</sub> would be two notions and not one. Jīva would be the concept of Jīva and Jīva<sub>astikāya</sub> would be an actual Jīva having extension. This will not only be true of Jīva, but of all Dravyas. In ordinary language we do use the word Jīva in these two senses. This would also explain why Kāla is not Astikāya, for the concept of time does not require any other medium in order to be significant.

---

\* At a later stage, however, he must have made a distinction between Jīva (as a concept) and Jīva (as Astikāya). Similarly he must have made a distinction between Dharma and Dharmāstikāya etc.

\* I am aware that the Jains use the word Dravya where a Vaiśeṣika would use Padārtha.

Time itself is such a medium. It is not bound to space in the manner material things are bound to space. Thus only those concepts which require spatiality, in order for them to be significant, and have a form of existence would alone be Astikāya. Astikāya would also thus mean the body or medium of a concept which makes the concepts exist and cease to be merely a concept. I feel that at some stage Jain philosophers must have confused between the concept of Jīva and the actual Jīva. It need not be added that the concept of Jīva is a logical notion whereas Jīva is an empirical existence.

Let me now understand how the Jain philosophers think of Jīva which is a Dravya and so which exists its own right. And here comes a very significant notion of the Jains. First they think that the Jīvas are Anantas-infinite. They also think that Jīvas are Asaṅkhyā-Pradeśas. Pradeśa here means space and by the statement Jīvas are Asaṅkhyā-Pradeśas—what is meant is that different Jīvas can have different spatial dimensions. What is admitted here is that the existent Jīvas are spatial in character. Again, if there is a living child then the Jīva of that child has the same extension as the extension of the body. If the child grows the Jīva also grows for there is no part of the living body which is unconscious. The Jīva is regarded as life-coat for the body. It is a cap or a gown which covers every part of the body and is coextensive with it. This Jīva is not ordinarily separable from the body. When it becomes Mukta then like the left-skin of the serpent and the serpent which can be separated, the Jīva and the body are separated. The Jīva in the context of the living body is continuously growing but a Mukta Jīva would not occupy that part of the body where there are empty spaces or hollowness. Thus in the case of a Mukta Jīva there may not be a one-to-one correspondence between the extension of Jīva and the body, and the extension of the Mukta Jīva may be smaller than his body.

The most important and common-sense element in the whole theory of Jains is this that they agree that consciousness of Jīva cannot exist without space. But this is possible only if Jīva and body are inseparable. But inconsistently with this belief they also believe that at the time of Mukti the Jīva and body can be separated. It is like taking out a cap of a fountain-pen and keeping it away from the fountain pen. In the case of fountain-pen both the fountainpen and its cap are material. But can there be a spatial form which exists and has no material characterization? It is almost like thinking that there is a form of fragrance as a quality without any material bearer. It is like the Cheshire cat in Alice in the wonderland, which goes away leaving its grin behind. Can there be spatial layer of consciousness without a material body? To think of such layer is in fact to think that consciousness is also material though different from the material body which is non-living. It is holding two belief-systems together in two different chambers. Jain philosophers were toeing the common-sense so long as they were thinking that the Jīvas had pradeśas. But to think of the Jīvas along with pradeśas without body, i.e., Deha, is to mystify and liquidate the common sense. It is the mistake of not distinguishing between vanishing of the phenomenon and separation.

of the two independent phenomena. This paradox can be dissolved only if we regard that there are living spatial phenomena and non-living spatial phenomena such that both of them have some material substratum. While interpreting Jain theory it is the common sense, which we have to depend upon. The commonsense tells us that matter is to be divided into living and non-living and is not to be abstracted into matter and not-matter. But in such a case it is redundant to say that there are two bodies one living and the other non-living and that the living body is super-imposed on the non-living one. Spatiality, it is insisted, is a property both of living and non-living. In the process of abstraction spatiality would also be abstracted. Perhaps for this reason people talked of Kārmika Deha. Unless Karma has spatiality and material properties it could not be attached to Jiva at all. But this common sense stand of the Jains is given up when they bring in the Mukta Jiva, and like other systems of Indian philosophy add to confusion and become more or less like traditional Sāṃkhya or traditional Advaita.

लेखसार

## जीव और अजीव

डा० एस० एस० बालिगे, पूना विश्वविद्यालय

जैन दार्शनिकोंने जीव और अजीव तत्त्वों की चर्चा की है। क्या यह चर्चा पदार्थों के वर्गीकरण से सम्बन्धित है अथवा यह मात्र एक धारणा है। वर्गीकरण के लिए पदार्थ का अस्तित्व-विस्तार आवश्यक है जबकि धारणा के लिए यह अनिवार्य नहीं है। जब स्थूल जगत को जीव-अजीव के रूप में वर्गीकृत करते हैं, तब सामान्य दृष्टि से आकाश-काल के गुण स्वतः समाहित हो जाते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि जैनो के लिए जीव और जीवास्तिकाय दोनों का भिन्न अर्थ है। जैनो में शरीर और जीव का जो सम्बन्ध बताया है, वह तर्कसंगत नहीं बैठता। इनके सम्बन्ध के लिए कर्म का आश्रय लिया गया है। यह भी विस्तारवाला है। जीवास्तिकाय भी विस्तारवान् है। यहाँ तक तो बात बनती है, लेकिन जब मुक्त जीव की बात आती है, तब स्थिति भिन्न होती है। यहाँ इनके सिद्धान्तों में भी साख्य और अद्वैत के समान भ्रान्ति अविक उत्पन्न होती है। फलतः जैनो के जीव-अजीव विषयक पक्ष के सही रूप पर गंभीर विचार और निर्णय आवश्यक है।

## एक शोधदिशा

## जापान में प्रचलित येन मत और जैन धर्म

प० जगन्मोहन लाल शास्त्री, कटनी

'दिनमान' के १-१०-७७ के अंक में 'धर्म-दर्शन' खंड में प्रकाशित 'आत्मानुकूल पथ' नामक शोधक में बताया गया है कि जीन कारपेटियरने अपने एक भाषण में येन मत को बौद्ध धर्म की एक शाखा बताया है। परन्तु, यह कुछ बातों में बौद्ध धर्म से बिल्कुल भिन्न है।

येन मत पूर्णतः आत्मानुभूति पर आधारित है। इसमें गुरु के उपदेश तथा प्रवचन को कोई स्थान नहीं है। इसे सभी अपना सकते हैं। यह एक प्रकार का स्व-अनुशासन है। इस मत में सभी धर्मों के मिश्रण की अभूतपूर्व संभावनाएँ हैं। योग-विज्ञान तथा अनुशासन का इतना सुन्दर समन्वय अन्यत्र देखने को नहीं मिलता। यह मत इतना व्यापक है कि यह रूढ़िवादी अर्थों में बौद्ध धर्म की श्रेणी में नहीं आता। यह मुख्यतः ध्यानमूलक धर्म है। इसमें ध्यान के केन्द्रीकरण को एक निश्चित बिन्दु तक पहुँचाने की आवश्यकता है।

यह मनोविज्ञानसे जुड़ा हुआ है और रहस्यमय है। यह धर्म और समाजमें सन्तुलन लाता है। यह मत उपनिषद् धर्मके अधिक समीप लगता है।

डा० कारपेंतियरने अनेक प्राचीन धर्म ग्रन्थोंके आधार पर यह भी प्रमाणित किया है कि बौद्ध धर्म पर ही येनमतकी छाप पड़ी है। उदाहरणार्थ, योगमें चित्तवृत्ति निरोध, आत्मानुभूति, समय और धार्मिक क्रियायें येनमतकी ही विशेषतायें हैं, बौद्ध धर्मकी नहीं।

मुझे पन्द्रह वर्ष पूर्व येनमतके विषयमें जानकारी प्राप्त हुई थी। मैंने अनेक विदेशगन्ताओंसे इसके विषयमें विशेष जानकारी चाही थी, पर उनका विश्वास था कि जापानमें तो बौद्ध धर्म ही है, येन-जैसा कोई पृथक् धर्म नहीं है। अपने शोधकोके प्रमादसे मैं इस विषय पर विस्तृत विचार नहीं कर पाया। लेकिन डा० कारपेंतियरके विवरणसे इस विषयमें जो तथ्य सामने आते हैं। वे मेरी दृष्टिसे निम्न हैं

येनमत जैनधर्मकी शाखा सम्भावित है क्योंकि इसमें वर्णित स्वानुभूति ही सम्यग् दर्शन है और स्व-अनुशासन ही निश्चय चारित्र्य है। इन दोनोंका सबध आत्माश्रयी है, बाह्यलोती नहीं। इसमें अनेक धर्मोंके मिश्रणकी सभावनाये इसके अनेकान्तवादी दृष्टिकोणको व्यक्त करती हैं। इसका ध्यान जैनधर्ममें मोक्ष या निर्वाण या आत्मानुभूतिका साधन बताया गया है। जैनधर्म भी आत्माको शुद्ध, बुद्ध मानता है और निर्वाणको ईश्वर कृपा पर निर्भर नहीं मानता। येनके समान ही जैनधर्म भी दरबारी धर्म नहीं रहा। यह बौद्धधर्मसे पूर्ववर्ती ७० पार्श्वनाथके समयमें भी प्रचलित था। इसमें वीतरागता और आत्मानुभूतिको उच्च स्थान प्राप्त है। जैनधर्ममें समय पर भी बल दिया गया है।

इस प्रकार येन और जैनधर्ममें न केवल नाम-साम्य है, अपितु उसके सिद्धान्त भी समान हैं। क्या ऐसा माना जा सकता है कि सहस्रो वर्ष पूर्व जब बौद्ध चिन्तक एशियाई देशोंमें धर्म प्रचार हेतु गये थे, तब जैन चिन्तक भी गये हो? उस समय जहाँ जैनधर्मका अधिक प्रभाव पड़ा हो, वे आज भी 'येन' कहलाते हो? यह विचार मात्र भावनात्मक नहीं हो सकता, इस विषयमें शोधको को विचार करना चाहिये।

जैनधर्मन्यायी वाणिज्यिक रहे हैं और आज भी उनका इसी ओर झुकाव है। इसलिये उनमें इस प्रकारकी खोजकी क्या आशा की जावे? इनकी अनेक सस्थाओंको तो अपने देशमें ही अपने धर्म और समाज पर वात्सल्य नहीं है, फिर विदेशोंकी तो बात ही क्या? क्या सराफ जाति सबधी शोधसे हमारी समाज या सस्थाये प्रभावित हुई हैं? संस्कृतज्ञ विद्वानोंको भी पारस्परिक शास्त्रार्थमें ही विश्वास है। मैं इस लेख द्वारा समाजके प्रबुद्ध वग तथा धार्मिक वर्गका ध्यान इस प्रकारकी शोधोंकी ओर आकर्षित करना चाहता हूँ। उन्हें आजकी आवश्यकताको समझने तथा अनुदार वृत्तिको छोड़नेका आग्रह करना चाहता हूँ। इसके बिना धर्मकी उन्नति, प्रभावना, प्रचार-प्रसार व कालान्तर स्थायित्व-कुछ भी नहीं हो सकता।

मेरे ध्यानमें हमारे प्रमादके अनेक उदाहरण हैं। एक बार एक प्रभावी राजनीतिक नेताने भूतपूर्व सिन्ध प्रान्तमें जैनधर्म और उसके तीर्थंकरोंके विषयमें एक लेख लिखा था। वह बड़ा ही रोचक एवं ऐतिहासिक विषय था। लेकिन उसपर भी हमारा ध्यान नहीं गया। यही नहीं, कभी-कभी तो हम शोधको-को हतोत्साह भी करते हैं। एक बार इलाहाबादके सुप्रसिद्ध अजैन विद्वान्ने हनुमचन्द्र अभिनन्दन ग्रन्थके लिए एक जैन इतिहासमें सम्बन्धित गवेषणापूर्ण लेख भेजा था। वह लेख प्रकाशित तो नहीं ही किया गया, उसे लौटाया भी नहीं गया। इसीलिये एक बार जब मैंने उन्हें महावीर जयन्ती पर कटनी आमन्त्रित किया, तो उन्होंने नकारात्मक उत्तर देते हुए लिखा, "मुझे जैनसे जुगुप्सा हो गई है।"

**खण्ड ७ :: Section 7**

**विदेशों में जैन विद्यायें**  
**Jainology in Foreign Countries**

## जर्मनीमें जैनधर्मके कुछ अध्येता

डा० जगदीश चन्द्र जैन, बम्बई

उन्नीसवीं शताब्दीका आरम्भ यूरोपमें ज्ञान-विज्ञानकी शताब्दीका युग रहा है। यह समय था जब जर्मनीके फ्रीडरीख श्लीगलको संस्कृत पढ़नेका शौक हुआ और उन्होंने पेरिस पहुँच कर हिन्दुस्तानसे लौटे हुए किसी सैनिकसे संस्कृतका अध्ययन किया। आगे चलकर इन्होंने द लैंग्वेज एण्ड विजडम ऑफ द हिन्दूज (हिन्दूओंकी भाषाएँ और प्रज्ञा) नामक पुस्तक प्रकाशित कर भारतकी प्राचीन संस्कृतसे यूरोप वासियोंको अवगत कराया। इसी समय फ्रीडरीखके लघु भ्राता औगुस्ट विल्हेल्म श्लीगलने अपने ज्येष्ठ भ्रातासे प्रेरणा पाकर संस्कृतका तुलनात्मक गम्भीर अध्ययन किया और वे वॉन विश्वविद्यालयमें १८१८ में स्थापित भारतीय विद्या चेयरके सर्वप्रथम प्रोफेसर नियुक्त किये गये।

मैक्समूलर इस शताब्दीके भारतीय विद्याके एक महान पण्डित हो गये हैं जिन्होंने भारतकी सांस्कृतिक देनको सारे यूरोपमें उजागर किया। ऋग्वेदका सायण भाष्यके साथ उन्होंने सर्वप्रथम नागरी लिप्यन्तर किया और जर्मन भाषामें उसका अनुवाद प्रकाशित किया। इंग्लैण्डमें सिविल सर्विसमें जानेवाले अग्रेज नवयुवकोंके मार्गदर्शनके लिये उन्होंने कैम्ब्रिज लैबर्स दिये जो इण्डिया, ह्वाट इट कैन टीच अस (भारत हमें क्या सिखा सकता है) नामसे प्रकाशित हुए। 'सेक्रेड बुक्स आफ दी ईस्ट' सीरीजके सम्पादनका श्रेय मैक्समूलरको ही है जिसके अन्तर्गत भारतीय विद्यासे सम्बन्धित अनेकानेक महत्वपूर्ण ग्रन्थ प्रकाशित हुए।

यूरोपमें जैनविद्याके अध्येताओंमें सर्वप्रथम हरमन याकोबी (१८५०-१९३७)का नाम लिया जायेगा। वे अलब्रिख्ट बेबरके शिष्य थे जिन्होंने सर्वप्रथम मूलरूपमें जैन आगमोंका अध्ययन किया था। याकोबीने बराहमिहिरके लघु जातक पर शोध प्रबन्ध लिखकर पी० एच०-डी० प्राप्त की। केवल २३ वर्षकी अवस्थामें जैन हस्तलिखित प्रतियोंकी खोजमें वे भारत आये और वापिस लौटकर उन्होंने 'सेक्रेड बुक्स आफ दी ईस्ट' सीरीजमें आचाराग और कल्पसूत्र तथा सूत्रकताग और उत्तराध्ययन आगमोंका अंग्रेजी अनुवाद प्रकाशित किया। निःसन्देह इन ग्रन्थोंके अनुवादसे देश-विदेशमें जैनविद्याके प्रचारमें अपूर्व सफलता मिली। यूरोपके विद्वानोंमें जैनधर्म और बौद्धधर्मको लेकर अनेक भ्रातियाँ और वादविवाद चल रहे थे। उस समय याकोबीने जैन-धर्म और बौद्धधर्म ग्रन्थोंके तुलनात्मक अध्ययन द्वारा बौद्धधर्मके पूर्व जैनधर्मका अस्तित्व सिद्ध करके इन भ्रातियों और विवादोंको निर्मूल करार दिया।

जैन आगमोंके अतिरिक्त, प्राकृत तथा साहित्यके क्षेत्रमें उन्होंने पथ प्रदर्शनका कार्य किया। याकोबीने जैन आगम साहित्यकी टीकाओंमेंसे कुछ महत्वपूर्ण कथाओंको चुनकर आउसगेवेल्टे ऐरजेक-लुन्गन इम महाराष्ट्रो (सेलेक्टेड स्टोरीज इन महाराष्ट्री) नामसे प्रकाशित की। इन कथाओंके सम्पादनके सग्रहमें प्राकृतका व्याकरण और शब्दकोष भी दिया गया।

१९१४ में याकोबीने दूसरी बार भारतकी यात्रा की। अबकी बार हस्तलिखित जैन ग्रन्थोंकी खोजमें वे गुजरात और कठियावाड़की ओर गये। स्वदेश वापिस लौटकर उन्होंने भविसत्तकहा और



सणकुमारचरित नामक महत्वपूर्ण अग्रमश ग्रन्थोंका सम्पादन कर उन्हें प्रकाशित किया। इस यात्रामें कलकत्ता विश्वविद्यालयने उन्हें डाक्टर आफ लैटर्स और जैन समाजने जैनदर्शन दिवाकरकी पदवीसे सम्मानित किया।

यूरोपमें प्राकृत-अध्ययनके पुरस्कर्ताओंमें रिचर्ड पिशाल (१८४९-१९०८)का नाम भी काफी आगे रहेगा। पिशाल ए० एफ० स्टेन्स्लरके शिष्य थे जिनकी 'एलिमेण्टरी ग्रामर आफ सस्कृत' आज भी जर्मनीमें सस्कृत सीखनेके लिये मानक पुस्तक मानी जाती है। प्राकृतके विद्वान वेबरके लैक्चरोंका लाभ भी पिशालको मिला था। उनका कथन था कि सस्कृतके अध्ययनके लिये भाषाविज्ञानका ज्ञान ब अध्ययन आवश्यक है और उनके अनुसार यूरोपके अधिकांश विद्वान इस ज्ञानसे वंचित थे।

ग्रामटीक डेर प्राकृत स्प्रेचन (द ग्रामर आफ प्राकृत लैन्ग्वेज) पिशालका एक विशाल स्मारक ग्रन्थ है जिसे उन्होंने वर्षोंके कठिन परिश्रमके बाद अप्रकाशित प्राकृत साहित्यकी सैकड़ों हस्तलिखित पांडुलिपियोंके आधारसे तैयार किया था। जिसमें उन्होंने सिन्न-भिन्न प्रकारकी प्राकृतोंका विश्लेषण कर इन भाषाओंके नियमोंका विवेचन किया। मध्ययुगीन आर्यभाषाओंके अनुपम कोष हेमचन्द्रकी देशीनाममालाका भी बुहलरके साथ मिलकर, पिशालने आलोचनात्मक सम्पादन कर एक महान् कार्य सम्पन्न किया। इन ग्रन्थोंमें प्राकृत एव अपभ्रंशके ऐसे अनेकानेक शब्दोंका संग्रह किया है जो शब्द क्वचित् ही अन्यत्र उपलब्ध होते हैं।

सयोगकी बात है कि याकोबी और पिशाल—ये दोनों ही विद्वान पश्चिम जर्मनीके कील विश्व-विद्यालयमें प्रोफेसर रह चुके हैं जहाँ उन्होंने अपनी-अपनी रचनाएँ समाप्त की।

अन्स्ट लायमान (१८५९-१९३१) वेबरके शिष्य रहे हैं। उन्होंने जैन आगमों पर लिखित निर्युक्ति और चूर्ण साहित्यका विशेष रूपसे अध्ययन किया। यह साहित्य अब तक विद्वानोंकी दृष्टिसे नहीं गुजरा है। वे स्ट्राँसबर्गमें अध्यापन करते थे और यहाँकी लाइब्रेरीमें उन्हें इन ग्रन्थोंकी पांडुलिपियोंके अध्ययन करनेका अवसर मिला। औपपातिकसूत्रका उन्होंने आलोचनात्मक संस्करण प्रकाशित किया। कहनेकी आवश्यकता नहीं कि लायमान द्वारा सम्पादित प्राकृत जैन आगम साहित्य पिशालके प्राकृत भाषाओंके अध्ययनमें विशेष सहायक सिद्ध हुआ। १८९७ में उनका 'आवश्यक-एरजेल् गेज' (आवश्यक स्टोरीज) प्रकाशित हुआ। पर इसके केवल चार फर्में ही छप सके। तत्पश्चात् वे वीवरसिष्ट डी आवश्यक लिटरेचर (सर्वे आव दि आवश्यक लिटरेचर)में लग गये जो १९३४ में हैम्बुर्गसे प्रकाशित हुआ।

वाल्टर शूब्रिग जैनधर्मके एक प्रकाण्ड पण्डित हो गये हैं जो नौरवेके सुप्रसिद्ध विद्वान स्टैनकोनोके चले जाने पर हैम्बुर्ग विश्वविद्यालयमें भारतीय विद्याके प्रोफेसर नियुक्त हुए। उन्होंने कल्प, निशीथ और व्यवहारसूत्र नामक छेदसूत्रोंका विद्वत्पूर्ण सम्पादन करनेके अतिरिक्त महानिशीथसूत्र पर कार्य किया तथा आचारागसूत्रका सम्पादन और ब्रैट्टे महावीर (बर्क आव महावीर) नामसे जर्मन अनुवाद प्रकाशित किया। उनका दूसरा महत्वपूर्ण उपयोगी ग्रन्थ, डी लेहरे डेर जैनाज है जो दि डाईट्रीन्स आव दी जैनाजके नामसे अग्रेजीमें १९३२ में दिल्लीसे प्रकाशित हुआ। इस ग्रन्थमें लेखकने श्वेताम्बर जैन आगम ग्रन्थोंके आधारसे जैनधर्म सम्बन्धी मान्यताओंका प्रामाणिक विवेचन प्रस्तुत किया। जर्मनीमें किसी विद्वान व्यक्तिके निधनके पश्चात् उसकी सलिप्त जीवनी तथा उसकी रचनाओंकी सूचना प्रकाशित करनेकी प्रथा है किन्तु महामना शूब्रिग यह कह गये थे कि उनकी मृत्युके बाद उनके सम्बन्धमें कुछ न लिखा जाय।

जे० इटल (१८७२-१९५५) भारतीय विद्याके एक सुप्रसिद्ध विद्वान हो गये हैं जो कथा साहित्यके विशेषज्ञ थे। उन्होंने अपना समस्त जीवन पञ्चतन्त्रके अध्ययनके लिये समर्पित कर दिया। वे जैन कथा

साहित्यकी ओर विशेष रूपसे आकर्षित हुए थे। “जॉन दी लिटरेचर आफ् दी इवेताम्बर जैनाज इन गुजरात” नामक अपनी लघु किन्तु अत्यन्त सारगर्भित रचनामें उन्होंने जैन कथाओंकी सराहना करते हुए लिखा है कि यदि जैन लेखक इस ओर प्रवृत्त न हुए होते तो भारतकी अनेक कथायें विलुप्त हो जाती।

हेल्मुथ फोन ग्लाजनेप (१८९१-१९६३) ट्युबिन्गन विश्वविद्यालयमें धर्मके इतिहासके प्रोफेसर रहे हैं। वे धर्मके पण्डित थे। याकोबीके प्रमुख शिष्योंमें थे और उन्होंने लोकप्रिय शैलीमें जैनधर्मके सम्बन्धमें अनेक पुस्तकें लिखी हैं जिनके उद्धरण आज भी दिये जाते हैं। उन्होंने डेर जैनिसगुस (दि जैनिसम) और डि लेह् फोम कर्मन इन डेर फिलोसोफी जैनाज (दि डॉक्ट्रीन आव कर्म इन जैन फिलोसोफी) नामक महत्वपूर्ण रचनाएँ प्रस्तुत की। पहली पुस्तक ‘जैनधर्म’के नामसे गुजरातीमें और दूसरी पुस्तकका अनुवाद अग्रजी तथा हिन्दीमें प्रकाशित हुआ। उनकी इण्डिया, ऐज सीन वाई जर्मन थिक्स (भारत, जर्मन विचारकोकी दृष्टिमें) नामक पुस्तक १९६० में प्रकाशित हुई।

ग्लाजनेपने अनेक बार भारतको और अनेक विद्वानोंसे सम्पर्क स्थापित किया। उनके दिल्ली आगमन पर जैन समाजने उनका स्वागत किया। उनकी एक निजी लाइब्रेरी थी जो द्वितीय विश्व युद्धमें बम वर्षके कारण जलकर ध्वस्त हो गई।

लुडविग आल्सडोर्फ—(१९०४-१९७८) जर्मनीके एक बहुश्रुत प्रतिभाशाली मनीषी थे जिनका निधन अभी कुछ समय पूर्व २८ मार्च १९६८ को हुआ। उनके लिये भारतीय विद्या कोई सीमित विषय नहीं था। इसमें जनधर्म, बौद्धधर्म, वेदविद्या, अशोकीय शिलालेख, मध्यकालीन भारतीय भाषायें, भारतीय साहित्य, भारतीय कला तथा आधुनिक भारतीय इतिहास आदिका भी समावेश था। आल्सडोर्फ इलाहाबाद विश्वविद्यालयमें जर्मन भाषाके अध्यापक रह चुके हैं। यहाँ रहते हुये उन्होंने संस्कृतके एक गुरुजीसे संस्कृत का अध्ययन किया था। उसके बाद अनेक बार उन्हें भारत यात्राका अवसर मिला। जितनी बार वे भारत आये, उतनी ही बार अपने ज्ञानमें वृद्धि करनेके लिए कुछ-कुछ समेट कर अवश्य ले गये। अनेक प्रसंग ऐसे उपस्थित हुये जबकि पंडित लोग अनार्य समझकर, उनके मन्दिर प्रवेश पर रोक लगानेकी कोशिश करते। लेकिन वे झटपट संस्कृतका कोई श्लोक सुनाकर अपना आर्यत्व सिद्ध करनेसे न चूकते। आल्सडोर्फने अपने राजस्थान, जैमलमेर आदिकी यात्राओंके रोचक वृत्तांत प्रकाशित किये हैं।

आल्सडोर्फने विद्यार्थी अवस्थामें जर्मन विश्वविद्यालयमें भारतीय विद्या, तुलनात्मक भाषाशास्त्र, अरबी, फारसी, आदिका अध्ययन किया। वे लायमानके सम्पर्कमें आये और याकोबीसे उन्होंने जैनधर्मका अध्ययन करनेकी अभूत पूर्व प्रेरणा प्राप्त की। यह याकोबीकी प्रेरणाका ही फल था कि वे पुष्पदन्तके महापुराण नामक अपभ्रंश ग्रन्थ पर काम करनेके लिए प्रवृत्त हुए जो विस्तृत भूमिका आदिके साथ १९३७ में जर्मनमें प्रकाशित हुआ। आल्सडोर्फ शूब्रिंगको अपना गुरु मानते थे। जब तक वे जीवित रहे, उनके गुरुका चित्र उनके कक्षकी शोभा बढ़ाता रहा। उन्होंने सोमप्रभसूंगिके कुमारबालपडिबोह नामक अपभ्रंश ग्रंथ पर शोध प्रबन्ध लिख कर पी-एच० डी० प्राप्त की।

१९५० में शूब्रिंगका निधन हो जाने पर वे हैम्बुर्ग विश्वविद्यालयमें भारतीय विद्या विभागके अध्यक्ष नियुक्त किये गये और सेवानिवृत्त होनेके बाद भी अन्तिम समय तक कोई न कोई शोधकार्य करते रहे।

अपने जर्मनी आवास कालमें इन पण्डितयोके लेखकोंको आल्सडोर्फसे भेंट करनेका अनेक बार अवसर मिला और हर बार उनकी अलौकिक प्रतिभाकी छाप मन पर पड़ी। किसी भी विषय पर उनसे चर्चा

चलाइये, चलते फिरते एक विश्वकोशकी भाँति उनका ज्ञान प्रसीत होता रहा। उन्होंने भी सचदासगणि कृत वसुदेवहिंडि जैसे महत्वपूर्ण ग्रन्थकी ओर विश्वके विद्वानोंका ध्यान आकर्षित किया और इस बातकी बड़े जोरसे स्थापनाकी कि यह अभूतपूर्व रचना पैसाची प्राकृतमें लिखित गुणाङ्गकी नष्ट हुई बड़ककहा (बुहत्कया)का जैन रूपान्तर है। उनकी वसुदेवहिंडिकी निजी प्रति देखनेका मुझे अवसर मिला है जो पाठान्तरो एव जगह-जगह अंकित किए हुए नोट्ससे रंगी पड़ी थी। उनका कहना था कि दुर्भाग्यसे इस ग्रन्थकी अन्य कोई पांडुलिपि मिलना तो अब दुर्लभ है किन्तु अनेक स्थलोंको प्रकाशित ग्रन्थके फुटनोट्समें दिये हुए पाठान्तरोंकी सहायतासे अधिक सुचारु रूपसे सम्पादित किया जाना सम्भव है। अपने लेखों और निबन्धोंमें वे बड़ेसे बड़े विद्वानकी भी समुचित आलोचना करनेसे नहीं हिचकिचाते। उन्होंने अवसर आनेपर याकोबी, पिशल, ऐडमटन आदि जर्मनीके सुविख्यात विद्वानोंके कथनको अनुपयुक्त ठहराया।

१९७४ में क्लाइने श्रिफ्टेन (लघु निबन्ध) नामक ७६२ पृष्ठोंका एक ग्रन्थ ग्लाजनप फाउण्डेशनकी ओरसे प्रकाशित हुआ है जिसमें आल्सडोर्फके लेखों, भाषणों एव समीक्षा टिप्पणियोंका संग्रह है। इसमें दृष्टिवादसूत्रकी विषय-सूची (मूलतः यह स्वर्गीय मुनि जिनविजयजीके अभिनन्दन ग्रन्थके लिए लिखा गया था। यह जर्मन स्कालर्स आफ इण्डिया, जिल्द १ पृ० १-५ में भी प्रकाशित है) के सम्बन्धके एक महत्वपूर्ण लेख संग्रहीत है। मूडबिंदीसे प्राप्त हुए षट्सङ्गागम साहित्यके सम्बन्धमें स्वर्गीय डॉक्टर ए० एन० उपाध्येने उल्लेख किया था कि कर्मसिद्धान्तकी गूढताके कारण पूर्व ग्रन्थोंका पठन-पाठन बहुत समय तक अवच्छिन्न रहा जिससे वे दुष्प्राप्य हो गये। आल्सडोर्फने इस कथनसे अपनी असहमति व्यक्त करते हुए प्रतिपादित किया कि यह बात तो श्वेताश्वरीय कर्मग्रन्थोंके सम्बन्धमें भी की जा सकती है। फिर भी उनका अध्ययन अध्यापन क्यों जारी रहा और वे क्यों दुष्प्राप्य नहीं हुए। इस संग्रहके एक अन्य महत्वपूर्ण निबन्धमें आल्सडोर्फने वैताङ्ग्य, शब्दकी व्युत्पत्ति वेदाधसे प्रतिपादित की है वे (य) अङ्ठ = वेइअङ्ठ = वैदियङ्ठ = वेदार्थ। इसे उनकी विषयकी पकड़ और सूझ-बूझके सिवाय और क्या कहा जा सकता है। तात्पर्य यह है कि आल्सडोर्फकी बातसे कोई सहमत हो या नहीं, वे अपने कथनका सचोट और स-प्रमाण समर्थन करनेमें सक्षम थे। वे अन्तराष्ट्रीय व्याप्तिके कितने औरियटियल रिसर्च पत्र-पत्रिकाओंसे सम्बद्ध थे और इनमें उन्होंने विविध विषयोंपर लिखे हुए कितने ही महत्वपूर्ण ग्रन्थोंकी समीक्षाएँ प्रकाशित की थी। 'क्रिटिकल पाल डिक्शनरी'के वे प्रमुख सम्पादक थे जिसका प्रारम्भ सुप्रसिद्ध वि० ट्रेकनेरके सम्पादकत्वमें हुआ था।

विदेशी विद्वानों द्वारा भारतीय दर्शन एवं धर्म सम्बन्धी अभिमतोंको हम इतना अधिक महत्व क्यों देते आये हैं ? वे यथासम्भव तटस्थ रहकर किसी विषयका बन्तुगत विश्लेषण प्रस्तुत करनेका प्रयत्न करते हैं। अपनी व्यक्तिगत मान्यताओं, बिचारों एवं विश्वासोंका उसमें मिश्रण नहीं करते हैं।

संस्कृत, प्राकृत अथवा अपभ्रंशकी रचनाओंका अध्ययन करनेके पूर्व वे इन भाषाओंके व्याकरण, कोश, आदिका ठोस ज्ञान प्राप्त करते हैं। तुलनात्मक भाषा विज्ञान उनके अध्ययनमें एक विशिष्ट स्थान रखता है। यूरोपीय आधुनिक भाषाओंमें अंग्रेजी, फ्रेंच जर्मन, डच आदिका ज्ञान उनके शोधकार्यमें सहायक होता है। जैनधर्मका अध्ययन करनेवालोंके लिए जर्मन भाषाका ज्ञान आवश्यक है। इस भाषामें कितने ही महत्वपूर्ण और उपयोगी ग्रन्थ एवं लेख ऐसे हैं जिनका अंग्रेजी भाषान्तर अभी तक नहीं हुआ। आजके युगमें तुलनात्मक अध्ययनकी आवश्यकता है। उदारणार्थ, जैन अध्ययनके लिए जैनधर्म और दर्शनका अध्ययन ही पर्याप्त नहीं, वैदिक धर्म, बौद्धधर्म तथा यूरोपीय भाषाओंमें हुए शोधका ज्ञान भी आवश्यक है। तुलनाके लिए बौद्धधर्मका अध्ययन तो आवश्यक है ही। इस अध्ययनको व्यवस्थित करनेके लिए चुने हुए

जैन ग्रन्थोंका चुने हुए जैन विद्वानों द्वारा आधुनिक पद्धतिसे संपादन किये जानेकी आवश्यकता है। प्रकाशित ग्रन्थोंकी आलोचनात्मक निर्भीक समीक्षाकी आवश्यकता है। इस सम्बन्धमें जैनोके सभी सम्प्रदायोंके विद्वानों द्वारा तैयार की गयी सम्मिलित योजना कार्यकारी हो सकती है। शोध कार्यको सफलतापूर्वक सम्पन्न करनेके लिए पुस्तकालय अथवा पुस्तकालयोंकी आवश्यकता है जहाँ शोध सम्बन्धी हर प्रकारकी सुविधाएँ उपलब्ध हो सके। ये भारतके कुछ केन्द्रीय स्थानोंमें स्थापित किये जाने चाहिये तथा विद्यमान सुविधाओंका आधुनिकीकरण किया जाय। अन्तमें, एक महत्त्वपूर्ण बात और कहना चाहता हूँ। वह यह है कि यथार्थतासे सम्बन्ध स्थापित करनेका प्रयत्न किया जाये। विषयोंका चुनाव इस प्रकार किया जाय जिससे शोध छात्र प्रोत्साहित हो और आगे चलकर दिशा भी ग्रहण कर सकें एवं जैन विद्याओंको प्रकाशित कर सकें।



# विदेशोंमें प्राकृत और जैनविद्याओंका अध्ययन

डॉ० हरीन्द्रभूषण जैन, विक्रम वि० वि०, उज्जैन

भारतके बाहर जर्मनी, जापान, रूस, अमेरिका, आस्ट्रेलिया, इंग्लैण्ड, फ्रान्स, बेल्जियम, फिनलैण्ड आदि देशोंमें प्राकृत और जैन विद्याओंके विविध रूपोंपर पर्याप्त शोधपूर्ण अध्ययन किया जा रहा है। अनेक देशोंमें विभिन्न विश्वविद्यालयोंमें इससे सम्बन्धित विभाग हैं जो इस अध्ययनका नयी दिशा दे रहे हैं। इस लेखमें हम इस कार्यमें भाग लेनेवाले विशिष्ट विद्वानों और उनके कार्योंका सक्षिप्त विवरण देनेका प्रयास कर रहे हैं।

## जर्मनीमें जैन विद्याओंका अध्ययन

भारतीय विद्याके अध्ययनकी दृष्टिसे जर्मनी सबसे प्रमुख राष्ट्र है। वहाँ प्रायः प्रत्येक विश्वविद्यालय में भारतीय विद्याका अध्ययन और शोध होता है। उन्नीसवीं तथा बीसवीं सदीके कुछ प्रमुख जैन विद्या-वेत्ताओंके विषयमें अन्यत्र लिखा गया है। उसके पूरकके रूपमें ही यह वर्णन लेना चाहिये। फर्डरल रिपब्लिक ऑफ जर्मनीके गोटिजन विश्वविद्यालयके भारतीय एंव बौद्ध विद्या विभागमें दो आचार्य कार्यरत हैं—डा० गुस्टवराठ और डा० हेन्स वेर्श्ट। ये दोनों ही प्राकृत तथा जैनधर्मके विशिष्ट विद्वान हैं। आपके सहयोगसे 'भारतीय विद्याओंका परिचय तथा जैनधर्म तथा जैन साहित्यके क्षेत्रमें जर्मनीका योगदान' नामक पुस्तके (अंग्रेजीमें) लिखी गई है।

जर्मनीके वॉन विश्वविद्यालयके प्राच्यविद्या विभागमें आचार्य डा० क्लास फिशर भारतीय कला के अन्तर्गत जैन मूर्तिकलाका भी अध्यापन करते हैं। जैन कलाके सम्बन्धमें उनके अनेक निबन्ध बायम आर्थ अहिंसा तथा जैन जर्नलमें प्रकाशित हुए हैं।

बर्लिनमें डा० चन्द्रभाल त्रिपाठी दस वर्षोंसे, जर्मन पुस्तकालयोंमें विद्यमान जैन पाण्डुलिपियोंके सम्बन्धमें शोध कार्य कर रहे हैं। १९७५ में उनका 'स्ट्रासबुर्गकी जैन पाण्डुलिपियोंकी सूची' नामक ग्रन्थ बर्लिन विश्वविद्यालयसे प्रकाशित हुआ था। १९७७ में उन्होंने जर्मन भाषामें "कटेलोगीजी रुम ट्रेडीशन डेर जैनाज" नामसे एक निबन्ध भी लिखा है। इसमें उन्होंने जर्मनीके विभिन्न पुस्तकालयोंमें प्राप्त जैन पाण्डुलिपियोंके सम्बन्धमें वैज्ञानिक पद्धतिसे विस्तृत जानकारी दी है। इनके दो और महत्त्वपूर्ण निबन्ध हैं (१) 'रत्नमञ्जूषा एण्ड छन्दोविचित्ति' तथा (२) जैन कन्कोर्डेंस एण्ड भाष्य कन्कोर्डेंस। प्रथम निबन्धमें रत्नमञ्जूषा (अपरनाम मञ्जूषिका) को संस्कृत भाषामें निबद्ध जैन छन्द शास्त्रका एक प्रसिद्ध ग्रन्थ निरूपित किया गया है। द्वितीय निबन्ध उन्होंने डॉ० क्लासब्रूनके साथ लिखा है। कन्कोर्डेंस शोधकी एक नयी वैज्ञानिक पद्धति है जिसमें पंच कांडों पर पृथक्-पृथक् आगमों तथा उनकी टीका, निरुक्ति और भाष्य आदि में उपलब्ध गाथाओंको अकारादि क्रमसे संकलित कर उनके आधार पर शोधका मार्ग प्रशस्त किया जाता है।

पश्चिम जर्मनी (बर्लिन) के फ्राइबर्ग विश्वविद्यालयके प्राच्यविद्या विभागके आचार्य डॉ० उलरिख

स्नाइडर प्राकृत भाषाके विशिष्ट विद्वान् है। वे अशोकके शिलालेखों पर भाषा-वैज्ञानिक दृष्टिसे शोध कार्य कर रहे हैं। म्यूनखके डॉ० ए० मैटे, बॉनके डॉ० हिनूबर और बर्लिनके डा० बोले तथा डा० ब्रुन, डा० मोलर आदि जैन विद्याओंके क्षेत्रमें अब आगे आ रहे हैं।

### जापानमें जैनविद्याएँ

जापानमें जैन दर्शनके अध्ययनका प्रचार करनेका प्रथम श्रेय डा० ई० नाकामुराको है। वे आज-कल रीमो विश्वविद्यालयमें सम्मानित आचार्यके पदपर प्रतिष्ठित हैं। वे जर्मनीके प्रसिद्ध विद्वान डा० हरमन याकोबीके शिष्य रहे हैं। जापानके द्वितीय जैन विद्वान डा० एच० नाकामुरा हैं। उन्होंने जैन और बौद्ध दर्शनका तुलनात्मक अध्ययन किया है। डा० एस० मात्सुनामीने जर्मनीके जैनविद्या मनीषी डा० शुब्रिगमे जैन आगम और अर्धमागधीका अध्ययन किया है। वे आजकल, रीसो विश्वविद्यालयमें आचार्य हैं।

इनके अतिरिक्त, जापानमें आजकल कुछ तरुण पीढ़ीके लोग भी जैन दर्शनके अध्ययन-अध्यापनमें दत्तचित्त हैं। श्री नागासाकी ओटानी विश्वविद्यालयमें सहायक आचार्य हैं। वे नालन्दामें डा० सत्कारी मुर्जोंके शिष्य रहे हैं। उन्होंने आचार्य हेमचन्द्र की प्रमाणमीमासाका जापानी भाषामें अनुवाद किया है। इसी प्रकार डा० एस० ओकुण्डाने जर्मनीके डा० एल० आल्सडोफेसे जैनगम और प्राकृतका अध्ययन किया है। इन्होंने जर्मन भाषामें आइन दिगम्बर डोग्मेटीक नामक पुस्तक लिखी है। श्री टाडकन हनाकी, डा० नथमल टाटियाके शिष्य हैं। उन्होंने अणुयोगद्वाराईका अंग्रेजी अनुवाद किया है। स्व० डा० ए० एन० उपाध्येकी शिष्या कुमारी एस० ओहीराने एल० डी० इस्टीच्यूट, अहमदाबादमें जैनधर्म पर शोध की है। टोकाई विश्वविद्यालयके सहायक आचार्य श्री टाकाहासीने बनारस हिन्दू विश्वविद्यालय तथा एल० डी० इस्टीच्यूट, अहमदाबादमें जैनधर्मका अध्यापन किया है। उनके जापानी भाषामें तीन जैन निबन्ध प्रकाशित हो चुके हैं।

इस पीढ़ीके एक अग्रगण्य विद्वान डा० आत्सुइसी ऊनो हिरोशिमाके दर्शन-विभागके अध्यक्ष हैं। वे १९५४-५७ में बनारस हिन्दू यूनिवर्सिटीमें प्रो० टी० आर० मूर्ति तथा प० दलमुख मालवणियाके शिष्य रहे हैं। उन्होंने अंग्रेजी तथा जापानी भाषामें जैनधर्म पर अनेक निबन्ध लिखे हैं जिनमें स्याद्वाद, आत्मा, कर्म, ज्ञान, प्रमाण आदिकी समीक्षा की गई है। प्रो० ऊनो जैन तथा न्याय-वैशेषिक दर्शनके आधारपर इण्डियन एपिस्टेमोलोजी पर शोध कार्य कर रहे हैं। ये स्याद्वादमजरीका जापानी भाषामें मटिप्पण अनुवाद भी कर रहे हैं। वे जैनधर्म पर जापानी भाषामें एक ग्रन्थ लिखना चाहते हैं जिसकी सामग्री एकत्रित करनेमें वे आजकल व्यस्त हैं।

### रूसमें जैनविद्याएँ

रूसमें भी प्राकृत तथा जैनधर्म पर शोध कार्य प्रारम्भ हुआ है। विशुद्ध भाषा-वैज्ञानिक दृष्टिसे प्राकृत पर शोध करनेवालोंमें मैडम मारग्रेट बोरोवयेवा दास्याएँव्सकाया तथा मैडम तात्याना कैरनीना (लेनिनग्राड विश्वविद्यालय) उल्लेखनीय हैं। इस देशमें जैनधर्म पर शोध कार्य करनेवालोंमें मैडम नायली गुसेवा (मास्को) तथा श्री आण्डे तेरेनत्येव (लेनिनग्राड) प्रमुख हैं। मैडम गुसेवाने रूसी भाषामें उपलब्ध जैनधर्मकी एक मात्र पुस्तिका लिखी है तथा श्री तेरेनत्येव जैनधर्मके इतिहास तथा उमास्वातिके तत्त्वार्थसूत्र पर शोध कार्य कर रहे हैं।

मास्कोके इस्टीच्यूट आब ओरियन्टल स्टडीज में भारतीय विद्याके आचार्य प्रो० आइगोर सेरेब्रिया-

नकोव भी जैनधर्मके अध्ययनसे व्यस्त है कुछ समय पूर्व उन्होंने रूसी भाषामें अनुदित आचार्य हरिभद्रका धूर्तख्यान प्रकाशित किया था। इसका संशोधित संस्करण अतिशीघ्र प्रकाशित हो रहा है। इनका जैन साहित्य पर एक निबन्ध शार्ट लिटररी एन्साइकोलोपीडियामें भी प्रकाशित हुआ है।

### अमेरिकामें जैनविद्याएँ

अमेरिकामें केलिफोर्निया विश्वविद्यालयके साउथ ईस्ट एशियन स्टडीज विभागके आचार्य प्रो० पद्यनाभ एस० जैनी, जैनधर्मके मर्मज्ञ विद्वान हैं। उन्होंने जैनधर्म पर बहुत शोध कार्य किया है। उनके अनेक शोधपत्र और कुछ ग्रन्थ भी इधर प्रकाशित हुये हैं। उन्होंने अनेक राष्ट्रीय एवं अन्तराष्ट्रीय सम्मेलनों में जैनसिद्धान्तोका तुलनात्मक उपस्थापन किया है। अभी कुछ समय पूर्व ही वे भारत आये थे। वे काशी हिन्दू विश्वविद्यालयके स्नातक हैं तथा वे लन्दन और मिशिगन विश्वविद्यालयोंमें भी कार्य कर चुके हैं। आप पिछले बीन वर्षोंसे विदेशोंमें जैनविद्याओंके अध्यापन एवं अध्ययनमें लगे हुये हैं।

यहाँ होनोलूलू स्थित हवाई विश्वविद्यालय भी भारतीय एवं जैन विद्याओंका एक प्रमुख केन्द्र बना हुआ है। कुछ समय पूर्व यहाँ काशीके डा० सक्सेना भारतीय दर्शन पढ़ाते थे। उनसे अनेक छात्रोंने जैन-विद्याओंके अध्ययनमें प्रेरणा प्राप्त की।

फिलडेल्फिया विश्वविद्यालय बहुत समयसे भारतीय विद्याओं तथा जैन विद्याओंके अध्ययनका केन्द्र रहा है। इस समय वहाँ डा० अर्नेस्ट बेन्डर इस क्षेत्रमें काफी कार्य कर रहे हैं। वे भारत भी आ चुके हैं। यहाँके विश्व जैन मिशनसे आप अत्यन्त प्रभावित रहे हैं। आपके अहिंसा और जैनधर्म में सम्बन्धित अनेक लेख व कुछ पुस्तकें प्रकाशित हैं। वे प्राच्यविद्याओंसे सम्बन्धित एक अमेरिकी शोधपत्रिकाके सम्पादक भी हैं।

आजकल जैनविद्याओंके प्रचार-प्रसारके लिये डा० चित्रभानु तथा मुनि सुशीलकुमार जी ने भी कुछ वर्षोंसे न्यूयार्कमें जैन केन्द्र स्थापित किये हैं। यहाँ जैन ध्यान विद्या, आचार एवं तर्कशास्त्र पर प्रयोग और शोधको प्रेरित किया जाता है।

### फ्रान्समें जैनविद्याएँ

पेरिस विश्वविद्यालय (फ्रान्स) के जैन एवं बौद्ध दर्शन विभागकी शोध निर्देशिका डा० कोले कैले, प्राकृत एवं अपभ्रंश भाषाओं तथा जैन दर्शनकी विदुषी हैं। गत अनेक वर्षोंसे वे उक्त विषयोंमें शोध कार्य कर रही हैं। आपने मुनिगर्जमिह रचित पाहुडदोहाका आलोचनात्मक टिप्पणियोंके साथ अग्रेजी अनुवाद किया है जो एल० डी० इस्टीच्यूटकी शोध-पत्रिका सम्बोधि (जुलाई, १९७६) में प्रकाशित हुआ है। उन्होंने अपने एक फ्रेंच भाषाके निबन्धमें दोहापाहुडमें अभिव्यक्त जैन सिद्धान्तोका भगवद्गीता, उपनिषद् आदि ब्राह्मणग्रन्थोंमें उपलब्ध सिद्धान्तोंसे तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया है। आपने स्टाकहोम और कोपनहेगन विश्वविद्यालयोंमें जैनधर्ममें उल्लेखना विषय पर कुछ भाषण दिये थे जो ऐक्टा औरियन्टेलिया में एक बृहत् निबन्धके रूपमें प्रकाशित हुये हैं। आपने जैनविद्याओंसे सम्बन्धित अनेक भाषाओंके ग्रन्थोंकी समीक्षा भी की है। आपके मार्गदर्शनमें फ्रान्समें जैनविद्याओंके अध्ययनका भविष्य उज्ज्वल होगा। उनके द्वारा लिखित फ्रान्समें जैनविद्याओंके अध्ययनके विकासात्मक इतिहासको इसी ग्रन्थमें अन्यत्र दिया गया है।

### अन्य देशोंमें जैनविद्याएँ

बैल्जियमके घेन्ट विश्वविद्यालयने भारतीय विद्या विभागके आचार्य प्रो० जे० ए० सी० डेलू जैन

दर्शनके अच्छे विद्वान हैं। ये जर्मनीके डा० शूब्रिगके शिष्य रहे हैं। इनका एक महत्वपूर्ण जर्मन निबन्ध एच० डब्लू, हॉसिंग द्वारा सम्पादित पुस्तकके चतुर्थ भागमें प्रकाशित हुआ है। इनके सम्पादकत्वमें शूब्रिगकी णाहाधम्मकहाओ (जर्मन) प्रकाशित हुई है। यूट्रेक्टके डा० गोण्डा द्वारा सम्पादित एक ग्रन्थमें जैन दर्शन पर इनका एक महत्वपूर्ण शोध-पत्र भी प्रकाशित हुआ है।

फिनलैण्डके डा० अन्दू टाहिटनेन एक विश्वविद्यालयमें काम कर रहे हैं। १९५६-५८ में वे वाराणसी में रहे और पी-एच० डी० की उपाधि प्राप्त की। उन्होंने भारतीय परम्परामें अहिंसा नामक एक ग्रन्थ अंग्रेजीमें लिखा है जो १९७६ में प्रकाशित हुआ है। इस ग्रन्थमें उन्होंने जैन ग्रन्थोंके उद्धरण देकर भारतीय परम्परामें अहिंसाकी प्रतिष्ठाको सिद्ध किया है। केम्ब्रिजके प्राच्यविद्या विभागके आचार्य डा० के० आर० जर्मन पालि तथा प्राकृत भाषाओंके विशिष्ट विद्वान हैं। आपते प्राकृत भाषाके भाषाशास्त्रीय अध्ययनमें विशेष रुचि प्रदर्शित की है। आज कल आप जैनागमोंका अध्ययन कर रहे हैं एवं आपके निर्देशनमें कुछ छात्र शोध कार्य भी कर रहे हैं।

ऑस्ट्रेलियन नेशनल यूनिवर्सिटी केनबरा (ऑस्ट्रेलियन) के प्रो० वाशम और मेट्टम हरकुस भारतीय विद्याओंके साथ-साथ जैनविद्याओं पर भी शोध एवं मार्गदर्शन कर रहे हैं। इन्होंने कुछ पुस्तकें भी इस विषय पर लिखी हैं। अनेक शोध-पत्र भी इनके प्रकाशित हुये हैं। डा० बाराम तो भारत भी आ चुके हैं। वियना (ऑस्ट्रिया) के डा० फ्राडवालनर तथा हाले (पूर्वजर्मनी) के प्रो० मोडेका नाम भी यहाँ उल्लिखित करना आवश्यक है जो अपने-अपने देशोंमें जैनविद्याओंके अध्यापन और शोधमें लगे हुये हैं।

इस प्रकार हम देखते हैं कि अब पाश्चात्य देशोंमें भी अनेक स्थानों पर जैनविद्याओंके अधिकारी-विद्वान् प्रतिष्ठित हैं। अनेक विश्वविद्यालय जैनविद्याओंके अध्ययन एवं शोधके केन्द्र बने हैं। हम आशा करते हैं कि ये केन्द्र जैनविद्याओंको समुचित रूपमें प्रकाशित करनेमें महत्वपूर्ण योगदान करते रहेंगे।





## JAINA STUDIES IN FRANCE

*Madame Colette Collat, Paris University, France*

In France, Jainism constantly aroused a great interest among the scholars dealing with the history and culture of India. Early in the 19th century, all encyclopaedias and general reference books give comparatively long accounts on the origins and development of the Community and the Jaina doctrine, they provide informations concerning their artistic achievements and, also, concerning the contemporary status and customs of the sects and believers.

Most of the authors pointed to similarities between the Jaina and Buddhist early history, to their common denial of the authority of the Vedas and hostility against animal sacrifice, to the parallelisms in the lives of Buddha and Mahāvīra, or again, in the lakṣanas of the Saviours to the analogies (and differences) in the organization of the Buddhist and Jaina Orders, and, further, in the technical vocabulary of both the Churches (Burnouf, Senart, S. Lévi). Hence, the question of their mutual relationship has been much debated (Barth), on the other hand, the fundamental Indian character of the two systems has also been emphasised, and the connections, the possible links between these and Brahmanism have been pointed out. Thus, though the importance of Jainism was in no way ignored (cf. the collection of manuscripts assembled by Senart, a catalogue of which has been edited by Jean Filhozat, "Etat des manuscrits de la collection Emile Senart," *Journal Asiatique* 1936, p. 127-143), the comparative approach appears to have always fascinated the French scholars, among whom are some of the most brilliant: e.g. Sylvain Lévi (*La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*, 1898, Introduction "Observations sur une langue precanonique du bouddhisme," *Journal Asiatique*, 1912), Louis Renou, who devoted to Jainism the sixth and last of the Jordan Lectures in Comparative Religion which, in May 1951, he delivered to the London School of Oriental and African Studies, University of London (published in *Religions of India*, 1953, p. 111-133).

Also the histories of Indian philosophy often choose to present together, to compare and oppose, the Jain and Buddhist tenets (P. Masson-Oursel, *Histoire de la philosophie indienne*, 1923, parts 3 and 7, the same, in *L'Inde antique et la civilisation indienne*, 1933 part 3, chapter 2). Moreover, various monographs jointly use the data supplied by the Scriptures of both Communities (L. Silburn, *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, chapter 4).

The importance of Jaina contribution in the fields of science and literature was underlined, especially by scholars interested in the Tamil kāvyas, like J. Vinson

(*Legendes bouddhiques et jainas*, 1900), while the refinement of Jaina art was described and appreciated by Guérinot and Milloué already in the brief catalogues of both the Guimet Museums (of Lyon and Paris), as it has also been portrayed in the well-known publications of Jouveau-Dubreuil concerning South Indian history and archaeology, and, more recently, in several art books.

The unique value of the Jaina sources and traditions for the scholar of Indian history has been stressed on several occasions by Sylvain Lévi, repeatedly, for instance when he studied "the religious donations of the Valabhi kings" (1896, reprinted in 1937), or, again, the epoch of Kanishka and Śātavāhana and the fights for Barygaza (*Journal Asiatique*, 1936, in a posthumous paper). Similarly, it has been demonstrated by J. Filliozat how a precise synchronism could be shown to exist between the Jaina and Latin data, thus leading to the undeniable conclusion that the accession to the throne of Candragupta Maurya actually took place in 313-312 B.C. (L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde classique* 1, 1947 §394, reprinted in J. Filliozat, *Political history of India, from the earliest times to the 7th century A.D.*) In this connection, it is to be noted that the dates of various southern Jain inscriptions have been recently re-assessed by V. Filliozat in her book *L'épigraphie de Vijayanagar du début à 1377* (published in 1973).

It is well known that a valuable catalogue of Jaina epigraphy, with a "sketch" of the history of Jainism according to the inscriptions, has been edited by A. Guérinot as early as 1908 (*Repertoire d'épigraphie jaina. Précédé d'une Esquisse de l'histoire du jainisme d'après les inscriptions*). It is to be deplored that this gifted scholar had to earn his living by working in the Imprimerie Nationale, and could not devote the whole of his time to research in the field of Jainism, which he had studied under Jacobi's guidance. We owe him the edition and translation into French of the *Jīvavyāra* of Śāntisūri, the doctrine of which (along with the instructions of *Uttarajjhāyā*, chapter 36) he summarised in the *Revue de l'Histoire des Religions*. Another of his contributions is the excellent, accurate *Essai de bibliographie jaina. Répertoire analytique et méthodique des travaux relatifs au jainisme* (1906, items n° 1-852), followed by invaluable indices. This study, dedicated to Barth and Senart, lists the books and journal articles published until the end of 1905, it has been supplemented by the same scholar in the *Journal Asiatique* (X 14, 1909, p. 417-448, "Notes de bibliographie jaina"), where the works published from 1906 to the end of 1908 are listed (items n° 853-1145). Moreover, in many later issues of the same journal, Guérinot gave bibliographical notes and various news concerning the projects and activities of the Jaina community, who regularly sent him first-hand and friendly information. His last book, written in French, is a very clear general exposition of *La religion djaina. Histoire. Doctrine. Culte. Coutumes. Institutions* (1926, with 25 fine plates).

The next detailed treatment of the subject is that by L. Renou and D. Lacombe, in *L'Inde classique. Manuel des études indiennes* 2 (1953, p. 609-664, sources

ces, history of the Church, rites and customs by L. Renou, §§ 2387-2433, doctrines by O. Lacombe §§ 2455-2492, logic, Siddhasena Divākara by J. Filliozat §§ 2493 f.). Since then, articles on Jainism have been published in several encyclopaedias (*Encyclopaedia Universalis*, *Encyclopedie de la Pleiade*, *Histoire des religions* 1, p 1105-1145, translated into English and printed in India, in the booklet by C Caillat, A N. Upadhye, B Patel, *Jainism*, 1974) On the other hand, the sect of the Terapanthus has been the subject of a communication in the Societe Asiatique of Paris (1950) by L Renou, and of a paper written by L Renou and Marie-Simone Renou (*Une secte religieuse dans l'Inde contemporaine*", *Etudes*, mars 1951, p 343-351) In fact, both L Renou and Mme Renou had always fostered great interest and sympathy for Jainism, and a short account of their visit to Rajaldesar (Bikaner), in 1949, where they had been very kindly invited and received, is inserted by M S Renou in her book *L'Inde que j'aime* (1968, p 98-113)

Some points of the Ardha-magadhi language and of the old religious ritual have been examined by C Caillat, in papers published in the *Journal Asiatique* or other periodicals (cf recently *Fasting unto death according to the Jain tradition*", *Acta Orientalia* 38, 1977, p 43-66, etc ), in *Les expiations dans le rituel ancien des religieux jaina* (1965, translated into English, with corrections and additions, *Atonements in the ancient Ritual of the Jaina monks*, Ahmedabad 1975, L D Series 49), which owes much to the suggestions of L Renou and W Schubring On the basis of Berlin and Ahmedabad manuscripts, C Caillat further devoted a study to *Candā-vejyaya Introduction, Edition critique Traduction Commentaire* (1971) Presently, it is planned to edit an art book on Jaina cosmography On the other hand, a Ph D is being prepared based on a series of kathās preserved in some of the Strasbourg and Ahmedabad manuscripts, while anthropological enquiries are devoted to the study of the rites in contemporary Jaina communities

To sum up, though, due to various circumstances, researches have, in France, focussed more on Brahmanism and Buddhism, it is certain that Jainism has always drawn the attention of scholars Jaina studies attract students all the more nowadays as this field appears to be comparatively virgin and it is related to a living, dynamic Community, who, being interested in its cultural heritage, is ready to cooperate whenever a genuine scientific project is submitted

लेखसार

## फ्रान्स में जैन विद्वानों का अध्ययन

मंडम कोले कॅलं, पेरिस विश्वविद्यालय

उन्नीसवीं सदी के पूर्वार्ध से विभिन्न विश्वकोशों तथा सामान्य पुस्तकों में दिये गये जैन सिद्धान्तों और जैन समाज के विवरणों से फ्रांस के विद्वान् प्रभावित होते रहे हैं। उन्हें जैन, बौद्ध तथा ब्राह्मणों के सिद्धान्तों में रुचि रही है। सेनाई ने तो एक जैन पाण्डुलिपि सूची भी प्रकाशित की थी। फिर भी, फ्रांस के विद्वानों को इन मतों के तुलनात्मक अध्ययन में अधिक रुचि उत्पन्न हुई। इनमें सेल्विन लेवी तथा

लुइ रेनो के नाम प्रमुख हैं। इन्होंने कनिष्क, शातवाहन, बल्लभी राजाओं के समय की जैन परंपराओं का अध्ययन प्रकाशित किया। जे० फिलियोजेट ने जैन और लातीनी भाषाओं के आधार पर इनके समसामयिक विकास को प्रकाशित किया।

ए. गुयेरीनो ने 1908 में ही जैन शिलालेखों की सूची प्रकाशित की थी। उसने शान्तिसूरि के जीव विचार का फ्रांसीसी भाषा में अनुवाद किया। जर्नल एसियाटीक में जैन ग्रन्थों की 1909 तक उपलब्ध सूची प्रकाशित की। अन्त में उन्होंने 1926 में जैन धर्म पर भी एक विस्तृत पुस्तक लिखी। यह बड़े दुःख की बात रही कि उस समय अनुसंधान के लिये आर्थिक अवसर बहुत कम थे, इसलिये गुयेरीनो को अपनी आजीविका के लिये अन्य काम करना पड़ा। अन्यथा जैन विद्याओं के क्षेत्र में उसका योगदान और भी महनीय होता।

एल रेनो और डी लैकोम्बे दूसरे प्रमुख विद्वान् हैं जिन्होंने 1950 से अपने अनेक लेखों तथा पुस्तकों के माध्यम से फ्रांस में जैन विद्याओं को आगे बढ़ाया। उसके बाद तो अनेक विश्वकोशों में इस सबध में नई नई जानकारी जोड़ी जाने लगी। इसका विवरण अनेक जगह उपलब्ध होता है। एल रेनो ने भारत की यात्रा भी की और तेरापन्थी श्वेतांबर संप्रदाय से स्थापित अपने सपकों के आधार पर जैन धर्म और उसके संप्रदायों पर अनेक लेख व पुस्तकें लिखी।

मैडम मी कैले ने भी फ्रांस में जैन विद्याओं को आगे बढ़ाया। उन्होंने अर्धमागधी भाषा और सल्लेखना के समान जैन आचारों पर शोध की। इस पर उन्होंने देश विदेशों में व्याख्यान दिये और अनेक पुस्तकें प्रकाशित की। इन्होंने चन्दाविज्ञप्ति का अनुवाद भी किया। इस समय वे जैन सृष्टि विद्या तथा जैन कथाओं पर शोध करा रही हैं।

इस प्रकार फ्रांस में जैन विद्याओं के प्रति विद्वानों की रुचि निरन्तर बढ़ रही है। लेखक का विश्वास है कि जैन समाज एक गतिशील सांस्कृतिक समाज है और इसने सदैव सांस्कृतिक एवं वैज्ञानिक जैन-अध्ययन के लिये सहायता दी है। यह सहयोग ही फ्रांस में जैन विद्याओं के अध्ययन और प्रसार में प्रेरक रहा है।

# JAIN CONCEPT OF THE SACRED

*Prof Padmanabh S. Jaini, California University, Berkeley U S A*

Eliade, in his celebrated work *The Sacred and the Profane*, defines the sacred as being "equivalent to a power, and, in the last analysis, to reality" "Man becomes aware of the sacred", he observes, "because it manifest itself, shows itself, as something wholly different from the profane" He maintains further that "for those who have a religious experience all nature is capable of revealing itself as cosmic sacrality" Accordingly, Eliade sees a religious man as one "who attempts to remain as long as possible in a sacred universe" and believes that "the completely profane world, the wholly desacralized cosmos, is a recent discovery in the history of the human spirit" <sup>1</sup>

## **Sacred for the Systems**

It is obvious that Eliade's concept of the sacred and his idea of religious man are appropriate only to those religions which affirm the existence of a "wholly other reality" capable of manifesting in the "profane" The idea of a reality that is *wholly* other is somewhat unsatisfactory to the Hindu tradition otherwise, Eliade's scheme, if suitably modified, would appear to be adequate to comprehend the classical Vedic darśanas and Hindu theism in its multiple forms The latter has all the major ingredients of a "sacred" tradition belief in an Almighty Creator his divine incarnations and power of his grace, belief in the authority of a revealed text, namely the Vedas, which are seen as the source of all knowledge, both ritual and spiritual, and belief in the divine origin of a social system which defines and regulates the activities of each and every member of society Eliade's concepts of the sacred are, however, deficient when we consider the heterodox systems, particularly the religion of the Jains Unlike the Cārvākas, the Jains are salvationists, unlike the Buddhists, they believe in the existence of souls; hence they must have a concept of the sacred Nevertheless, their atheism requires that this sacrality be located neither in a Deity nor in its divine ordinances and manifestations, but in man himself, both in the middle of his bondage and in the very act of his isolation ( *kaivalya* ) from that bondage Jainism is distinguished by its man-centredness, a feature which forcefully presents itself in the Jain opposition to all forms of theism and the alleged sacrality of the phenomena inspired by the Deity

It is the Jain Claim that he alone among salvationists can truly explain the twin doctrines of bondage and freedom, of a beginningless *saṃsāra* and an endless *mokṣa* The Vedāntin, because of his doctrine of the Absolute Brahman,

is forced to declare phenomena as illusory; he must hope that bondage can be wished away merely by denying its reality. The Sāṃkhya might admit the reality of both individual souls ( *puruṣa* ) and Prakṛti, but he renders the bondage of the soul a mere mockery by declaring that *Puruṣa* is totally incorruptible and unchangeable. The Mīmāṃsaka is loath to admit the very idea of mokṣa, and does not accept the possibility of a man ever knowing anything beyond what the senses will perceive. Lest human beings should imagine that their puny intelligence is capable of properly managing their affairs, the Mīmāṃsaka, who quietly disposes of gods as mere nominalizations with dative case-endings, stipulates that the dharma or the laws of the universe and the duties of mankind are known only through the Vedas. These are not the relations of a God whose authority must depend on a circular "validation" by the Vedas, nor are they compositions of human beings, however exalted. Rather, these are eternal words, emanating from no man ( *apauruṣeya* ) but manifest themselves throughout the cyclical movements of the universe.

### Yoga and Jain Systems

Yoga is one Vedic system which probably comes close to the fundamental teachings of the heterodox schools. The term Jina is primarily a description of a yogin who has attained the goal of isolation ( *kaivalya* ) and omniscience ( *kevala-jñāna* ), indeed, the Jains have claimed that they are the true successors of the yogin depicted in the Indus valley seal. They point to the very significant fact that Hindu divinities are never represented in the posture of meditation ( with the possible exception of Śiva as *Dakṣiṇāmūrti* ) and that the early Buddha image, depict him either in the *bhūmiśparśa* or the *abhaya-mudrā* of preaching. By contrast, images of the Jain Tirthankaras, from the immemorable past to the present day, are invariably shown either seated in a lotus posture or standing erect, rapt in meditation. The discipline of the Pātañjala yoga, comprising of yama, niyama etc, agrees in many respects with the rules and regulations and holy practices prescribed for a Jain aspirant. It is conceivable that the Jains and the Buddhists on the one hand and the compilers of the Upanisads and the Gītā, represented by the Pātañjala school, on the other, all draw upon an earlier source of yoga which is common to both the Śramana and the Brahmanical traditions. What mainly distinguishes the Vedic yoga from that of the heterodox systems is Patañjali's adoption of *Īśvara-pranidhāna* ( devotion to the Deity ) as a means of attaining yoga, however inconsistent this may be with the doctrines of the atheistic Sāṃkhya and the monistic Vedānta.

Patañjali describes this Deity ( *Īśvara* ) as one who has never been in bondage, a being who is eternally free from afflictions, actions and their results. He is also an eternally omniscient being, "the guru of all gurus", unrestricted by time. Although called a " *puruṣa-viśeṣa* ", Patañjali's 'guru' is not a human being like Mahāvira or Gautama, both of whom also claimed to have acquired freedom from bondage and an irreversible state of omniscience. The belief in an eternally free

person capable of dispensing salvation by grace is a feature conspicuously absent in the heterodox systems. The Jains as well as the early Buddhists rejected this special category of an eternally free soul as purely arbitrary and observed the activities of a teacher were inconsistent with one deprived of the means of communication, namely mind, body and speech. They also maintained that the belief in such an omnipotent power makes the salvation of the human being dependent on the sweet will of an agency outside the control of the aspirant. They affirmed, and sought to drive home by the examples of Mahāvīra and the Buddha, the message that human beings formerly in bondage, are able to break the beginningless bond of saṃsāra, that they have within them the innate powers to realize, here and now, perfection and omniscience, independent of a Deity.

### Theistic Systems

The Yoga school probably saw Īśvara playing only the limited role of the spiritual teacher, the Guru. But the theistic darśanas like Nyāya-Vaiśeṣika and the sectarian cults of Viṣṇu and Śiva, supported by their respective Upaniṣads, Āgamas and Purāṇas, saw this Īśvara not merely as a benign Guru but as the "Sacred Power", the very source and sustenance of all creation. He, the omniscient and omnipotent Lord, created the world of matter and souls and presided over the destinies of His creations. He dispensed divine justice, weighing the actions of men, punishing the wicked and rewarding the righteous. He held in balance the forces of good and evil (dharma and adharma) by the mighty acts of His divine interventions, the avatāras. Through the Vedas this Lord instructed man in his duties to gods and manes, to the society, and to himself and stipulated that he be guided not by a free choice of conscience but by the dictates of varṇa and āśrama, that is, by the caste and stage of life in which he found himself. While stating in the *Gītā* that all actions (karma) must be followed by their results, the Lord also predicted dire consequences for breach of the caste duties, duties which must be maintained for the upkeep of the Universe. But it was further promised, rather benignly, that these duties, however unpleasant, could become "sacrifice", or sacred acts, if performed as an act of devotion, and thus comprise the very means of man's salvation from the bonds of action.

This kind of theism soon became the most favoured means of salvation, asking nothing more than conformity to the varṇāśrama dharma and an emotional adoration for the Deity in any chosen (iṣṭa) form. It inspired mighty waves of bhakti movements which swept across the nation, absorbing countless numbers of diverse people, and assimilating a multitude of gods and cults within its fold. Caves were scooped and temples were erected to enshrine the images of the Lord, who was shown either in the terrible acts of destroying a demon, or, bedecked in royal splendour, enjoying conjugal happiness in the endearing company of His consorts. Poets and scholars alike, joined hands in glorifying the name of the Lord, whom

they trusted to take care of not only their ultimate salvation but even of their immediate yoga-kṣema, the daily bread and butter. The sectarian Purāṇas vied with each other in creating a world of fantasy for the benefit of the devotees, who silently accepted as "the Lord's will" untold injustices of an oppressive caste system from within and humiliating defeats and devastations at the hands of unbelievers from without.

### **Jaina Concept of the Sacred**

As far as we know, no complaint was uttered either by the oppressed masses below or the enlightened brahmīns above. The only recorded protest that survives is to be found in the vast literature of the heterodox systems, especially of the Jains, a literature created mostly for the guidance of the Jain laity, which had to be protected from the overwhelming waves of bhakti that engulfed the rest of India. A careful study of this literature, particularly during the medieval period, shows the Jains as pioneers among those who challenged the authority of the Vedas, disputed the efficacy of their sacrifices, repudiated the doctrine of the Creator, ridiculed the sacrality of the avatāras, and rejected the brahmanical rituals. In this way they sought to establish a "desacralized cosmos", if we can use such an expression, in which to pursue kaivalya or "isolation", their vision of salvation.

The Jain critique of the "sacred" in the Vedic tradition centers around the examination of the nature of an āpta, a technical term meaning 'reliable authority' in matters pertaining to salvation of the soul from the bonds of saṃsāra. This clearly falls in the realm of dharma, and the Mīmāṃsaka declares that only the Vedas, by virtue of their being apauruṣeya (uncreated by a human or divine agency) are to be considered āpta. The problem of eternal words engaged the attention of such scholastic philosophers as Jaimini, Kumārila and Bhartṛhari, but Jains saw no difficulty in dismissing the whole controversy with the simple observation that the Vedas consist of words, and like any other composition, must have a human author. The Theist intervenes here, attempting to save the situation by declaring that the Veda are neither Uncreated nor man-made, but emanate as revelation from the Creator, the eternally free and omniscient being who alone deserves to be called āpta. The Jain arguments against this theory are basically two-fold: 1) Creation is not possible without a desire to create and this implies imperfection on the part of the alleged Creator. 2) If karma is relevant in the destinies of human beings, then God is irrelevant, if he rules regardless of karma of beings, then he is cruel and capricious. In brief, the Creator is not free from rāga and dvesa and hence is neither free nor omniscient, therefore, he cannot be an āpta.

The Jain needed no better proof for his thesis than the Hindu Purāṇas, which narrated the most shocking deeds of their God, perpetrated as He assumed the forms of Brahmā, Viṣṇu and Śiva. They extolled what appeared to the Jain the most hideous and immoral exploits of Narasimha or Kṛṣṇa, the Lord's alleged avatāras or manifestations on earth. Akalanka, a celebrated ninth century logician



expresses the Jain indignation over worship of the Hindu Trinity in his famous stotra to a Jina<sup>2</sup>

The Jain could allow that the Purāṇic tales of the avatāras were probably figurative and therefore their teaching should be tested against more definitive texts like the Vedas, the Brāhmanas or the Dharma-śāstras, which claimed the prerogative to instruct on dharma and adharma. Even here the Jain was disappointed, for these texts bristled with self-contradictions and seemed to lack any universal ethic which could be applied at all times for all human beings<sup>3</sup>. Having, for instance, enjoined that "Thou shall not injure any being" (na hiṃsyāt sarvabhūtāni), the scriptures had no scruples whatsoever against openly prescribing killing of animals for the sacrifice to gods and also as offerings to the manes ! Even more obnoxious to the Jain was the fact that such sacrificial hiṃsā was not only declared to be without evil, but was even labelled as "dharma", a virtuous act ! Hemacandra (1088-1172) indignantly asks . If hurt, how cause of merit ? If cause of merit, how hurt ?" The Dharmaśāstras, having said "Let him not speak what is untrue" (nānrtam brūyat), proceed to make an exception "For the sake of a Brahmin he may speak what is not true" (Āpastamba), they even list five occasions upon which speaking an untruth is not a lie - when spoken in jest, when told in dealing with women, at the time of marriage, when in the peril of life, or in the complete loss of goods. (Vasiṣṭa XVI 36) Having forbidden stealing and having repudiated taking what is not given, Manu has no hesitation in saying "Even if a brahmin by violence appropriates another's goods, or by ruse, nevertheless there is on his part no taking of what is not given, for all this (world) was given to the Brahmins, but through the weakness of the Brahmins the outcasts enjoy it And therefore a Brahmin, taking it away, appropriates his own, a Brahmin simply enjoys his own, he dresses himself in his own, he gives away his own" (Cf *Manusmṛiti* I, 101)

Further, in examining the domestic rituals enjoined by the Law books the Jain found that a great many of these were acts of gross superstition, exploited by the brahmins to earn an easy livelihood. They scrutinized, for example, the ceremony of śrāddha to the ancestors by feeding the brahmins, a practice of great antiquity which forms the very foundation of the Hindu family system even to this day. This ritual is of crucial importance to the Hindu because it is considered a fulfilment of a major obligation under the varṇāśrama-dharma. A man must enter the stage of a householder (grhasthāśrama) by marrying according to the caste rules. Begetting a son is obligatory because only a son can guarantee the ghost (preta) of the dead (father) a new body and a safe passage to the world of ancestors (pitṛs), he does this by periodically offering nourishment in the form of śrāddha. Brahmins are fed sumptuous meals on these occasions and it is believed that they are able to transfer the merit directly to the deceased fathers. The son is rewarded for his service with the right to inheritance of the paternal property, and a prosperous lineage is expected to result from the blessings of the ancestors.

The Jain *ācāryas* forbade this ritual to their laity not only because it defied common-sense but also because it was in direct violation of the law of *karmas*. They argued rather sarcastically that there was no invariable causal relationship between the performance of the *śrāddha* and prosperity of the lineage. It was clear that most people who performed it saw no increase in their lineage; on the other hand, such creatures as donkeys, pigs and goats increased their lineage even without performing the *śrāddha*. And as for the claim that "What is enjoined by the Brahmins accrues to the ancestors", the Jain critic Mallisena ( 1292 A D ) retorts "Whoever is to agree to that ? For only in the Brahmin do we see the fattened bellies, and transference of these into their ( the ancestors' bellies ) just cannot be believed, since at the time of feeding no single sign of such transference is perceived, and because only on the part of the Brahmins is satisfaction witnessed".<sup>4</sup>

The claim that the departed soul depended on his son's offerings in order to acquire a new body was a rather serious one. The Jain believed that a departed soul automatically assumes a new body—human or animal, hellish or heavenly—forged by his past *karmas*, and also that the new incarnation occurs no more than three instants ( *samaya* ) after discarding the old body. The Jains had no place for the world of Fathers ( *Pitr-loka* ) in their cosmology and could not cherish the idea of preserving a "point of meeting between the living and the dead", which they saw as a constant source of fear and attachment. Nor could they accept the dictates of the *varṇāśrama*, pertaining to marriage and the begetting of a son, rather than being obligatory, these acts were considered optional and preferably to be avoided. A man owes nothing to either gods or ancestors, while kindness to parents is a virtue, it is nevertheless perfectly proper to renounce the world whenever one is ready to follow the higher call.

The Jain law-givers extended this same critical attitude towards variety of "holy" and "meritorious" practices which orthodox Hindus cultivated with the aim of coming closer to the divine manifest in nature. Somadevasuri ( 959 A D ) gives a long list of such practices which he labels as *mūḍhatās* ( follies ). 1 Offering libations to the sun, 2 bathing during eclipse, 3 spending wealth at *saṃkrānti* ( winter solstice ), 4 performing *sandhyā* ritual ( ablutions at dusk ), 5 worshipping fire, 6 worshipping a house, 7 worshipping one's own body ( by smearing it with ashes, etc ), 8 ritual bathing in rivers and oceans, 9 saluting trees, 10 jumping from holy mountains, 11 saluting the end of a cow's tail, 12 drinking cow's urine, etc. "These and many others", he warns, "are follies prevalent in the world. A Jain performing these, whether in order to obtain a favour or to maintain one's position in society, will surely lose *samyag-darśana*, the true insight into the nature of reality".<sup>5</sup>

The Jain idea of the "sacred" is clearly shown in one of their most ancient litanies, which lists four *śaranas* or refuges, also called *mangalas*, the auspicious

ones These are arihanta ( Skt arhat ), siddha, sādhu and the dharma taught by the Kevalin or omniscient one The first of these, the arhat, means the Worthy, the Holy One, he is also called Jina ( The spiritual victor ), after whom the Jains take their name Both arhat and jina were originally Jain terms, which were adopted by many other śramanas including the Buddhists, the terms are conspicuously absent in the Brahmanical tradition The arhat is an ascetic, like Mahāvīra, who by contemplation and exertion, has attained to omniscience and has acquired an irreversible state of freedom from the bonds of saṃsāra While the current state of embodiment continues, he preaches the law ( dharma ) as he has perceived it through his omniscience At the end of his normal life, his pure soul discards the last of the physical and karmic bonds, becomes totally isolated from all associations, and resides forever at the peak of the universe (loka-ākāśa), endowed with infinite knowledge and bliss. He is then called siddha, the Perfected One Theoretically the siddha is higher than the arhat but the latter is given precedence in the Jain litany, for only the arhat is able to preach the law and be a guide to the disciples The third refuge, the sādhu, is an aspirant, an ascetic who follows the path of purification and adheres to the doctrines preached by the arhat These doctrines and practices will constitute what is called dharma, the fourth refuge, the mangala by which the Jain abides

It is the contention of the Jain that a person becomes an arhat not by the grace of any Higher Being but by dint of his own insights (darśan) and exertions (cāritra) He is no doubt helped by the example and preachings of previous Teacher-arhats, called Tīrthankaras ('Ford-makers'), similarly, he will help others who follow in his wake. The line of Teachers had no beginning and will have no end, any one can at any time join the line, be counted a Teacher and become a siddha The Jain thus replaces the Yoga doctrine of a single and eternally free Īvara with an interminable succession of 'human' Teachers rising in the course of time These Teachers do not respond to the aspirant's devotion (prañidhāna), nor can they influence his career, they remain totally indifferent to whether their teachings are received or rejected The relationship between a Jain and his Jina is strictly impersonal There is no concept of īsta, although Mahāvīra is recognised as a historical person and his nirvāna is commemorated by an era (the Vira-nirvāna-saṃvat, 527 B C, probably the oldest historical era in India), he receives the same worship as any other Jina, since they all preached the same perfection and taught the same doctrine The Jain layperson worships the image of the Jina totally independent of any priest, he does this in a rather lavishly furnished shrine—an imitation of the holy assembly (samavasarana) where the Jina preached his sermon—and is fully aware of the absence of any Deity, considering the whole act as purely a reminder of his true goal Nor is there any expectation of gaining absolution from the confessions (pratikramana) he makes in the presence of the Jina image or of the sādhu, for the laws of karma are irrevocable and no power, however mighty, can enable one to escape the consequences of his own acts,

Through acts of worship a Jain may hope to secure such results as karma-kṣaya (destruction of karma), bodhi-labha (attaining enlightenment) or samādhi-marana (holy death in meditation), but as far as worldly gains are concerned, the Jina is past granting any boons, it is unbecoming to even entertain such thoughts in his presence. It is true that this situation makes it possible for the Hindu divinities and Jain demi-gods (yaksas) to creep into the Jain temples in the guise of door-keepers (dvāra-pālas) or guardian deities (śāsana-devatās), catering to the emotional needs of the weaker sections of the Jain laity. But the informed Jain pays no more attention to them than he would to a distinguished guest visiting the temple, for he firmly believes that one reaps the fruits of one's own karma, whether good or evil, no one can add to or take away from another's karma, not even the mightiest of the gods, for they too are subject to the same law. Karma is a psycho-physical complex, although neither holy nor sacred, it is nevertheless a power to be reckoned with, a power which is not to be propitiated but rather to be challenged by the aspirant and overcome by his insight and pure conduct. The Jain ācāryas who struggled against the bhakti movements contended that Īvara and karma are not compatible, the God will always be invested with powers labeled as "sacred", to intervene in the automatic operation of karma, to nullify its effects and finally to set it aside as mere illusion. They argued that such a belief destroys the roots of Universal ethics and justice, instead of making a man self-reliant and motivated to develop his innate powers, it makes him a fatalist resigned to the mercy and favour of a higher power. Therefore they attempted to depict the Hindu trinity of Brahṁā, Viṣṇu and Śiva as a collection of sham gods (kudevas), not to be depended upon for salvation. Further, they exerted great effort in dealing with the two human avatāras, Rāma and Kṛṣṇa, for these could not be dismissed as mere myth, and their cults had become a real threat to the integrity of the Jain laity. The Jain ācāryas had no difficulty in accepting the hero of the *Rāmāyana*, whose life had been nearly ideal, except for the deplorable act of killing the demon king Rāvana, an act which was the main purpose of the Ramavatāra. They could not let him kill Ravana and yet not take the consequences of going to hell. Therefore they very ingeniously drafted a Jain *Rāmāyana* and saw to it that Rāvana was killed not by Rāma but by his younger brother Lakṣmaṇa, and the latter was cosigned to hell.<sup>6</sup> They made Rāma renounce the world in the time-honoured fashion of Jain ascetics, and accepted him as an arhat and a siddha, a true model for the Jain laity. The controversial Kṛṣṇa, however, did not fare so well. The *Mahābhārata* is filled with accounts of his trickeries as a statesman, he had killed countless humans and demons. The Jain ācāryas tried as best as they could to paint a more flattering picture of Kṛṣṇa in their Puranas (e.g. the *Harivaṁśapurāṇa* of Jinasena), making him a contemporary of one of their Tīrthankaras named Neminātha, but finally had no alternative but to send him to purgatory to suffer the consequences of his actions. They did predict however, that when he emerges from purgatory in the near future, Kṛṣṇa will be a Tīrthankara and will be worshipped by both gods and men.

By their rather bold but not altogether unexpected treatment of Rama and Kṛṣṇa, the Jains were proclaiming their firm belief that violence (himsā) is not compatible with the 'sacred', that the scriptures which approved violence as a means of dharma were not holy, and also that no person, however exalted, is to be emulated if his conduct brings harm to other beings. Non-violence or ahimsā is the basis of all dharma, and this ahimsā itself rests upon the knowledge that all beings, even the most insignificant ones, possess an immortal soul, capable of attaining perfection. This seed of perfection called samyaktva is the single most 'sacred' thing for the Jain. Upon this foundation he has built a very elaborate network of holy practices for the realization of his true nature.<sup>7</sup>

### References

- 1 M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, New York, 1959, pp. 11-13
- 2 Akalanka-stotra, *Nitya-naimitika-pāthāvalī*, Karanja, 1956
- 3 Mallisenna's *Syādvādamāñjarī*, Agas, 1970
- 4 *Syādvādamāñjarī*, kārīkā 11
- 5 See *Upāsakādhyāyana*, kārīkā 136-140
- 6 Hemacandra's *Trisastisālāhāpurūṣacarita*, VII, 10, 231
- 7 For a full description of this path, see P. S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, California, 1979

लेखसार

## पवित्र जो जैन धारणा

प्रो० पद्मनाम एस जैनी

कैलिफोर्निया विश्वविद्यालय, बर्कले, अमेरिका

ईलियट ने अपनी पुस्तक 'दी सेक्रेड एण्ड दी प्रोफेन' में पवित्र और अपवित्र को स्पष्ट विभेदित किया है और बताया है कि मनुष्य धार्मिक अनुभव से पवित्रता के प्रति उन्मुख होता है। उनका कथन है कि विश्व में अपवित्रता का गुण पहले नहीं था, अभी ही आया है। यह मान्यता सर्वशक्तिमान् ईश्वरवादी, वेदविश्वासी, कर्मकाण्डी एवं अध्यात्मवादी हिन्दू परम्परा पर भी कुछ परिवर्तित रूप में लागू हो सकती है, लेकिन अनीश्वरवादी जैनों के लिये यह पर्याप्त अपूर्ण है। जैन मान्यता के अनुसार, पवित्रता का केन्द्र बिन्दु कोई अतिमानव या ईश्वर नहीं, अपितु मानव स्वयं को मानना चाहिये। मानव को सम्पूर्ण विकास की समता का केन्द्र बिन्दु मानना आध्यात्मिक विकास का मूल है। अनादि संसार और अनन्त मोक्ष की धारणा की सही व्याख्या जैन मान्यता से ही हो सकती है। वेदान्त, सांख्य और मीमांसक लोग ईश्वर या वेदवादी

होने के कारण विश्व और उसकी पवित्रता के सम्बन्ध में यथार्थ नहीं कहते। हा, योग और जैन मान्यताओं के बीच कुछ सह-सम्बन्ध सोचा जा सकता है क्योंकि जैन भी योग का अभ्यास कर पवित्रता की ओर बढ़ते हैं। लेकिन पतञ्जल की 'पुरुष विशेष' की मान्यता जैन और बौद्धों से मेल नहीं खाती। ऐसे विशेष देव या पुरुष की मान्यता मानव को अपने विकास के लिए परावर्तनी बनाती है। मानव अपने श्रम और साधना से स्वयं ही पूर्ण विकास कर सकता है, यह महावीर और बुद्ध की मूलभूत शिक्षा है।

ईश्वरवादी दर्शनों में कर्मकाण्ड और भक्तिवाद का विविध रूप में विकास हुआ। देवता के मन्दिर बनने लगे, पूजाओं की विविध विधियाँ आरम्भ हुई ईश्वर लोक की कल्पनायें की जाने लगी और ईश्वरीय इच्छा के आगे सभी नतमस्तक हो गये। इन मान्यताओं के विरुद्ध शिकायत करने वालों में जैन सर्वप्रथम रहे। मध्यकालीन धार्मिक साहित्य के अवलोकन से पता चलता है कि जैनो ने वेद, बलिप्रथा, ईश्वर, कर्म-काण्ड आदि का विरोध किया और सम्भवतः आत्मविकास के लिये 'अपवित्र' ससार की बात कही।

जैनो ने ईश्वर के विषय में आप्त पुरुष की बात कही और तर्क तथा पौराणिक कथाओं और आख्यानों के बल पर ईश्वर का खण्डन किया। शास्त्रों में वर्णित विरोधी आदेशों का उल्लेख किया। उन्होंने कर्मवाद और सामान्य अनुभूति के आधार पर श्राद्ध के समान अनेक रूढ़ संस्कारों का विरोध किया। सोमदेव सूरि ने बारह मूढताओं का वर्णन करते हुए बताया है कि रूढ़ियाँ सम्यक् दर्शन में बाधक होती हैं।

जैन धारणाओं के अनुसार, विश्व में चार मगल और शरण होते हैं—अरिहन्त, सिद्ध, साधु और धर्म। कोई भी व्यक्ति अपन दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य की विशेषता से ही अरिहन्त हो सकता है, किसी की कृपा से नहीं। अनेक अवतार या तीर्थंकर उसके लिये मार्गदर्शक का काम करते हैं। इस प्रकार जैन योगमत के अनुरूप किसी पुरुष विशेष को न मानकर समय-समय पर होने वाले पुरुष विशेषों या गुरुओं का मानता है। ऐसे पुरुषविशेषों की पूजा-भक्ति से कर्मक्षय, बोधिलाभ, समाधिभरण सभावित है लेकिन इससे सासारिक लाभ कुछ भी नहीं होता जैसा अन्य मत मानते हैं। कर्मवादी जैन कर्म को एक मत्-भौतिक जटिल तन्त्र मानते हैं जिस पर विजय पाना अति दुष्कर है। जेनाचार्यों ने बताया है कि ईश्वरवाद और कर्मवाद साथ-साथ नहीं रह सकते। ईश्वरेच्छा की पवित्रता मानव का उद्धार नहीं कर सकती। हिंसा और पवित्रता साथ-साथ नहीं रह सकते। अहिंसा ही परमधर्म है। इसी को जैन शास्त्रों में सम्यक्त्व कहा गया है। जैनो के लिये रत्नत्रय रूप सम्यक्त्व (श्रद्धा, ज्ञान, चारित्र्य) ही पवित्र है। इसकी प्राप्ति के लिये शास्त्रों में अनेक उपाय सुझाये गये हैं। सम्यक्त्व के अनुगमन से मानव पवित्र होता है।

# JAINISM AND MODERN SCIENCE—A COMAPARATIVE STUDY

*Dr Dul Chandra Jain, York College, New york, U S. A.*

## **Introduction**

Religion is the science of living, and science and technology are essential for sustaining life on earth. Thus religion and science are two sides of the same coin. The Sanskrit word for religion is DHARMA which literally means attributes. Thus religion deals with the attributes of human life—of soul and matter. Religion teaches us the way to lead a healthy, meaningful and fulfilling life. It tells us how to deal with our fellow man and with other living beings. Religion is supposed to bring out the best in human beings.

Science is the systematic and accurate knowledge of things and events which occur in nature. It is the study of matter and energy, plant and animal life, the utilization of natural resources without upsetting the delicate balance in nature, making human life better on earth without hurting the environment—the vegetable and animal kingdoms. Science and Technology advance continually and thus life on earth keeps on changing, mostly for the better. Religion, being the science of living, is also supposed to change with time. In the present article, a few features of Jainism are compared with modern science in light of the above ideas.

## **The three jewels of Jainism and the Scientific process**

The scientific process consists of the following steps

- 1 Making observations with an open mind without any bias
- 2 Seeking a rational explanation of the observations and building a consistent theory
- 3 Performing further experiments to test and extrapolate the theory

For centuries, science has advanced by way of the scientific process and the state of scientific knowledge is still progressing. A theory is upheld as long as it provides a rational explanation of experimental observation and fits the current structure of scientific knowledge. If any theory proves to be inadequate due to some changes in the state of scientific knowledge or in view of further experimentation, it is discarded and replaced by another theory. There is no room for dogma or preconceived notions in science.

The scientific process is in complete agreement with the three jewels of Jainism ( RATNATRAYA ) These are the proper perspective ( SAMYAK DARŚANA ), the proper knowledge ( SAMYAK JNĀNA ) and the proper life-style ( SAMYAK CĀRITRA ).<sup>1</sup> The proper perspective involves observing and studying nature-living and non-living, with a view point without any bias However, this does not preclude the study of religion, Philosophy and science After a careful observation and thought comes the proper knowledge <sup>2</sup>

This does not necessarily imply knowing what is written in the holy books or accepting what is preached by a learned person The third jewel in the life of a Jain is adopting the proper life-style This involves living in harmony with the fellow beings and with nature It should be emphasized that the proper way of living does not end with such religious activities as worshiping, praying, chanting, listening to sermons, studying religious books, etc On the other hand, indulging in these religious activities is undesirable if it is done with an intent of show, pride, greed of material comforts in this life or desires of comforts in after-life The proper way of living involves being at peace with oneself and with one's environment In fact, all religious activities are just as essential for learning and adopting the proper life-style as schooling is for career development

It is obvious that the proper life-style entails minimizing violence of one's own feelings and violence towards other living beings Thus non-violence is said to be the supreme religion Further, telling a lie, stealing, wasting natural resources, etc , entail violence of self and of other beings Therefore, practice of non-violence requires being truthful, non-stealing and avoiding the acquisition of unnecessary materials

### **The Theory of Karma and the Scientific view of natural Phenomena**

According to modern science, all natural phenomena involve interactions between matter and energy Water from rivers and oceans is evaporated by the rays of the sun The water vaporises, clouds are formed and it rains Thus rain is the result of the interactions between solar energy, water, atmospheric particles, wind etc Such interactions take place because of the intrinsic properties of matter and energy Charcoal burns because atoms of carbon have the capability of combining with atoms of oxygen There is repulsion between similar electrical charges and attraction between dissimilar electrical charges Therefore, a proton attracts an electron The electronic circuit in a radio receiver detects the radiowaves, amplifies and rectifies them, and, converts electromagnetic energy into sound energy On the microscopic scale, matter (atoms, electrons, etc ) and energy (electromagnetic waves) possess certain attributes Consequently, on the gross scale, the components of the radio receiver and radiowaves exhibit some specific properties which are responsible for the working of a radio set. These are examples of interactions between matter and energy The Karma theory deals with the interactions between soul and ultramicroscopic particles of matter



The theory of Karma states that ultrafine material particles (Karma) are associated with the souls of all living beings. Such souls are impure due to the association of Karma particles. Further, the activities of 'life' involve the interactions between impure soul and Karma particles. These interactions include the following

- (a) The Karma particles of various types are attracted by the (impure) soul and the soul sets more Karma particles in its possession. This is known as influx and binding (Asrava and Bandha) of Karma.
- (b) The soul voluntarily or involuntarily sheds certain Karma particles. This is known as shedding (Nirjana) of Karma.
- (c) The Karma particles in the possession of a soul of one kind or intensity can be transformed by the soul into Karma particles of another kind or intensity. We shall call this as the transformation of Karma particles.<sup>3</sup>

In addition to Karma particles, there is pseudo-Karma (Nokarma)<sup>4</sup> matter associated with impure souls. The pseudo-Karma include the body, food, medicine, apparel, family and other environments. The impure soul has the sensation of pleasure or pain due to the association of Karma and pseudo-Karma. The feelings and emotions of various kinds initiate and guide the interactions between the soul and the Karma particles mentioned above. However, soul is the master of self and the master of Karma, especially in view of the kind of interaction of type (c).

For example, consider 3 students, Sheila, Ram and Padma, who have to take an examination. Suppose all three have the same type of Karma particles associated with their souls. However, Padma studies and prepares well for the examination, takes it with composure and ends up with a good grade. Thus Padma succeeds in transforming the unfavorable Karma particles in her possession. Ram and Sheila fail the examination. Ram sets upset and angry. He blames his Karma and pseudo-Karma (teacher, books, the system, weather, etc.) for his failure. He feels miserable and accumulates more undesirable Karma particles. Sheila takes her failure in stride and makes a determination to study regularly in the future. Obviously, she accumulates particles which are of different kind from those obtained by Ram.

It should be remarked that it is only the impure souls which experience pleasure and pain through their bodies. Further, each individual soul is independent. The pseudo-Karmas such as a teacher, a visit to the temple, going to a movie or a health spa, may or may not give rise to the feelings and emotions of one kind or another. Thus the same pseudo-Karma may result in the influx of Karmas of different types and intensities in different individuals. This can be compared to a chemical reaction which proceeds differently and, in certain cases, results in

different products, depending on the experimental conditions. In any given situation, characterized by the presence of a set of Karma and pseudo-Karma in one's possession, any individual may have (or may lack) the willpower to mould one's feelings and emotions. Consequently, the person can control, to a lesser or a greater extent, the experience of the Karma in his/her possession and he/she can also influence the influx of new Karma particles.<sup>5</sup> This is the phenomenon of mind over matter.

The realization of the fact that soul is different from the material particles (Karma and pseudo-Karma) and that a pure soul is not influenced by material particles is known as the science of differentiation (Bhedavijñāna). This leads to penance (Tapa) which is the absence of feelings and emotions-absence of all desires. This causes sheddings of Karma and cuts of the influx of new Karma particles. Eventually, the soul sheds off all Karma particles and attains salvation (Nirvāna). According to Jainism, each individual pure soul is God. It has the attributes of infinite perception (Anant Darśana), infinite knowledge (Ananta Jñāna) and infinite bliss (Ananta Sukha). Obviously, having the desire to attain salvation or the desire to accumulate 'good' Karma is improper. The right way is just to inculcate human qualities-to live every moment of life being guided by the three jewels of Jainism. However, this is a difficult path and one can only try one's best.

### **The Doctrine of Seven Aspects, Relativity and Quantum Mechanics**

The Jain doctrine of seven aspects (Syāduāda or Anekānta) is unique in Indian Philosophy. It states that the result of an observation depends on the viewpoint of the observer. There are seven aspects which are useful in the observation and interpretation of the entities and events that occur in the universe.

- 1 The positive aspect (Syādaṣṭi)
- 2 The negative aspect (Syātnāṣṭi)
- 3 The confluence of positive and negative aspects (Syādaṣṭināṣṭi)
- 4 The inexpressible aspect (Syādavaktauya)
- 5 The positive inexpressible aspect (Syādaṣṭi Avaktavya)
- 6 The negative inexpressible aspect (Syānnāṣṭi Avaktavya)
- 7 The confluence of positive and negative inexpressible aspect (Syādaṣṭināṣṭi Avaktavya)

It is rather difficult to understand the full implications of the doctrine of the seven aspects. On the surface, the positive, negative and inexpressible aspects, and, their confluence appear to be inconsistent, but, these different aspects are quite compatible with each other. For example consider the following.

- (a) Is a tea kettle indestructible ?

According to the law of conservation of matter and energy, the tea kettle is indestructible. This is, say, the positive aspect. However, the tea kettle is

subject to a variety of transformations. It can be broken into pieces and can be turned into some other object. Thus from this viewpoint, it is not indestructible. This is the negative aspect. A compromise of positive and negative aspects can be easily made in this case.

(b) Is a magnetic field associated with an electrically charged sphere placed in a laboratory ?<sup>6</sup>

According to modern science, there is no magnetic field associated with a charge at rest. However, there is a magnetic field associated with a charge in motion. Thus if a scientist in the laboratory performs an experiment to detect the magnetic field due to the charged sphere, the result will be negative. However, if an astronaut on a spacecraft performs the same experiment, he will detect a magnetic field due to the charged sphere because he is in relative motion with respect to the charged sphere.

(c) If a coin is tossed, will it come up heads or tails ?

Obviously, it is impossible to predict the outcome of the toss. This is the inexpressible aspect. Now if the coin is tossed 20 times, it is reasonable to expect that it will come up heads 10 times. However, in any given set of 20 tosses, there is a certain finite probability of its coming up no heads at all, there is a certain finite probability of it coming up heads only once, there is a certain finite probability of its coming up heads twice, and so on and so forth. Obviously, the answer to the question depends on the point of view adopted in answering it.

(d) Consider a ball tied to the end of a string being whirled round and round at a constant speed. It is fairly easy to determine the position of the ball at any instant of time. Now according to modern science, a hydrogen atom consists of an electron revolving around a proton. In this instance, it is not possible to predict the position of the electron precisely. This is the inexpressible aspect. Now if we determine the positions of the electrons of a large number of hydrogen atoms at a given time (or if we determine the positions of the electron of a single hydrogen atom at different instants of time), it is found that there is a definite probability of finding the electrons (electron) at a distance of about 0.0000000053 cm from the protons (proton). Note the similarity between the present experiment and the experiment of tossing a coin described in the previous example.

There is a rich variety of experiments in modern science which illustrate the doctrine of seven aspects.

According to Einstein's theory of relativity, the result of an observation depends on the relative motion of the frames of reference in which the body being observed and the observer are situated. Thus, if an astronaut in a speeding spaceship, observes the length of rod, the time interval between two events and the magnetic field due to a charged sphere, all placed in a laboratory, his observations

will differ from those of a scientist in the laboratory. Some consequences of the theory of relativity, which have been verified experimentally, are

- 1 The mass of a particle increases with its velocity
- 2  $\text{Energy} = (\text{mass}) \times (\text{velocity of light})^2$

This is the famous mass-energy equivalence equation which indicates that mass can be converted into energy and the energy can be converted into mass. A certain amount of mass is totally annihilated and converted into energy in atomic reactors. In the Phenomenon of pair production, energy is converted into mass, i.e., a pair of electron and positron (positively charged electron) is created out of energy.

According to modern science, in certain experiments, light waves (electromagnetic waves) exhibit the properties of wave motion and in certain other experiments, they behave like particles known as quanta. Quantum mechanics is the branch of science which deals with the motion of quanta. A fundamental postulate of quantum mechanics (which is also known as wave mechanics) is Heisenberg's uncertainty principle (or the principle of indeterminacy). It states that it is impossible to simultaneously determine the precise position and the precise momentum ( $m \times v$ ) of a particle. Similarly, it is not possible to simultaneously determine the precise energy of a particle at a given instant of time. Much of modern scientific research is based on the principle of indeterminacy and on quantum mechanics. Further, there is the branch of science called the relativistic quantum mechanics in which aspects of the theory of relativity are incorporated in quantum mechanics. Researches in quantum mechanics and relativistic quantum mechanics have led to a great deal of scientific progress. At present, it is not possible to establish a one to one correspondence between the doctrine of seven aspects, and, the theories of relativity, quantum mechanics and relativistic quantum mechanics. However, it is evident that the principle of uncertainty is somewhat similar to the inexpressibility aspect, and, the theories of relativity and quantum mechanics are parallel to the Jain doctrine of seven aspects.

To a scientist, the theories of relativity and quantum mechanics provide powerful tools for scientific research and progress. To a human being, the doctrine of seven aspects, not only provides a means of achieving the proper perspective and the proper knowledge, but it also furnishes an effective means of living at peace with the self and the surroundings. The proper perspective, the proper knowledge and the proper action can result only if we understand the various viewpoints. Peace and harmony can come only if we try to understand others position. Thus the doctrine of seven aspects is the basis for acquiring the knowledge of the universe and it is also fundamental for adopting the proper life-style. It should be emphasized that understanding others viewpoint leads to the absence of anger (KRODHA), pride (MĀNA), deceit (MĀYĀ) and greed (LOBHA). This results in the shedding of KARMA particles and the prevention of the influx (SAMVARA) of new KARMA particles.

## Matter and Energy

According to Jainism, matter (Pudgala) has the following four attributes :

Touch (Sparsa), taste (Rasa), smell (Gandha) and color (Varna) Touch is of two kinds Smooth (Snigdha) and rough (Rooksa) The Sanskrit words Sparsa, Snigdha and Rooksa have the common meanings touch, smooth and rough, respectively However, in Sarvārthasiddhi, Ācārya Pūjyapāda has written

### Snigdharookṣatvagupānimittāvidyut

This literally means that lightning is the result of the Snigdha and Rooksa attributes On this basis, Prof G R Jain has identified the Snigdha and Rooksa kinds of Sparsa with the positive and negative kinds of electrical charges Thus Sparsa refers to electrical charge Further, color (Varna) can be related to the characteristic radiation emitted and absorbed by the nuclei, atoms and molecules of the various kind Possibly, the words Rasa and Gandha also do not have their common literal meanings in this context This may also apply to the words Asti, Nasti and Astināsti of the doctrine of seven aspects Incidentally, the names given by the modern scientists to the attributes of some elementary particles are charm, flavor and color In this context, these words also have meanings at variance with their common meanings

One remarkable aspect of the Jain concept of matter (Pudgala) is that light, heat, sound, images, etc., have been enumerated as the transformations of matter (Pudgala) The equivalence of mass and energy which is a consequence of the theory of relativity is in complete agreement with this concept of Jain theory of matter Further, the Jainas say that the binding of the various particles occurs due to the Snigdha and Rooksa attributes This is also in agreement with modern Science

### Conclusion

It is evident from the above discussion that the broad premises of Jainism and modern science agree to a great extent Further, there is a lot of room for scientific study as far as the Jain concepts of universe, matter and souls are concerned An objective study of the Jain principles may bring out some detailed agreement between Jain concepts and modern science

### References

- 1 The Sanskrit word SAMYAK means rational and proper
- 2 PRAMĀNANAYAIRAHIGAMAH-TATTVĀRTHASUTRA by UMA-SWAMI, Chapter 1, SUTRA 6 It means that the knowledge is attained by means of experimentation ( experimental proof ) and logical thinking
- 3 This includes (a) change of Karma of one subclass to Karma of another subclass (Sankramana and Udvelana) (b) decrease in intensity and duration (Apakarsana) and (c) increase in intensity and duration (Utkar-

šana) of Karma Tattvārthasūtra (Hindi) by Pt. Phool Chandra ji Siddhāntashastri, published by Varṇi Granthmala, Varanasi, First edition pages 395, 398-404.

Also, see Gommatsāra Karmakāṇḍa, Gāthā 409.

- 4 Ibid, Gāthā 3 Nokarma is also known as Nimitta
- 5 Tattvārthasūtra by Umaswami, Chapter 6, Sūtra 6  
The type of incoming Karma particles depends on the following  
(a) intensity of feelings, (b) intentional of unintentional nature of actions,  
(c) type of pseudo Karma and (d) capability of the individual
- 6 Cosmology Old and New by Prof G R Jain published by Bhartiya Jñāna Pīṭha, 2nd edition, pp viii-ix

लेखसार

## जैन धर्म और आधुनिक विज्ञान : एक तुलनात्मक अध्ययन

डा० हुलीचन्द्र जैन, यार्क कालेज, न्यूयार्क, अमरीका

वस्तुतः विज्ञान और धर्म एक ही सिक्के के दो पहलू हैं। धर्म हमें जीवन में जीने की कला सिखाता है। विज्ञान जगत के सभी द्रव्यों और घटनाओं की व्याख्या करने और हमारे जीवन को भौतिक सुखी बनाने का प्रयास कर हमारे धार्मिक जीवन को उन्नत बनाने में योगदान करता है। विज्ञान निरीक्षण, परीक्षण एवं सिद्धान्तीकरण की प्रक्रिया द्वारा पूर्वाग्रह रहित पद्धति को अपनाता है एवं हमारे ज्ञान तथा क्रियाओं को प्रभावित करता है। जैन धर्म के अनुसार भी धार्मिक जीवन के लिए रत्नत्रय का मार्ग बताया है। दर्शन निरीक्षण का प्रतीक है, ज्ञान परीक्षण का प्रतीक है और चरित्र इनके प्रयोग और व्यापकीकरण की संभावना का प्रतीक है।

जैन धर्म का कर्मवाद भी कर्मकण और आत्मा के संबंधों के आधार पर जीवन को मुक्ति दिलाने का मार्ग प्रशस्त करता है। कर्मों के साथ लोकर्म भी रहते हैं। इनकी प्रकृति का प्रभाव हमारे जीवन पर पड़ता है। इनकी भिन्नता के कारण ही एक ही कक्षा में पढ़ने वाले तीन विद्यार्थियों का परीक्षाफल भिन्न-भिन्न होता है। वस्तुतः ससारी जीव ही दुःख एवं सुख का अनुभव करता है, परन्तु उनमें ईश्वर बनने की क्षमता है। इन कर्मों का विलग्न एवं नये कर्मों का अनागमन ही हमारे जीवन का शुद्ध बना सकता है। इस विषय पर अब वैज्ञानिक भी ध्यान देने लगे हैं।

जैन धर्म का स्याद्वाद आज के सापेक्षतावाद से कहीं आगे है। वह तो गूढ़ क्वाण्टम सिद्धान्त का ही एक ईसापूर्व युगीन रूप है। इसके अनुसार, वस्तु या घटना का विवेचन निर्देश बिन्दु पर निर्भर करता है। इसीलिये अनेक विवरण सापेक्षताधारित क्वाण्टम यांत्रिकी के आधार पर ही दिये जा सकते हैं। आज के इन सिद्धान्तों को स्याद्वाद का समान्तर तो माना ही जा सकता है।

जैन धर्म के अनुसार, पदार्थ और ऊर्जा एक ही द्रव्य के रूप हैं। क्वाण्टमवाद ने यही तर्क तथा प्रयोगों से सिद्ध किया है। इसी प्रकार, दो कणों के बीच स्थायी संयोग उनके विरोधी विद्युत् गुणों के कारण होता है, यह मान्यता भी पूर्णतः विज्ञान समर्थित है।

इस प्रकार जैनधर्म के सिद्धान्त और आधुनिक विज्ञान पर्याप्त अंश में एक-दूसरे से सहमत हैं। फिर भी, जैन धारणाओं को वैज्ञानिक रूप से अध्ययन करने की पर्याप्त आवश्यकता है।

# SOME REMARKS ON THE PRAMANYA-VADA OF JAINISM

*Dr Atsushi Uno, Hiroshima University, Hiroshima, Japan*

The *prāmānya-vada* deals with a problem how the truth value of a cognition is determined objectively and subjectively. This has for a long time been of interest to all the Indian philosophical systems, as was the problem of the knowledge and the means thereof. As regards the determination of the truth value of a cognition, viz truth (*prāmānya*) and falsity (*apramānya*), most of the philosophical systems accept either of the two alternatives whether the truth value of cognition, in origination (*utpatti*) and apprehension (*jñapti*), is produced by its intrinsic conditions (*svataḥ*), or by some additional conditions (*parataḥ*). To confine the discussion to the 'truth' of a cognition, the determinant of *svataḥ* in its origination, comprises all the possible conditions which produce the mere cognition (*jñāna-mātrotpādaka-kāraṇa-sāmagrī*), whereas that in its apprehension is included factors which bring about the apprehension of the mere cognition (*jñānagrāhaka-kāraṇa-sāmagrī*). A cognition is said to be originated or apprehended as true externally (*parataḥ*), only after some additional necessary conditions are added to either of the afore-said determinants.

This topic was first developed by the Mīmāṃsakas concerning the validity of Vedic scriptures as source of all cognitions and as such was basically confined to the scope of verbal testimony (*śabda, āgama*) only, later to have been dealt with in relation to other sources of cognition, or better, to all kinds of cognition. Though the Sanskrit term *prāmānya* may have originally been understood to be equivalent to *prāmāṇatva* signifying a property in a means of cognition, both of the terms are generally taken, in an epistemological sense, to mean an abstract property ascribed to a true cognition, thus being identical with *pramāṇatva*.

In his *Sarvadarśanasamgraha* (Jaimini-darśana), Mādhava quotes two verses which summarize the views of four principal systems viz the Sāṃkhyas, Naiyāyikas, Bauddhas and Mīmāṃsakas as follows.<sup>1</sup>

pramāṇatvāpramāṇatve svataḥ sāmkyāḥ samāśritāḥ,  
naiyāyikāḥ te parataḥ saugatāḥ cāramam svataḥ  
prathamam parataḥ prāhuḥ prāmāṇyam veda-vādināḥ,  
pramāṇatvam svataḥ prāhuḥ parataḥ cāpramāṇatvam

Among these four views, the first one seems not to be found in any extant Sāṃkhya text. It might have possibly been dealt with in some of the extinct texts.

belonging to this system. The view attributed to the Buddhists in the above verse is neither traceable to any available Buddhist texts nor consistent with any tenet found in them. It is very likely that the view in question was either thus postulated in conformity with the Buddhist doctrine *amṛyato* (*kṣaṇikaiva*), or maintained by a particular Buddhist school whose source materials have been buried in oblivion long since.

In short, the combinations of the two truth values and two-fold determinant mode (*svatastva* and *paratastva*) may be tabulated as follows

truth	(1) <i>svataḥ</i> (origination, apprehension) Mīmāsaka, Śāṅkara-vedāntin, Sāṃkhya
	(2) <i>parataḥ</i> (origination, apprehension) Nyāya-Vaiśeṣika
falsity	(1) <i>svataḥ</i> (origination, apprehension) Sāṃkhya
	(2) <i>parataḥ</i> (origination, apprehension) Mīmāsaka, Śāṅkara-vedāntin, Nyāya-Vaiśeṣika

Unlike the Nyāya Vaiśeṣikas and others, the Jainas regard the *pramāṇa* as a true knowledge which has subjective cognitive function or faculty, and it denotes its resultant cognition as well as its process.<sup>8</sup> Devasūri (1080-1169) explains in his *Pramāṇanayatiivāloka* (PNT) that the truth of cognition is the consistency of cognition with the object, and the falsity is the inconsistency of cognition with the object, (I 18, 19). He further exemplifies the above contention in his own commentary *Syādvādaratnākara* (SVR) as follows: 'This consistency of knowledge with the object must be with regard to the object different from the self (= knowledge, cognition), since for anything to be inconsistent with itself is absurd. Thus any cognition is true in relation to itself, and there is no false cognition. On the other hand, in relation to objects other than the self some cognitions are right and the others are false (I 19).<sup>9</sup> And what is established by *pramāṇa* is its result (*ānantaryena phalam*) and the other is the mediated one (*pāramparyena phalam*) (VI 1, 2). Out of the two, the mediate result, being that of all kinds of knowledge except for *kevalajñāna*, consists of the judgement of acquiring (*upādāna*), that of abandoning (*hāna*) and that of indifference (*upekṣā*), whereas the former is the annihilation of ignorance (*ajñāna-nivṛtti*) which is nothing but the determination of the self and the others (*sva-para-vyavastiti*) (VI 3, 4, 5). Furthermore, the result is neither exclusively different from nor totally the same as the knowledge (*pramāṇa*) according to the Jaina theory of non-absolutism (*syād-vāda*), hence the result is, in a way, its *pramāṇa* (VI 6, 7, 8). Such being the case, truth is understood to be a property attributed to a true cognition, and is dependent on the consistency with the objects other than the self.

Devasūri holds in his PNT that truth and falsity are in their origination and determined externally only, while they are ascertained in their apprehension exter-



nally or internally (I 20) Thus like other Indian realists, the Jainas try to seek truth or falsity in terms of consistency of cognition with objects other than itself, and the truth value is not to be attributed to *pramāṇa* as a means of cognition Devasūri further elucidates in SVR that, these values are internally ascertained when the object is well-acquainted by repeated experience (*abhyāsa-daśāyām*)<sup>4</sup> A similar idea is found in the *Parīksamukhasūtra* (PM) of Mānikyanandin and its commentary *Prameyakamalamārtanda* (PKM) by Prabhācandra<sup>5</sup>, to which Devasūri undoubtedly owed his work Take for instance one's own palm, one need not resort to any means other than *jñānagrāhaka*, it being internally known to be true But, in the case of an unacquainted object, the first cognition arises, is followed by volitional action to acquire the object (*pravṛtti*), and therefrom the second cognition is obtained The truth of the first cognition which has produced action towards the object (*pravartaka-jñāna*) is ascertained through the second cognition, in accordance as the latter is a subsequent confirmatory cognition (*samvādaka-jñāna*, *samvādin*, *avisamvādin*) or a cognition of pragmatic consequences (*arthakriyā-jñāna*) etc in relation to the former In this case, the *samvādaka-jñāna* or *arthakriyā-jñāna* etc is accepted to be true by the Jainas, without resorting to further verification, and thus the infinite regress is evaded

So far as the external determination is concerned, truth and falsity in origination and apprehension depend on excellence (*guṇa*) and deficiency (*dosa*) respectively, thus the Jainas postulate two distinct positive factors But suppose a cognition is first originated and apprehended as true, as the Mīmāṃsakas hold, independent of any other means, and it is changed into a false one only by subsequent deficiencies Then only one determinant viz *dosa* is to be accepted Does it necessarily follow that the absence of *doṣa* which determines the truth might signify nothing but excellence (*guṇa*)? On the other hand, if, like the view attributed to the Buddhists by Mādhavācārya, falsity is originated and apprehended internally and is developed into truth by subsequent positive factor viz *guṇa*, then is the absence of *guṇa* not identical with *dosa*? All the polemic works dealing with this topic are invariably devoted to the inquiry into the characteristics of *guṇa* and *dosa* with a detailed and subtle discussion Here such controversy is passed over

The peculiarities of the Jaina theory might be summed up as follows

1 The determination of the truth value of a cognition has been examined hitherto from two-fold aspect viz *utpatti* and *jñapti*, according to general treatises like SVR etc However, Prabhācandra ( 980-1065 ) in his PKM and *Nyāyakumudacandra* ( NKC ) establishes three-fold of division viz *utpatti*, *jñapti* and *svakārya*<sup>6</sup> The term *svakārya* ( the result of *pramāṇa* ) is intended to conform with the afore-said *phala*, as is contrasted with *pramāṇa*, which consists of *pravṛtti*, *nvṛtti* and *upkeṣā*

Though apprehension (*jñapti*) invariably presupposes, with the exception of the case of a well-acquainted object ( *abhyāsita-viśaya* ), *pravṛtti* by which to verify

the truth value, yet *pravṛtti* and the like, as the results of *pramāṇa*, are here postulated for the scrutiny whether such actions are necessarily preceded by the awareness of the truth value viz truth or falsity. Prabhācandra applies the same rule to the case of *sva-kārya*. The idea of *pravṛtti* is here introduced from two distinctive standpoints. In the case of *jñāpti*, *pravṛtti* is employed as a volitional action which determines the truth value, whereas the bone of contention, in the case of *svakārya*, centres about whether such responsive behaviour viz *pravṛtti* (inclusive of *nivṛtti* and *upeksā*) is determined by the apprehension of the truth value of cognition. Thus *pravṛtti* has a double character, one is to determine the truth value, and the other is to be determined by the truth value.

Anantavīrya (12th cent.) in his *prameyaratnamālā*, another commentary on PM modelled after PKM, establishes two-fold division viz *utpatti* and *sva-kārya*.<sup>7</sup> In this case, the term *sva-kārya* refers to the two aspects: one is 'determination of object' (*viśaya-paricchiti*) which involves *utpatti*, and the other is subsequent response towards the object like *pravṛtti* etc. This two-fold division seems to be a more faithful interpretation to the original aphorism of PM than Prabhācandra's, in conformity with the fore-said division of *pramāṇa* and *pranāna-phala*, whether mediate or immediate.

2 The later Nyāya-Vaiśeṣikas like Vācaspatiśiṣra and Udayana try to avoid infinite regress by postulating some kinds of self-valid knowledge which require no further confirmation.<sup>8</sup> The Jainas also stand on the same footing with them, in saying 'On some occasions truth is apprehended at once, like in the case of primal perceptual cognition unconfirmed by repeated experiences. Since such cognition is never ascertained to stand in unfailing correspondence with the object, its truth is apprehended by a subsequent confirmatory cognition of the same object, by a cognition of its pragmatic consequences, or by a cognition of object concomitant with it. And the truth of cognition of this kind is self-evident and there is no loophole for the charge of infinite regress.<sup>9</sup> such a presumption is quite an unescapable fate to those who maintain the external determination of the truth value of cognition.

3 The apprehension (*jñāpti*) is not always fixed either internally or externally. The truth value of any cognition is apprehended from the outset of its origination when the object is well-acquainted by repeated experiences. This is the idea generally held among the Jainas. With all my limited research, it is very likely that Vidyānandin or Māṅkyanandin was the first Jaina to take up this view.<sup>10</sup> However, such theory was not a monopoly of the Jainas alone, but seems to have been borrowed from such Buddhist works as *Tattvasamgraha* and its commentary *Pañjikā*. In the latter work, four alternatives are first set forth and are finally rejected on the strength of the view that such manifold congruous combination of two values and two-fold determinant mode (viz. *svataṭva* and *parataṭva*) are of an

unrestricted or unfixed (*anīyama*) nature <sup>11</sup> This bone of contention quite agrees with the Jainas. The Navya-naiyāyikas also came later to hold a similar view,<sup>12</sup> in saying that the truth value of a cognition need not be proved if there is not the slightest doubt about it, and any motiveless doubt of a possible contradiction is of no account

### References

1. Sarvadarśanasamgraha, Government Oriental Series, Class A, No 4, p 279
- 2 The term 'buddhi' synonymous with 'jñāna' is generally understood to have three meanings Athalye explains to this effect in the following way "First the act of knowing, which may be called 'understanding', secondly the instrument of knowledge which is 'intellect', and thirdly the product of the act of knowing, which is 'cognition.' It is the last sense that the word is invariably used in Nyāya and Vaiśeṣika philosophies" (Tarkasamgraha Bombay Sanskrit Series, No LV, second ed, p 173)

There is a divergence of opinions, among scholars, about English equivalents to 'jñāna' etc (Cf Ingalls, Materials for the Study of Navya-Nyāya, p 29 ft, Matilal, The Navya-nyāya Doctrine of Negation, p 6 ft.) In this thesis I have tried to use 'cognition' for the Sanskrit term 'jñāna', in the third meaning, so long as the truth value is taken into consideration in terms of its locus In Jainism, however, 'jñāna' is primarily understood to refer to the first and the second meanings and secondarily even to the third meaning, thus being applicable to the widest denotations, as contrasted with other similar Sanskrit terms Every school lays an emphasis on a particular aspect denoted by 'jñāna', so it seems almost impossible to give a precise English translation to the 'jñāna' shared in common by every school In Jainism 'pramāna' is considered a true knowledge (samyag-jñāna) Such being the case, for the terms 'jñāna' and 'pramāna' I can hardly give a precise English equivalent, and thus some ambiguity and confusion cannot be avoided

3. PNT, I 19, 20 jñānasya prameyavyabhicāritvam prāmānyam itī tad-itarat tvaprāmānyam, SVR, Poona edition, p 240 prameya-vyabhicāritvam ca jñānasya sva-vyatirikta-grāhyāpekṣaiva lakṣaṇīyam svasmin vprabhicāritvāsambhavatvāt tena sarvam jñānam svāpekṣayā pramānam eva na pramānābhāsaḥ. bahir-arthāpekṣayā tu kiṃ cit pramānam kiṃ cit punas tad-ābhāsam
- 4 PNT, I 20, tad ubhayam utpattau parata eva jnaptau tu svataḥ parataś cetī SVR, p 249ff anabhyāsa-dāśāyām parataḥ pratipadyata itī kutaḥ pratiyata itī cet. anabhyāsa-dāśāyām prāmānyam parato jñānate samśa-

yāpadatvād ity ata iti brūmaḥ yadi hi jñānena sva-prāmānyaṁ svayam eva jñāyeta yathārtho-paricchedakam aham astīti, tadā pramāṇāpramānaṁ vedarṁ jñāam iti prāmānya-samśayaḥ kadācid api notpadyate jñānatva-samśayavat.

- 5 PM, I 6, tat-prāmānyam svataḥ parataś ceti., PKM, ed. by Mahendra Kumar, loc cit, p. 149ff.
- 6 PKM, p 149ff, NKC, ed by Mahendra Kumar, vol 1 p 199ff
- 7 Prameyaratnamālā, ed by Phoolcanra & Vālacandra, p 19ff
- 8 Nyāyāuārttikatātparyatikā, Kashi Skt Series 24, p 13, Nyāyavārttikatātparyapariśuddhi, Bib, Ind, pp 119 120
- 9 Pramānamīmāsā, Singhi Jain Series No 9, p 6 (I 1 viii), kvacit parataḥ prāmāny-niscayaḥ. yathā anabhyāsa-pasāpanne pratyakṣe na hi tat arthena grhītavyabhcāram iti tad eka-viśayāt samvādakāta jñānātarād vā, arthakriyā nirbhāsād vā nāntariyārtha darsanād vā tasya prāmānya niscīyate tesām ca svataḥ prāmānya-niscayān nānavasthādī-dausthyāva-kāśeh
- 10 There are no fixed opinions available among scholars about the dates of the said two logicians Dr Mahendra Kumar agrees with Pt Kothiya that Vidyānandin flourished in 775-840, while he fixed the date of Mānikyanandin in 993-1053 Cf Aptaparīkṣā, ed by Kothiyā, Intr pp 26-54, Siddhivinīścaya, vol 1, ed by Mahendra Kumar, Intr pp 49-50  
Tattvārthaslokavārtika, ed by Manoharlal, p 177, tatrābhāsāt pramānavam niscītat svata eva naḥ, anabhyāse tu parata ity āhuḥ pecid amjāsā (115) tac ca syādvādinām eva svārtha-niscayanāt sthitam, na tu svanīśeayonmuktanihēśa-jñānavācinām (127) kvacid atyantābhyāsāt svataḥ pramānatvasya niscayān nānavasthādī-doṣaḥ, kvadid ahabhyāsāt paratas tasya vyavasthiter nāvāptir ity etad api svādvādinām eva parmāthataḥ siddhyet svārtha-niscayopagamāt na punaḥ svarūpa-niscaya-rahita sakala-samveda-vādinām anavasthādyanuśaṅgasya tad-avasthatvāt
- 11 Cf Pramānamīmāṁsā, op cit, Bhāṣātippaṇāni, pp 16-19  
Tattvasamgraha, 3100, abhyāsikam yathā jñānam yramānam gamyate svataḥ, mithyā-jñānam cathā kimcid apramānam svatan sthitam, Pañjika, on 3123, na hi bauddhair esām caturṇām ekatamo 'pi pakṣo' bhīsto 'niyama-pakṣasyestatvāt tathā hi—ubhayam apy eīat kimcit szataḥ kimcit parataḥ iti pūrvam upavarnitam. ata eva pakṣa-catuṣṭayopanyāsr 'py avuktāḥ pañcama-pakṣasya sambhavāt.
- 12 Tattvacintāmaṇi, Bib Ind, pp 277-79, 282-84, S C. Chatterjee, The Nyāya Theory of Knowledge, p. 99

## जैन प्रामाण्यवाद पर एक टिप्पणी

डा० आत्सुशी यूनो, हिरोशिमा विश्वविद्यालय, हिरोशिमा, जापान

प्रामाण्यवाद ज्ञान की सत्यता को वस्तुनिष्ठ या ज्ञातानिष्ठ रूप से विचार करता है। इस पर प्रायः सभी भारतीय दर्शनो ने विचार किया है। ज्ञान का प्रामाण्य दो प्रकार से संभव है स्वत और परत। ज्ञान-मात्रोत्पादक कारण सामग्री इसमें स्वत प्रामाण्य उत्पन्न करती है जबकि ज्ञान-ग्राहक-कारण सामग्री से ज्ञान में परत प्रामाण्य आता है।

प्रामाण्यवाद पर सर्वप्रथम मीमांसको ने विचार किया था। उन्होंने आगम के आधार पर ज्ञान का प्रामाण्य स्वीकार किया था। सर्वदर्शन सग्रह में चार प्रमुख भारतीय दर्शनो का एतद्विषयक मत प्रकट किया गया है जिसका संक्षेपण निम्न है

ज्ञान का प्रामाण्य (i) स्वत (उत्पत्ति, ज्ञप्ति) मीमांसक, सांख्य शंकर वेदान्त

(ii) परत (उत्पत्ति, ज्ञप्ति) न्याय-वैशेषिक

ज्ञान का अप्रामाण्य (i) स्वत (उत्पत्ति, ज्ञप्ति) सांख्य

(ii) परत मीमांसक, न्याय, वेदान्त

न्याय के विपर्यास में जैन ज्ञान को ज्ञातानिष्ठता के आधार पर प्रमाण मानते हैं। द्रवमूर्ति ने प्रमाणनयतत्वालोक तथा स्याद्वादरत्नाकर में इस विषय में यही तथ्य स्पष्ट किया है। इसके अनुसार, उत्पत्ति के समय प्रामाण्य परत ही होता है जब कि ज्ञप्ति के समय यह स्वत भी हो सकता है और परत भी हो सकता है। इस विषय में परीक्षामुख तथा प्रमेयकमलमार्तंड भी द्रष्टव्य हैं।

ज्ञान का प्रामाण्य, उत्पत्ति या ज्ञप्ति दशा में गुण-दोषो पर निर्भर करता है। दोषो के कारण ज्ञान में अप्रामाण्य आता है। मीमांसको और बौद्धो ने इन गुणा और दोषो पर विचार किया है। लेकिन जैन दार्शनिको ने इस पर विशेष चर्चा नहीं की है।

प्रामाण्यवाद के सबंध में जैन मत को निम्न प्रकार संक्षेपित किया जा सकता है

(I) ज्ञान के प्रामाण्य का विचार उत्पत्ति तथा ज्ञप्ति दशा के आधार पर किया जाता है। प्रभाचंद्र ने इसमें स्वकार्य की तीसरी दशा भी जोड़ दी है। ज्ञप्ति के लिए प्रवृत्ति आवश्यक है जो ऐच्छिक क्रिया पर निर्भर करती है। यह प्रवृत्ति न केवल ज्ञान को प्रमाणता देती है अपितु इसका निर्धारण भी प्रमाणता के आधार पर ही होता है। अनन्तवीर्य ने प्रमेयरत्नमाला में प्रामाण्य को उत्पत्ति एवं स्वकार्य दशा में विषय परिच्छित्ति और प्रवृत्ति के रूप में निरूपित किया है।

(II) न्याय-वैशेषिको के समान जैनो ने भी अवस्था को दूर करने के लिए कुछ स्वयं सिद्ध ज्ञान माने हैं जिनका प्रामाण्य मिट्ट करने की आवश्यकता नहीं है।

(III) ज्ञप्ति के विषय में यह निश्चित नहीं रहता कि यह स्वत ही होती है या परत। यह ज्ञानोत्पत्ति की दशा एवं वस्तु-परिचय पर निर्भर करती है। विद्यानदि और माणिक्यनदि का यह मत तत्वसग्रह और उसकी पंजिका के समान ग्रन्थो के आधार पर बना प्रतीत होता है। नव्य नैयायिको ने भी बाद में इसी के अनुरूप मत स्वीकार किया है।

# THE TALE OF THE ELEPHANT DRIVER IN ITS ĀVAŚYAKA VERSION

*Adelheid Mette*\* University of Munich, W Germany

The tale of the elephant driver (*mintha*) better known after its first and last part under the title of "The cunning woman with the anklet and the jackal"<sup>1</sup> was composed in Sanskrit ślokas by Hemacandra in his *Parīśataparvan* (II 446 640). This version (written between 1159 and 1173 A D) was edited, translated, retold and compared with its parallels known till 1914 by H JACOBI J HERTEL and J J MEYER<sup>2</sup>

A condensed summary of its six parts should be good enough to recall the outlines of the story

I A young man falls in love with a married woman whom he caught sight of while she was bathing. By means of a semantic message which is transmitted by a wandering nun (*parivrājikā*) she calls him to a rendezvous<sup>3</sup>

II In the night of love the sleepers are discovered by the lady's father-in-law who steals one of her anklets (*nūpura*) for evidence. But she succeeds in convincing her husband of her innocence and she is even able to deceive the yaksa through whose legs she has to pass as an ordeal<sup>4</sup>

III The deceived father-in-law can't sleep any more being so grieved by all that has happened. For this reason he is well fit to guard the king's harem by night. Here he notices that one of the queens betrays the king with an elephant driver. While the old man, comforted by this event, regains his sleep, the adulteress discloses her identity when she unsuccessfully manoeuvres to conceal her fault to the inquiring king<sup>5</sup>

IV She and her lover succeed in avoiding penalty of death because of his skill in handling an elephant whom he is capable of turning back after standing on only one foot above an abyss. The lovers are sent in exile<sup>6</sup>

V The queen betrays and leaves the elephant driver and runs off with a robber. The robber forsakes her at the shore of a river and leaves her taking all her goods with him. The elephant driver is taken as the robber and consequently condemned to death. After his death he becomes a *vyāntara* god<sup>7</sup>

---

\* My English translation was supervised by Miss stud phil Barbara Fraenkel

VI The vyāntara god sees his former lover sitting forsaken in the reeds To lead her on to the right path of the Jaina religion he gives her an example of her misbehaviour by magic he creates a jackal who looses his prey because he is greedy for a tastier meal.<sup>9</sup>

For HERTEL it was clear that Hemacandra was the first author to join the motifs to this tale from different literary sources where they occurred, and also JACOBI was not able to find a single original text which Hemacandra could have used

In 1962 The Prakrit Text Society has published the Ākhyāṇakamanikosa of Nemicaṇḍra with the vṛtti composed in 1135 A D by Āmradeva This commentary also contains an account of parts I-V of our story in 117 Prakṛit āryā stanzas written at least 25 years earlier than the Paṇḍitaśtaparvan<sup>9</sup> But of far greater interest is another text, likewise inaccessible at the times of JACOBI and HERTEL and doubtlessly the source for Āmradeva and Hemacandra as well This is the Āvaśyaka commentary in its divided tradition of cūṛṇi and tikā (the latter represented by Haribhadra and Malayagiri). In the treasure of stories, which this tradition presents to us, there is also included an older version of the mintha-kathā in its complexity (parts I-VI) by which this can be dated back to at least the 7th century A D (at that time the Āvaśyaka-cūṛṇi attained its literary form)<sup>10</sup>

But already in verse 846 of the Āvaśyaka-niryukti to which the concerning passage of the prose commentaries (cūṛṇi and tikā) belongs, the catchword mintha is mentioned The purpose of this catchword was to give a hint how the technical term akāma-nirjarā 'unvoluntary extinction of karman'<sup>11</sup> should be explained by the expounders of Jain doctrine the elephant driver of our story, when condemned to death, suffers from thirst A Jain believer promises to bring him water if in the meantime he would invoke the arhats While doing so the mintha dies thus performing akāma-nirjarā The compiler of the niryukti-several centuries older than the literary wording of the cūṛṇi<sup>12</sup> while choosing the catchword mintha must have been acquainted at least with those parts of the story in which the elephant driver figures

To get a more qualified judgement of the age if not of the whole composition but at least of the formulation of its single parts in Prakṛit language we must examine the text itself as given in the Āvaśyaka-cūṛṇi The inserted stanzas, whose high number in this generally rather plain set-up is astonishing, deserve our special interest There are 11 stanzas spread all over the text vv 1 seq are composed in the āryā meter,<sup>13</sup> v 3 is a śloka (sanskṛit), v 4 a prthvī (sanskṛit), v 5 an āryā of the older type, v 6 a śloka (sanskṛit, a well-known subhāṣita), v 7 a vaitāliya, vv 8 seq are tristubhs, vv 10 seq ślokas

The variety of meters is of course an indicator of the undeniable fact that the whole of the story was a contamination On the other hand some of the verses prove to be of a considerable age as they are counterparts to verses of the Pālī jātakas

(vv 8-11) or composed in meters not used in more recent poetry (vv 5 and 7) The most conspicuous of the meters is the older form of the āryā as represented by v.5, which belongs to the second part of the story. Although not recognized by the editor of the cūṛṇi and requiring the slight alteration from vilakkho (=vilakṣaḥ 'confused', a late adjective) to vilakkha (=vilakṣya 'being confused, baffled', absolute) in its first pāda this stanza is nevertheless unmistakable the form ahayam for aham and the particle khu show clearly that a metrical feature is intended

In this way we are able to trace this very rare type of meter in a non-canonical Jain text for the first time It was known so far as "restricted to the very oldest Jain texts, viz. Āyāra 1, 9, Sūyagada 1, 4 and (partly) Uttarajjhāyā 8"<sup>14</sup> and to some likewise very old poems of the Buddhist Pāli canon, here ALSDORF counted 43 instances, one of them in the Telapatta-jātaka (no 96)<sup>15</sup>, that means in respect of its source comparable to the verse discovered in our text In later times this meter was forgotten By good luck the cūṛṇi has preserved it in our case, at the same time it is characteristic for the development of the Āvaśyaka text tradition that in the tīkā the stanza has become unrecognizable.

The context of the stanza shows that it is not inserted here as a quotation but belongs to the tale rightly Its contents is the reaction of the yakṣa when the lover "disguised as a piśāca has grasped the sarī" of the perfidious woman and she has spoken the formula which is meant to prove her innocence, namely "besides him who was given to me by my parents (for being my husband) if I know (i.e. if I am sexually touched by) any other man with the exception of the piśāca, then you (the yakṣa) know me" Here follows the stanza

"The yakṣa, being baffled, pondered look here, which sort of things she is contriving Even I myself am deceived by her, there is indeed no decency in this impudent woman" (Verse 5, in the text)

If by means of the meter this part of the tale can be supposed to have been existing in the third century B.C., then this would be by far the oldest instance of the later on famous motif of 'the falsified ordeal'<sup>16</sup> and not, as was presumed up to this time, the Greek romance of Leukippe and Kleitophon written by Achilleus Tatios<sup>17</sup> Here the adulterous Melite has to descend into the waters of the Styx that ascend up to the throat of a faithless woman but recede from a pure one She is able to conquer the ordeal because in her oath she refers to a date earlier than the adultery had happened. On behalf of its earliest papyrus manuscripts this romance can be assumed to have been written at the end of the second century A.D.<sup>18</sup> The tale of the Andabhūtajātaka (no. 62), where the wife of a brāhmana promises to go through a fire ordeal and uses the same trick as our Nūpurapanditā, does not yield an earlier date because it is accounted only in the prose text, not referred to in the verses of the Jātaka Pāli

When Achilleus Tatios and the author of jāataka 62 as well as later poets who used the motif of the falsified ordeal let the women prove their innocence by



water or fire, then they possibly recurred to the regular procedure of an ordeal. However, the kind of a trial chosen in the *Nūpurapanditākathā* has an exact meaning. In Jain tales yakṣas often appear as cruel demons to whom, for instance, young girls must be offered. So it is according to the yakṣa's nature that the woman, if she cannot stand the proof, is to be taken by him as a prey, *laggaṃ antar' andena*, as the *cūṛṇī* says with a coarse expression (only the younger texts 'peak of his shanks, *jaṅghā*, instead of *anda*). Also the phrase 'then you know me', which the *Nūpurapanditā* uses in her oath (see above) is to be understood in the sense of touching sexually likewise as of course 'if I know any other man' in the same sentence. THEODOR ZACHARIAE in his article *Scheingeburt*, 1910<sup>19</sup>, had already called attention to this special kind of ordeal known to him from the later versions of our tale in *Śukasaptatī* and *Parīṣṭaparvan*. In connection with other instances of 'creeping through the legs' he was inclined to regard the action as an imitation of the occurrence of birth. Obviously he did not see that the point of our tale is not the coming free of the successful but, on the contrary, the imprisonment of the unsuccessful endurer.

The third part of our story apparently belongs to the same layer of literature like the earlier type of the *āryā* meter, also the *vaitāliya*, the so-called 'bard's meter', with a variable opening part as used in v 7 disappeared after the period of early Buddhist and Jain literature.<sup>20</sup> In this case, too, the *tīkā* has not preserved the metrical feature of the first half of the stanza failing to understand the nominative *āruhaṇṭiyā* (derivative from *āruhaṇṭī* like for instance *dadantīkā* from *dadantī* in Buddhist Hybrid Sanskrit, cf. EDGERTON, Dictionary). The king recites the stanza after the discovery of the guilty queen.

Used to climb on the maddened elephant you are afraid of the elephant made of straw. Here swooning while beaten by a lotus stalk there she does not swoon being beaten by a chain. (Verse 7, for the text see below.)

The fourth part has no verses in it. It is quoted in nearly the same words by Śān'isūri and Devendra/Nemicaṇḍra in their explanation of *Uttarajjhāyā* 22, 46 as an example for a well-trained elephant.<sup>21</sup>

The four last verses (8-11) correspond to the verses 1 seq. and 4 seq. of the *Culladahanuggahajāta* (no 374). In general it can be said that parallels of this kind point to an early common source lying outside of the sphere of both religions. But a closer examination of the stanzas reveals that the relationship between the two versions is complicated. The first stanza is spoken by the woman, who has forsaken her former lover (in the *jātaka* her husband), addressing the robber. According to the Prakrit version she says:

The river appears\* full of water, (so that) the crows are able to drink. All my goods, my friend, are in your hand. As you wish to cross over to the other side, surely you wish to get hold of my goods. (Verse 8, for the text see below.)

This tristubh ought to have been spoken before the robber left the queen, in fact (I cannot see why, if not due to influence of the Pali version or its forerunner) our text cites it after the flight of the robber. The corresponding Pali śloka is better adapted to the situation.

Having taken all the goods you have crossed to the other side, oh brāhmaṇa.  
Come back quickly; instantly you must let me too cross the river now.<sup>22</sup>

The resemblance between both versions of the first half of the next tristubh is close, but here the Prakrit text shows a difficulty in its wording: it is hard to understand the form *mellevi* in pāda b, we would expect a passive form of the verb *mulla*, *mella*=*muñcati*. So perhaps it will be allowed to read *mellāvio va* instead of the transmitted *akṣaras mellevitāva*. The form *jāneppi* in pāda c surely is the absolutive, actually an Apabhramśa form (cf PISCHEL, Prakrit Grammar § 588) and consequently indicating a more recent poetry if compared with vv 5 and 7. The robber answers in the Prakrit text:

He who was (your) intimate since long is forsaken for the sake of another  
made intimate through a lie, he who is reliable for the sake of an unreliable  
Knowing your innate behaviour which reasonable man could trust you?  
(Verse 9, for the text see below)

In the Pali version the robber's word are

For the sake of me the not intimate you exchanged your intimate, my lady,  
for the sake of the unreliable, the reliable one, me too, my lady, you might  
exchange for the sake of another man,—I shall go far away from here.<sup>23</sup>

If we compare both version of these stanzas a difference jumps to the eye: while in the Āvaśyaka text the vv 8 seq are tristubhs, in the Jātaka only the meter of v 2 is tristubh v 1 being a śloka. However, the couple of verses forming a dialogue between the woman and the robber can be expected to have been composed originally in the same meter. It might be too bold to recommend the one or the other of the possible assumptions about the original shape of the tale.<sup>24</sup> The tristubh verse of the jātaka is transmitted also as verse 4 of the Kanavera-jātaka (no 318, cf note 7, supra),<sup>25</sup> here forming the concluding stanza after a series of ślokas. Has it replaced in jātaka 374 an original śloka? The remaining stanzas of this jātaka all are ślokas.

HERTEL already had compared the vv 4 seq of jātaka 374 with vv II 635 seq of Hemachandra's *Parīṣṭaparvan*, the older model which Hemachandra made use of and which we possess in the Āvaśyaka tradition (vv. 10 and 11, belonging to the sixth part of the story) is more closely connected with those Pali verses. The woman says in the jātaka .

Oh jackal, you foolish, you stupid, unwise are you, oh jackal (jambuka)  
Having lost fish and flesh seeming wretched you stand reflecting<sup>26</sup>,

The jackal answers :

Easy to see the fault of others one's own is difficult to see. Bereaved of husband and lover, you too, I think, stand reflecting<sup>27</sup>

In Prakrit the corresponding verses are

Having let down the piece of flesh you strived for the fish, oh jackal ( jambuga ) Deprived of fish and flesh you stand reflecting miserably, oh jackal ( kolhuga ). ( Verse 10, for the text see below )

Oh you, wrapped in a covering of leaves, oh you, covered with reeds, deprived of husband and jackal you stand reflecting miserably, you bitch ( Verse 11, for the text see below ).

Pāda a of verse 11 shows the feature of the first three gāṇas of the āryā meter, interchangeable with the first and third śloka pāda in later Prakrit poetry. The first half of this verse displays a trait which is missing in the Prakrit prose tale and in the Pali prose and verse as well, but which belongs to the fable in the Pañcatantra and Parīkṣitaparvan the robber has stolen the clothes of the woman, therefore she has to cover herself with reeds

As already HERTEL, referring to Hemachandra's version, had remarked the compiler of our story has not bothered to alter the expression 'husband' ( paṇi ) in pāda c thus revealing that the incident of the mocking jackal originally did not belong to the former parts of the tale. The omission in the Ākhyānakamanikōśavṛtti gives further confirmation of this fact

The remaining stanzas of our text ( vv 3 4 6 ), all composed in Sanskrit, are to be considered as quotations. Haribhadra omits vv 4 and 6, Malayagiri omits v 6, but also in the cūṛṇa quotations of this kind are rare, the transmission of a prthvī ( v 4 ) probably is unique here. Like v 3 this stanza should belong to the field of Kāmasāstra literature while v 6 has its source in the Cānakya-nīti<sup>28</sup>

As there does not exist a critical edition of the Āvaśyaka cūṛṇa, I here present the text of the mintha-kathā according to the print of the Jainabandhu Printing Press ( Indore 1928 ) with the necessary emendations made with the help of the tika<sup>29</sup>. Supplemented words or aksaras are marked by acute brackets. ( < . > )

अकामनिज्वराए ।

I वसंतपुरं नगर । तस्येगा इक्ष्मवद्गुगु नईए ण्हाइ । अन्नो य तरुणो त ददूळ भणइ—

सुण्हाय ते पुच्छइ एस नई मत्तवाणकरोह ।

एए य नईइक्खा अय च पाएसु ते पणया ॥१॥

ताहे सा बि तं भणइ—

सुमया होंहु नईको बिर क बीवसु जे नईइक्खा ।

सुण्हावपुच्छमाणं वसीह्मयो पियं काइ ॥२॥

ताहे सो तीए ण वरं वा बारं वा न जाणइ-सि—

अन्नपानेहरेद्वालां यौवनस्थां विभूषयां ।  
वेषया स्त्रीसुपचारेण वृद्धा कर्कशसंख्या ॥३॥

तीसे य बीइज्जगाणि चेडरूपाणि रुक्खे पलोएताणि अच्छति । तेण तेसि पुप्फाणि फलाणि य दिन्नाणि । पुच्छियाणि य—का एसा । कस्म वा तेहि भणिय—अमुगस्म सुण्हा । ता सो तीसे अइयार नो लभेइ । चितेइ—चरिगा भिक्खस्स एइ । सा य—

कुसुम्भसदृशप्रभ तनुसुख पट प्रावृता  
नवागरुविलेपनेन शरदिन्दुलेखा इव ।  
यथा हसति भिक्षुणी सुललित बिट्ठवन्दिता  
ध्रुव सुरतगोचरे चरति गौचराम्बेविणी ॥४॥

त ओलगइ । सा तृढा भणइ—किं करेमि । —अमुगस्म (सुण्हाए) म भणाहि । सा गया (तीए सगास) । भणिया य जहा—अमुगो ते एवगुणाई पुच्छइ । तीए रुढाए पत्तोस्लगाणि बोवतीए मसिलित्तेण हत्थेण पट्टीए आहया पच्चगुलिय । पच्छादारेण य निच्छूढा । सागया साहइ जहा—नाम पि न सहइ । तेण णाय जहा—काल पचमीए । ताहे पच्चमदिबसे पुणरवि पत्थरिया पवेस-जाणणानिमित्त । ताए सलज्जाए आहणित्तण असोगवणियाए छिडियाए निच्छूढा । सागया साहइ जहा—नामपि न सहइ आहणित्ता य अबरदारेण धाडिया मि । तेण णाओ पवेसो । तेण सो अबदारेण अइगओ । असोगवणियाए सुत्ताणि ।

- II जाव ससुरेण दिट्ठाणि तेण णाय जहा—न होइ मम पुत्तो—त्ति । ताहे से पायाओ नेउर गहिय । वेइय च ताए । भणियो य सो—नास लहु । सहायकिच्च करेज्जासि । परछा इयरी गतूण भत्तार भणइ—वमो एत्थ । असोगवणियं जामो । गयाणि य सुत्ताणि य । जाहे सो सुत्तो ताहे उट्टवेइ । उट्टवेत्ता भणइ—तुम्म एय कुलाणुरूव ज मम सुत्तियाए ससुरो पायाओ नेउर गेण्हइ । सो भणइ—मुयाहि । पभाए लभिहिसि । येरेण सिट्ठ । सो रूढो भणइ—विबरीओ सि बेरा । सो भणइ—मए अओ दिट्ठो । ताहे विवाए मा भणइ—अह सोहेमि । —एव करेहि । ताहे ण्हाया जक्खवर गया । जो कारी सो लगइ अतरण्णेण बोलेत्तओ । अकारी मुच्चइ । सा पहाविया ताहे सो पिसायरूप काऊण साडएण गेण्हइ । ताहे सा तत्थ जक्ख भणइ—जो मम मायापिईहि दिन्नेस्सओ त च पिसाय मोत्सण जइ अन्न जाणमि तो मे तुम जाणसि-त्ति ।

जक्खो विलक्ख चितेइ— पेच्छइ जारिसाणि मतेइ ।  
अहय पि वचिओ णाए नत्थि सइत्तण खु धुत्तीए ॥५॥

जाव चितेइ ताव सा झडित्ति निप्फडिया । ताहे बेरो सम्भेण लोणेण हीलियो ।

- III तस्स ताए अट्ठिईए निट्ठा नट्ठा । ताहे रण्णो कण्ण गणं । ताहे रण्णा अतेउरपालगो कओ । आभि-सेक्क च हत्थिरयण वासवरस्स हेत्था बद्ध अच्छइ । देवी हत्थिभिडेण आसत्तिया । नवरि रत्ति हत्थिणा हत्थो गवक्खेण पसारियो । सा ओतारिया । पुणरवि पभाए पडिबिलइया । वव वच्चइ

घत्तीहामो घत्तिहामो Haribhadra, disregarding the meter (यतिष्याम Chāyā)  
चेइयं Cūrṇī, विलक्खो Cūrṇī, सरिडित्ति Cūrṇī,

कालो । अन्नया—चिरं जयं—तिहृत्विर्मिठेण हृत्विर्लकलाए जाहया । सा भणइ—सो एरिसओ सारिसओ बेरो न सुयइ । मा रूसइ । त बेरो पेच्छइ सो चितेइ—जइ एयाओ वि एरिसीओ कि नु ताओ अइमद्वियाओ—ति । एव चितेतो सुत्तो । पभाए कोगो सम्भो उट्टिओ । सो न उट्टेइ । रण्णो सिट्ठ । राया भणइ—सुवउ । सत्तमे विषसे उट्टिओ । रण्णा पुच्छिओ । ककिय जहा—एगा देवी । न जाणामि कयर—ति । एवं सबबहरइ । ताहै रण्णा भिण्डमओ हत्थी कारिओ । सम्भाओ अत्तेउरियाओ भणियाओ—एयसा अरचणियं करेत्ता ओलण्डेह सम्भाहि ओलण्डिओ । सा नेच्छइ । भणइ—अह बीहेमि । कि च—

शकट पञ्चहस्तेन दशहस्तेन शृङ्गिणम् ।

हस्तिनं शतहस्तेन देशत्यागेन दुर्जनम् ॥६॥

ताहे रय्या उप्पलनालेण जाहया । मुच्छिया किल पडिया । ताहे से उवगय जहा—एसा कारि-ति । भणिया य—

भत्त गयवाक्कहतिया मिण्डमयस्स गयस्स भायसी ।

इह मुच्छिव उप्पलाहया तत्थ न मुरछइ सकलाहया ॥७॥

पुट्टी से जोइया । जाव सकलप्पहारो दिट्ठो ताहे

IV रण्णा मिण्डो सा य तिसि वि छिन्नकडए विलइयाणि । मिण्डो भणिओ—पाडेहि हत्थि । दोहि पासेहि बेलयग्गाहा ठिया । जाव एगो पाओ आगासे कओ जणो भणइ—कि एस तिरिओ जाणइ । एयाणि मारेयव्वाणि । तहा वि राया रोस न सुयइ । तओ दो पाया आगासे । तइयवाराए तिसि आगासे । एगेण ठिओ । ताहे लोणेण अक्कदो कओ । भणिओ (राया)—कि एय रयण विणासेह । ताहे रण्णो चित्त ओगलिय । भणिओ (मिण्डो)—तरसि हत्थि नियत्तेउ । भणइ—जइ अभय देसि । दिन्न । तेण अकुसेण नियत्तिओ जहा भमेत्ता थले ठिओ । ताणि ओतारेत्ता निव्विसयाणि कयाणि ।

V एगत्थ पच्चतगामे सुत्तधरे ठियाणि । तत्थ य रत्ति गामेल्लयपारद्धो चोरो त सुत्तधर अइगओ । तेहिं भणिय—वेडेउ अच्छामो मा कोइ पविसउ । गोसे पेच्छामो । सो वि चोरो लोट्टो किह वि तीसे ठुक्को । तीए फासो वेइओ । सो ठुक्को पुच्छिओ—को सि तुम । —चोरो ह । तीए भणिओ—तुम मम पई होहि । एय साहामो जहा-चोरो-ति । तेहिं पभाए मिठो गहिओ एयाए उवइट्ठो-ति । विचडतो सुलाए मिओ ।

तेण समं सा बच्चइ जाव अउरा नई । ताहे सा तेण भणिया—एत्थ सरत्थवे अच्छ जाव अह एयाणि वत्थाणि आभरणानि य उत्तारेमि । सो गओ । उत्तिण्णो पहाविओ । सा भणइ—

पुण्णा नई वीसइ कागपेज्जा

सब्बं पिया भव्वं तुज्ज हत्थे ।

जहा तुमं पारमईउकामो

धुव तुम अङ्गहेउकामो ॥७॥

बद्ध] व इ Cūrṇi, उत्तारिता Cūrṇi, ओलण्डीओ Cūrṇi, भण्डमयस्स Cūrṇi, परद्धो Cūrṇi, ओतो Cūrṇi, \*गहेनुकामो] \*गहसुकामो Cūrṇi, मेल्लेविताव ध्रुव अध्रुवेण Cūrṇi,

सो भणइ—

चिरसंबुओ वाजिस्संबुएणं  
येस्साविओ व बुव भद्घुवेण ।  
जाकेप्पि तुस पणइस्सभाव  
पणो नरो को तुहु विस्ससेज्जा ॥९॥

सा भणइ—कहि जासि । सो भणइ—जहा सो भराविओ एवं मम पि कहिहि मारावेहिंसि ।  
इयरो तत्थ विट्ठो उदण मग्गइ । तत्थ एगो सङ्गो भणइ—जइ नमोक्कार करेसि तो ते देमि । सो  
उदणस्स अट्टा गओ । जाव पमि एते चेव नमोक्कार करेत्तो कालगओ । वाणमतरो जाओ । सो य  
सङ्गो आरक्खियपुरिसेहि गहिओ । सो ओहि पउजइ । जाव पेच्छइ त सरीरग सङ्ग च बद्ध ताहे सिल  
विउब्बैत्ता मोएइ ।

VI : त च सरत्थबमज्जे पेच्छइ । ताहे से घिणा उप्पन्ना । सियालरूव विउब्बेत्ता मसपेसी (ए) हत्थगया  
(ए) उदणतीरेण बोलेइ । जाव मच्छग पेच्छइ त मसपेसि मोत्तु तस्स मच्छस्स पहाविओ । तं पि  
सेणेण हरियं । मच्छो वि जल भइगओ । ताहे सियालो श्रायइ । तीए भणिय—

मसपेसि परिच्छज्ज मच्छं पत्थेसि जवुगा ।  
चुक्को मच्छ च मस च कलुणं श्रायसि कोत्तुगा ॥१०॥

तेण भणइ—

पत्तपुडिपरिच्छन्ने सरत्थवेण पाउए ।  
चुक्का पइ च जारं च कलुणं श्रायसि बधुगी ॥११॥

एव भणिया बिलिया जाया । ताहे सो सय रूव दसेइ । पण्णाविया भणिया—पव्वयाहि-त्ति । तेण  
सो राया तज्जिओ । तेण पडिबन्ना । सक्कारेण निक्कता । वियलोगं गया । एव अकामनिज्जराए  
मिठस्स ॥

कहि वि Cūrṇi, तो] ता Cūrṇi, सङ्ग च बद्ध] त सङ्ग वज्ज Cūrṇi,  
सरत्थवे अ पाउए Cūrṇi, (जणयस्य अजसकारिए Haribhadra)

### References

- 1 नुपुर पण्डितायाश्च गोमायोश्च कथा Hemacandra, *Parīśṭaparvan* II 445
- 2 The text was edited with an introduction by HERMANN JACOBI, Calcutta <sup>1</sup>1891, <sup>2</sup>1932. JOHANNES HERTEL published his German translation in *Ausgewählte Erzählungen aus Hemacandras Parīśṭaparvan*, Leipzig 1908. He also dealt with our tale in his article *Der kluge Vezier*, *Zeitschrift des Vereins fuer Volkskunde* 18, Berlin 1908, p. 66 seqq. JOHANN JACOB MEYER in his book *Isoldes Gottesurteil in seiner erotischen Bedeutung*, Berlin 1914, scrutinized all available versions of the single motifs of the tale.
- 3 The well-known parallel to this part is the first table of the *Vetālapañcavīṣṭati* in all its versions.

- 4 The oldest parallel preserved in Indian literature is contained in Pali jāṭaka no 62 (see below). Another early buddhist version is preserved in chinese translation in TAISHO 206 (cf. E CHAVANNES, Cinq cents contes et apogues extraits du Tripitaka chinois, Paris 1910-1934, vol 1, p. 387, no 116) The 15th tale of the Śukasaptatī (ed RICHARD SCHMIDT, Leipzig 1893) comes closest to Hemacandra's version
- 5 As the closest parallel to this part of the story HERTEL has shown Śukasaptatī textus simplicior 9, textus ornatior (ed. R SCHMIDT, Muenchen 1898)
- 6 The well-trained elephant is the theme of Pali jāṭaka no 122
- 7 Cf Pali jāṭaka no 318 A courtesan lets her lover be hanged in exchange for a robber to whom she suddenly feels affection (see below)
- 8 To part V and VI corresponds Pali jāṭaka no 374 and in later literature Pañcatantra textus simplicior (Jaina Pañcatantra) IV 10 (11), textus ornatior IV 8
- 9 Ācārya Nemicaṇḍa's Ākhyānaka manikośa with ācārya Āmradeva's Commentary ed by Munī Śrī Puṇyavijaya, Benares 1962, p 188-191
- 10 Cf JACOBI, Parīṣṭaparvan p VII seq
- 11 Cf WALTHER SCHUBRING, Doctrine of the Jainas (English transl 1962) § 86, p 179 Extinction or consumption of karman so far as it is not brought about by ascetic methods is called akāmanīrjarā (cf Aupapā-tikasūtra § 65, p 61, ed LEUMANN)
- 12 JACOBI, Parīṣṭaparvan p VII and ERNST LEUMANN, Uebersicht über die Āvaśyaka-Literatur, Hamburg 1934, p 28 b, assumed the date of about 80 A D for composition of the collection of niryuktas
13. These two verses are quoted as vv 10 and 12 in the Nūpurapanditā version of the Ākhyānakamanikośavṛtti Vv 5 and 7 of the Āvaśyaka text are recognizable in the āryās 62 and 89 of that version
- 14 Cf. L ALSDORF, Itihāṣparinnā, Indo-Iranian Journal 2, 1958, 250= Kleine Schriften, Wiesbaden 1974, p 194
- 15 Cf L ALSDORF, Die Āryā-Strophen des Pali-Kanons, Abh Mainzer Akademie, Geistes—und Sozialwiss Kl 1967, 4, especially p 18 In this article ALSDORF presents a detailed description of the āryā meter Our stanza is built exactly to the normal pattern
16. Cf J J MEYER, l c (supra, note 2) For further literature see The Types of Folktale, A Classification and Bibliography, Anti Aarne's Verzeichnis der Maerchentypen, transl enlarg by STITH THOMPSON, FF Communications Vol 75, No 184, Helsinki 1973, p 417 seq no 1418 (The equivocal oath) For the reference to this literature I thank LÁSZLO VAJDA

- 17 Achilles Tatius, Leucippe and Clitophon ed. by Erbe Vilborg, Goteborg 1955, VIII 11 12 14 (Cf ERWIN ROHDE, Griechischer Roman, <sup>1</sup>Leipzig 1876, p. 484, <sup>2</sup>Hildesheim 1961, 515 seq )
18. Cf R. A PACK, The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt, <sup>2</sup>Ann Arbor 1965, no. 1-3 2258
- 19 Zeitschrift des Vereins fuer Volkskunde 20, 141-181 = Kleine Schriften, Bonn und Leipzig 1920, 245-293, cf p, 283
20. Cf L ALSDORF, Das Jātaka vom weisen Vindhura, Wiener Zeitschrift fuer die Kunde Suedasiens 15, 1971, 27 = Kleine Schriften, S 884, A. K. WARDER, Pali Metre, London 1967, 106.
- 21 The quotation is introduced with the following words अत्र च बृहस्पतिप्रदाय ।  
नेउरपण्डित्यस्त्राय भणितुण जाव तओ रुट्टेण राइण ।
- 22 सच्च भण्ड समादाय पार तिण्णो सि भाहण ।  
पच्छा गच्छ लहु खिप्पं मम्मि तारेहि दानितो ॥  
Jāt. III 221 v 1 FAUSBLL)
23. असम्युत म विरसम्युतेन निमित्ति मोती अधुव धुवेन ।  
मयापि मोती निमित्तेय्य अञ्ज इती अह दूरतर गमिस्स ॥  
Jāt III 221 seq. v 2 (FAUSBLL)
- 24 By the way, the Pañcatantra version ( see note 8 supra ) does not supply us with a versified dialogue in the corresponding passage ( which indeed, if it did, would not be true to style )
- 25 The stanza appears also in the Mahāvastu-version of the same tale ( Vol II, p 176, SENART ), which, however, in this text has lost much of its resemblance to the minṭha-kathā
- 26 सिगाळ बाल दुम्मेध अप्पपञ्चोसि जुम्बुक ।  
जीनो मच्छ पेसिञ्च कपणोविय ज्ञायससि ॥ Jāt III 223, v 4 ( FAUSBLL )
- 27 सुदस्स वज्ज अञ्जेस अत्तने पन दुइस ।  
जीनो पत्तिञ्च जारञ्च त्वमपि मञ्जे व ज्ञायसि ॥ Jāt III 223, 5 ( FAUSBLL )
- 28 Cf L STERNBACH, Cānakya-Nīti-Text-Tradition, Vishveshvaranand Indological Series 27, Vol. I. Part 1, 7, 7 ( Vṛddha-Cānakya-prārambhaḥ, cf also BOEHTLINGK, Indische Sprueche no 6341 )
- 29 Cūṛṇi Vol 1, p 461-465, cf Haribhadra's tīkā, Āgamodaya Samitī 1916, p 349a — 352a and Malayagiri's tīkā, Sheth Devchand Lalbhāi Jain Pustakoddhār Fund Series no 85, Vol 3, 1936, p 461b-463b



## आवश्यक पाठ में महावत की कथा

डा० एडेलहीड मंटे, म्यूनिख विश्वविद्यालय, पश्चिम जर्मनी

महावत की कथा को हेमचन्द्र ने परिशिष्टपर्व (1959-1173 ई०) में 'नूपुरपङ्कितायाश्च गोमायोश्च कथा' के नाम से संस्कृत श्लोको में निबद्ध किया है। इसे जर्मन विद्वानों ने संपादित कर 1891 व 1932 में प्रकाशित किया था। इन विद्वानों का बिचार था कि इस कथा के मूलकर्ता हेमचन्द्र ही हैं। लेकिन जब 1962 में अमरदेव की वृत्ति के साथ नेमिचन्द्र का आख्यानकमणिकोश प्रकाशित हुआ, तो उसमें भी यह कथा मिली। यह कथा हेमचन्द्र से कम से कम 25 वर्ष पूर्व लिखी गई थी। लेकिन इस कथा को स्रोत इससे भी प्राचीन है। यह आवश्यक टीकाओं में भी प्राप्त होती है। इससे यह कथा सातवीं सदी की ठहरती है। यह 'मिन्ध कथा' के नाम से आबको को अकामनिजंरा के निदर्शन के रूप में लिखी गई है। एक आबक एक मरणासन्न व्यासे महावत को कहता है, "तुम अरिहन्त का ध्यान करो, तबतक मैं तम्हारे लिये पानी लाता हूँ।" पर पानी लाने के पहले ही महावत की मृत्यु हो जाती है। इस प्रकार महावत को अकाम निजंरा होती है।

आवश्यक निर्युक्ति में दी गई 'मिन्ध कथा' जूणियों में दी गई कथा से प्राचीनतर है। जूणियों में दी गई कथा उसके विविध छन्दों के आधार पर मिश्रित मालूम पड़ती है। फिर भी इस कथा के कुछ अंश पूर्ववर्ती विशिष्ट आर्याछन्द में निबद्ध हैं और पाली जातकों में भी पाये जाते हैं। ये ही छन्द जैनो के पर्याप्त प्राचीन ग्रन्थों-सूयगढ तथा उत्तरज्जयण में भी पाये जाते हैं। इससे इस कथा की प्राचीनता ईसापूर्व तीसरी सदी तक जाती है। इस प्रकार यह एकिलस टेरिजोस की कथा से भी प्राचीन ठहरती है जो द्वितीय सदी की है। अर्द्धभूतजातक में भी यह कथा है, पर वह उत्तरवर्ती समय की है।

लेखक ने इन सभी स्रोतों का तुलनात्मक परिशीलन किया है। उन्होंने कथा को छह अंशों में विभाजित कर उसके प्रत्येक अंश की छन्द-रचना, कथावस्तु की विशेषता तथा अन्य आधारों से आवश्यक निर्युक्ति की कथा को प्राचीन सिद्ध किया है। उन्होंने यह आशा भी व्यक्त की है कि इस कथा का वार्मिक उद्देश्य होने के कारण इसका एक अच्छा संपादित संस्करण प्रकाशित किया जाना चाहिये।

## TWO DEFINITIONS OF AHIMSA

Dr. Unto Tähinen

University of Jyväskylä, Finland

There are two different ideas of *ahimsā* in Indian thought. We may name them "Śramanic" and "Vedic". The former is for instance mentioned by *Śāṇḍilya-Upaniṣad*<sup>1</sup>. It means not to cause suffering to any living being at any time either by mental, vocal or bodily activities. The Jainas, Buddhists and Yogins approve the idea of *ahimsā* in this sense. The point is that any intentional act causing harm or suffering to any living being is to be named as "*himsā*". Therefore also *ahimsā* as a concept is applied to all living beings.

However, the moral tradition based on the originally Vedic sources is different. In the *Chāndogya-Upaniṣad* we find an important Vedic statement regarding the meaning of *ahimsā*. He who practises *ahimsā* towards all creatures, except at holy places (*īrītha*), does not return to this world again.<sup>2</sup> "Holy places" refers here to the place of animal sacrifice.

Manu says that the *himsā* prescribed in the *Vedas* should be construed to mean *ahimsā*, because moral duties spring out from the *Vedas*.<sup>3</sup> This Vedic conception of non-violence appears in a clear form also in the *Mahābhārata*: the violence done to an evil-doer (*asādhuhimsā*) for maintaining worldly affairs (*loka-yātrā*) is *ahimsā*.<sup>4</sup> This appears to mean that "violence to an evil-doer" is bracketed into the concept of *ahimsā*.

The Vedic conception of *ahimsā* is hence not universal. It means "refraining from causing harm to a living being in the way not enjoined by the *Vedas*". We can draw the (rather surprising) conclusion that according to the Vedic concept of *ahimsā* killing an enemy in a war, executing a criminal or killing an animal in a sacrifice are indeed all acts of "*ahimsā*" provided they are performed according to the commands of the authoritative scriptures.

Thus there are two different definitions of *ahimsā*. The term when used does not simply mean the same in all contexts. There are other differences of opinion also. The Vedic idea is motivated by social concern, whereas the śramanic idea refers to an individual motivation.

The Jainas have very laboriously dealt not only with *ahimsā* but also with the meaning of *himsā*. *Himsā*, to them, means the hurting of life-principles (*prāṇa-vyaparopāpa*) due to the passionate activity (*pramatta-yoga*).<sup>5</sup> Another later

Jain text says that *hiṃsā* is any injury whatsoever to the material (*dravya*) or conscious vitalities (*bhāva-rūpa*) of life caused through passionate activity (*kaṣāya-yoga*).<sup>6</sup> Even when there is injury to life, it cannot be considered *hiṃsā* if the person is not motivated by any kind of passion and carefully follows the code of right conduct. On the other hand, if one acts out of ignorance motivated by passions, violence takes place irrespective of whether another being is killed or not.<sup>7</sup>

Further, some texts treat *ahiṃsā* as "internal purification". A Jain text says that the absence of attachment (*rāga*) and other passions is *ahiṃsā*.<sup>8</sup> Renunciation of both types of possession, external (*bāhya*) as well as internal (*ābhyantara-aparigraha*), is also said to be *ahiṃsā*.<sup>9</sup> These references point out a concept of *ahiṃsā* in which purity of mind is the predominant moral characteristic.

Thus the śramanic or ascetic *ahiṃsā* differs from the Vedic concept of *ahiṃsā*. The supporters of the former have ardently opposed the Vedic idea of *ahiṃsā*. The *Yoga-Sāstra* by Hemacandra makes a covert reference to *Manusmṛiti* and some other brahmanic writings as "*hiṃsā-sāstras*" (sciences of violence).<sup>10</sup> While referring to Manu and Jaimini, he acidly states that "these dūḥas, having given up the *dharma* based on restraint, morality and compassion meant for the welfare of the universe have declared even *hiṃsā* as a duty".<sup>11</sup> It is better to be a poor materialist (*cārvaṅka*) who is an open heretic rather than a demon in disguise like Jaimini, preaching the *Vedas*.<sup>12</sup>

However, the critics of the Vedic idea of *ahiṃsā* are not confined to Jainism. Also within the "orthodox" thought there are representatives of the śramanic ideas. The *Sāṃkhya-Kārikā* opposes scriptural means sanctioned by the *Mīmāṃsā* system for terminating suffering only temporarily, and not completely either, because it involves impurity (*aviśuddhi*) in the form of *hiṃsā*, destruction of moral merit (*kuṣa*) and surpassability (*atīta*) in the result.<sup>13</sup> Impurity is ascribed to the killing of animals as well as the destruction of the living sprouts for purposes of completing sacrifices such as *soma* or others.<sup>14</sup>

A later but authentic commentator on the *Sāṃkhya-Sūtra* says that the scriptural means of the *Mīmāṃsā* are in truth equal to the worldly means because they are full of sin caused by *hiṃsā*, and the result is also only a temporary good (*vināśi-phala*), and is unequal to that experienced hereafter. The critic adds that there is no proof of limiting the scope of the general statement *na hiṃsyāt sarvā-bhūtāni* (not violating all the living beings).<sup>15</sup>

The above references demonstrate that the peak of criticism of the Vedic *ahiṃsā* is directed against the approval of exceptions to the universal principle. In this criticism the Jainas, Sāṃkhya, Yoga and the Buddhists appear to take the same side.

## References

- 1 *Śaṇḍilya-Upaniṣad* 1 1.
- 2 *Chāndogya-Upaniṣad* 8.15.1.
3. *Manusmṛiti* 5 44
4. *Śānti-Parva* 15 49.
5. *Tattvārtha-Sūtra* 7 13 *Śrāvakācāra* by Amitagati 6 12
- 6 *Puruṣārtha Siddhyapāya* 3 43
- 7 *Ibid*, 3.45-46
- 8 *Ibid*, 3 44
- 9 *Ibid*, 3 118
- 10 *Yoga-Śāstra* 2 37, also śloka 33-36.
- 11 *Ibid*, 2 40
- 12 *Ibid*, 2 38
- 13 *Sāṃkhya-Kārikā* 2
- 14 Vācaspati Miśra on *Sāṃkhya-Kārikā* 2
- 15 Vijñānabhikṣu on *Sāṃkhya-Sūtra* 1.6

लेखसार

### अहिंसा की दो परिभाषायें

डा० प्रन्टू टाहिटनेन, जीवस्केला विश्वविद्यालय, फिनलेण्ड

भारतीय विचारधारा में अहिंसा के सबन्ध में दो प्रकार की विचार-धारायें-अमण और वैदिक-पाई जाती हैं। जैन, बौद्ध और योग के समान अमण विचारधारा में किसी भी प्राणी को मन, वचन और काम से किसी भी प्रकार के कष्ट न पहुँचाने की प्रवृत्ति और क्रिया को अहिंसा कहते हैं। इस धारा का स्रोत शाङ्ख्य उपनिषद् में पाया जाता है। वैदिक विचारधारा को छान्दोग्य-उपनिषद् में बताया गया है। इसके अनुसार तीर्थस्थानों को छोड़कर अन्यत्र अहिंसा का अभ्यास किया जाता है। मनुस्मृति और महाभारत में भी कहा गया है कि बुरा काम करनेवाले के प्रति की गई हिंसा भी अहिंसा का ही एक रूप है। अहिंसा के सबन्ध में यह वैदिक मान्यता सावभौमिक नहीं है। इसका कारण यह है कि यह मान्यता सामाजिक परिवेश से संबंधित है जबकि अमण-मान्यता व्यक्तिगत चरित्र पर आधारित है।

जैनो ने हिंसा-अहिंसा पर परिश्रमपूर्वक विचार किया है। उन्होंने इसे भाव-प्रधान माना है। यह अन्तरंग के शोषण का एक उपाय है। राग, द्वेष, परिग्रह (अन्तर्वाह्य) आदि के त्याग से अहिंसा प्रकट होती है। ये सब मानसिक प्रवृत्तियाँ हैं। फलतः जैनधर्म में मन की शुद्धता नैतिकता का प्रमुख लक्षण माना गया है।

जैनो ने वैदिक अहिंसा की मान्यता की काफी आलोचना की है। इसकी आलोचना सांख्य, योग और बौद्ध भी करते हैं। उनका कथन है कि 'न हिंस्यात् सर्वभूतानि' का कोई अपवाद नहीं होना चाहिये।

# UTTARAJJHAYANA STUDIES

(AN EDITION AND TRANSLATION OF THE FOURTH  
AJJHAYANA, WITH A METRICAL ANALYSIS AND NOTES)

*K. R. Norman*, Cambridge, England

## I. Introduction

The importance of the *Uttarajjhayana-sutta* was recognised by European scholars at an early date, and a translation of the whole text was included by H. Jacobi in his translations of Jaina Sūtras (*Sacred Books of the East*, Vol XLV, Oxford 1895), while individual ajjhayanās were studied by E. Leumann (*WZKM*, V, 111 ff VI, 1 ff) and J. Charpentier (*ZDMG* LXII, 725-47, LXIII, 171-88 *WZKM* XXIV, 63 ff). Both Jacobi (Ahmedabad 1911) and Charpentier (Uppsala 1922) published editions of the whole text. In more recent years L. Alsdorf published a series of studies of the *Uttarajjhayana-sutta* (*Ind Ling* 16 (1955) 21-28, *S. K. Belvalkar Felicitation Vol* (1957), 202-8, *W. Norman Brown Commemoration Vol* (1962), 8-17, *IJ* VI (1962), 110-36), and also a monograph on its Āryā stanzas (*The Āryā Stanzas of the Uttarajjhāyā*, Mainz 1966). In a series of articles entitled 'Middle Indo-Aryan Studies', which have appeared in the *Journal of the Oriental Institute* (Baroda) since 1960, I have discussed a number of words occurring in the *Uttarajjhayana-sutta*, and in the fourteenth of that series I have examined the evidence for believing that a number of traces of the dual number occur therein. I have also published a metrical analysis, with text and translation, of the eighth ajjhayana, which is written in the Old Āryā metre (*Mahāvīra and His Teachings*, Bombay 1977, 9-19). As part of my continuing work upon this very important text, I wish in this paper to examine the fourth ajjhayana, which is written in a mixture of Tristubh and Jagatī pādas.

No MSS were directly available to me for the production of a critical edition, but I have made use of the following printed editions, and I have noted the readings of Jacobi's edition and the MSS used by Charpentier, as quoted in his edition.

- C = Charpentier's edition (Uppsala, 1922)
- V = the edition by R. D. Vadekar and N. V. Vaidya (Poona, 1954). This is a corrected version of C, with some better readings taken from Devendra's commentary.
- S = *Suttāgame*, Vol II, the Sthānakvāsī edition by Muni Śrī Phulchandji Mahārāj (Gurgaon, 1954)

N = *Uttarādhyayāni Trīmān-Namiscandrācāryaviracitasukhabodhānāmnyā vṛtṭiā samalaskṛtāni* (Valad, 1937).

L = the edition published by Jaina Viśva Bhāratī Prakāśana (Ladnun. 1975)

J = Jacobi's edition (Ahmedabad, 1911), as quoted by C

A  
B1 } = MSS quoted by C  
B2 }

Śāntisūri's commentary was not available to me, but I have noted such of his readings as are quoted in the notes to C

## II Text

- 1 asaṃkḥayaṃ jīviya mā pamāyae, jarovaniyassa hu n' atthi tānaṃ  
evam vijanāhi jane pamatte, kin nū vihiṃsā ajayā gahintu
- 2 je pāva-kammehi dhanam mānūsā samāyayanti amāṃ gahāya,  
pahāya te pāsa-payattie nare verānubaddhā narayaṃ uventi
- 3 tene jahā sandhi-mune gahie sa-kammunā kiccaī pāva-kārī,  
evaṃ payā pecca ihaṃ ca loe kadānā kammāna na mukka atthi
- 4 saṃsāram avanna parassa atthā sāhāranam jam ca kareī kammam,  
kammassa te tassa u veyā-kāle na bandhavā bandhavayaṃ uventi
- 5 vittaena tānaṃ na labhe pamatte maṃmi loe aduvā paratthā,  
dīva-ppanattie va ananta-mohe neyāuyam datthum adatthum eva
- 6 suttesu yāvi padibuddha-jīvi na vīsase paṇḍiāsu-panne  
ghorā muhuttā, abalam sarīram. bharunda-pakkhī va car' appamatte
- 7 care payāṃ paṇisamkamāno, jam kimci pāsam iha mannamāno  
lābhantare jīviya vūhantā, pacchā parinnāya malāvadhampi
- 8 chandam-nirohena uveī mokkham, āse jahā sikkhiya vamma-dhārī  
puvvāi vāsāṃ car' appamatte, tamhā muni khippam uveī mokkham
- 9 sa puṇnam evaṃ na labhejja pacchā esovamā sāsaya-vāyānam  
visīyāi siddhile āuyammi kālovanie sarīrassa bhee
- 10 khippam na sakkeī vivegam eum tamhā samutthāya, pahāya kāme,  
samicca loyam samayā mahesi āyānurakkhī cara-m-appamatte.
- 11 muhum muhum moha-guṇe jayantaṃ anega-rūvā samanaṃ carantaṃ  
phāsā phusanti, asamaṃjasam ca na tesī bhikkhū manasā pause
12. mandā ya phāsā bahu-lohanijjā, taha-ppagāresu manam na kujjā  
rakkhejja koḥam, vinaejja mānam, māyam na seve, payahejja loham
13. je 'saṃkḥayā tuccha para-ppavāi, te piṇḍa-dosānugayā parajjhā  
ee ahamme tti dugumchamāno, kammhe guṇe jāva sarīra-bheu tti bemi.

### III. Critical Apparatus

In this apparatus no account is taken of such orthographical variants as *-mā/-nā/-*, *-mā/-nā/-*, *-mā/-nā/-*, *-mā/-nā/-*, *-mā/-nā/-*. Except where quoted, JABl. 2 must be presumed to have the same reading as C

1 b N ṇ' c N *ṇyaṃ*, SNL *viyāṇāhi* d C *kṇṇu*, V *kṇṇā*, S *kṇṇu*, N *kannā*, L *kannā*, Bl 2 *kannu*

2 a S *-kammehim*, NBl 2 *manussā* b A *saṃāyanti*, Śāntisūri quotes v l. *amayam*, c L *pāsa payattī* as two words; N *ṇare*.

3 c Śāntisūri reads *peccha* d VN *mokkhu*, L *mokkha*

4 b A *karenti* d N *ṇa*

5 a : N *pamatto* d N *neyāyayam*

6 a N *āvī*. b · N *na*, CVSL *pandī*, S *-panne* d S *bhārandā-*, S *care 'ppamatto*. N *cara 'ppamatto*, L *carappamatto*

7 b SN *mannamāno*. c SJBL 2 *būhantā*.

8 a SNL *chandam* as separate word b all *sikkhiya-* as compound c CYSL *puvāim*, N *vāsāi*, S *care 'ppamatto*, N *cara 'ppamatto*, L *carappamatto*

9 c Bl 2 *visīyāi*, A *āummi*

10 a N *ṇa* c N *sammacca*, NJ *logam* d NLJ *appāna-rakkhī*, Bl 2 *appānurakkhī*, S *care 'ppamatto*, NL *appamatto*

11 a A *muham muham* c S *phusamti* d VNL *tesu*

12 c CVS *rakkhiya*, JBL 2 *moham* ( for *koham* ) d SNJBL 2 *sevejja pahejja*

13 a NL *samkhayā*, C *tucchā*, S *tuccha-* as compound b C *parabbhā* c JA *ete*, N *ahammu* d VL- *-bheo*, N *-bhee*

### IV. Metrical Analysis

Of the 52 pādas in this ajjhayana, only two ( 1a and 2c ) are Jagatī The remainder are Tristubh When establishing the text, I have selected that reading which best suits the metre Where the reading involves the lengthening and shortening of a syllable *m c* ( = *metri causa* ), I have marked the pāda number with an asterisk ( \* ), and have commented upon it in the Notes

Openings (syllables 1-4) *v-v* 1ab, 2bc, 3bd\*, 4d, 5b, 6b, 7a, 9ac\* 10c, 11abd, 12b.

—*v*— 1cd\*, 2ad, 3ac, 4abc, 5acd, 6acd, 7bcd, 8a\*bc\*d\*,

9bd, 10bd, 11c, 12acd, 13abcd

Breaks ( syllables 5-7, the caesura is marked by | )

|*-vv* 1a\*, 2c, 3ab, 4bcd, 5d, 6b\*, 7c\*, 8b\*d, 9b, 11a, 13a\*d

-*v|v* 1bc, 2a, 3cd\*, 4a\*, 5c, 6d, 7d, 8a, 10ab, 12b, 13c

-*vv* · 1d, 2b\*d, 5ab 6a\*c, 7ab, 9a, 10cd\*, 11bc\*d\*, 12acd

--|v : 8c

|vv- 9c

-|v - 9d

-vv ( with the caesura after the eighth syllable ) 13b

Cadences ( syllables 8-11/12 ) all the Triṣṭubh pādas have the cadence -v-v ( with shortening m. c in 3d\* )

both Jagatī pādas have the cadence -v-v-

This analysis shows that although lengthening and shortening of syllables m c took place consistently in the openings and cadences, the necessary changes to produce the standard breaks -vv and vv- were not always made.

## V. Translation

1 One should not waste ( one's ) life ( although it is ) imperfect, assuredly there is no protection for one brought close to old age Thus know people are careless, what will the unrestrained get by violence ?

2. Those men who acquire wealth by evil actions, practising folly, will go to hell, leaving ( their wealth ) behind, bound by their hatred ( like ) a man enveloped in snares

3 As a thief, an evil-doer, caught in a hole in a wall, is destroyed by his own action, so people ( are destroyed ) when they pass away and ( also ) here in ( this ) world There is no release from actions ( which have been ) performed

4 Whatever action one who has arrived in the *saṃsāra* does for another or in common ( for both of them ), at the time of experiencing ( the result of ) that action they do not ( both ) go to the place of punishment as relations

5 A careless man would not obtain protection by wealth in this world or in the next, like one who has lost his lamp in endless darkness, ( although ) having seen the right path he is as though not having seen it

6 And although with wakened soul among sleepers, a wise man with quick intelligence should not be confident Times are hard, the body is weak He should remain vigilant like a Bhārunda bird

7 He should continue to mistrust his footsteps, thinking that whatever is here is a snare Promoting life until the acquisition ( of release ), afterwards ( abandoning it ) after careful consideration, he abolishes impurity

8 By suppressing desire one goes to release, like a horse carrying armour (when it is) trained One should be vigilant in the early years, on that account a sage goes quickly to release.

9 ( If ) he ( did not obtain it ) early on, similarly he would not obtain it afterwards, that illustration ( that one can obtain it later on ) belongs to those who preach ( that life is ) eternal. One despairs, being slack in respect of life, brought close to death at the dissolution of the body



10. One cannot go quickly to seclusion. Therefore, making an effort, giving up sensual pleasures, treating the world with impartiality, a great seer should remain vigilant, guarding himself.

11. Again and again external contacts of many forms impinge upon an ascetic as he continues to overcome the strands of delusion, but a monk should not unbecomingly hate them in his mind

12. External contacts are also pleasant and desirable to many, one should not set one's mind upon things of such a kind. One should guard against anger, one should dispel pride, one should not cultivate illusion, one should abandon lust

13. Those who are imperfect, vain, false teachers, are subject to love and hatred and are offenders. Dispising them as unrighteous, one should desire virtues until the dissolution of the body.

## VI Notes

1 Although there would seem to be no difficulty in translating *asaṃkhaya* (= Sanskrit *asaṃskṛta*) as 'imperfect' both here and in verse 13, Jacobī translates 'you cannot prolong your life'. He is apparently following the commentary (= cty), which takes the past participle in the sense of a future passive participle (*asaṃskṛtam* = *asaṃskṛantiyam*). A comparable phrase occurs at *Sūyagadamga-sutta* I 2 2 21 = I.2 3 10 *na ya saṃkhayam āhu jīviyam*. Śīlānka explains 'na ca' naiva 'jīvitam' āyuskaṃ kālaparyāyena truṣṭam sat punaḥ 'saṃkhayam' itī saṃskarttum—tantuvat sandhātum śakyate ity evam āhus tadvidvāḥ and 'na ca' naiva truṣṭam jīvitam āyuh 'saṃskarttum' sandhātum śakyate, evam āhuḥ sarvajñāḥ. We could get the word-play by translating 'imperfectible' here and 'imperfect' in verse 13, but the former does not quite give the sense of 'unextendable' which the cty's interpretation would require

I take *jīviya* to be accusative (with-*m* omitted in c) as the object of *pamāyae*, It could equally well be nominative, in which case the first two words of the *pāda* would form a separate clause. For *pamāyae* in the sense of 'forfeit, squander (an opportunity)' see Alsdorf, *IJJ* VI (1962), 113

In *pāda* c the cty takes *jane pamatte* as plural, as the subject of the verb *gahintī* (= Sanskrit \**grahayanti*). Although the singular of *jana* can be used collectively in Sanskrit, one would expect a singular verb with it. It is possible that the words are vocative singular, going with the imperative *viñāhi*, although Pischel, *Comparative Grammar of the Prakrit Languages* § 366 lists such forms for Māgadhi, not Ardha-Māgadhi. A more likely solution is that the words *jane pamatte* form a separate clause, but the comparable difficulty with the word *nare* in verse 2 cannot be resolved in the same way.

In *pāda* d the editions vary between the readings *kaṃ* and *kiṃ*. I read *kiṃ* (with -*m* > -*n* before *nu*) with the -*ñ* of *nā* lengthened in c. The cty explains

*vihiṃsā* as *vihiṃsārāḥ*, but since this word occurs in late Sanskrit only, I prefer to see *vihiṃsā* as a truncated instrumental singular of a noun in *-ā*, cf. *samayā* in verse 10.

2 In *pāda* b the final vowel of *saṃāyayanti* is lengthened m c In *pāda* c the cty explains *nare* as being plural, as it did for *jane* in verse 1. Since there is no obvious reason why the author of the verse should not have written the plural *narā* (which scans equally well) has he wished to, I assume that we have here a 'patch-work' verse, with originally separate *pādas* strung together I translate the nominative singular as though it were a metaphor or simile

3 There is a close parallel to *pādas* abc in Pāli (*Theragāthā* 786)  
*coro yathā sandhimukhe gahito sakammunā haññati pāpadhammo,*  
*evam pajā pecca paramhī loke sakammunā haññati pāpadhammā*

There is no way of deciding whether the vowel *-i-* in *gahīe/gahito* is m c., or a genuine development from Sanskrit *grhīta*

In *pāda* d the loss of *-m-* in *kadāna kammāna* is m c, as is the writing of the stem form in *mukkha* If this is for *mokṣyā*, agreeing with *payā*, then *pādas* c and d go together and we should translate 'people are not to be freed from their actions' The reading *mokkhn* in VN and the gloss *mokso* in the cty, however, suggest that *mukkha* is m c for *mokkho*

4 In *pāda* a *āvanna* is a nominative singular without a case ending m c. In the same *pāda* *atthā* is a truncated dative of purpose (= *aṭṭhāya*), similar to the truncated instrumentals of *-ā* stem nouns in *-ā* in verses 1 and 10, although the cty explains it as an ablative.

In *pāda* d the cty explains . *na nava bāndhavāḥ svajanāḥ yadartham karma kṛtvān te 'bāndhavatām' bandhutām tadviḥayanāpanayanādina* 'wimti' it: *upayānti* I think, however, that there is an intentional word-play between *bandhavā* and *bandhavayam* and I believe that the latter word is the equivalent of Sanskrit *bandha-padam* 'the place of punishment' The idea behind the verse is that we each suffer the consequences of our own actions, the person for whom we do a deed does not thereby become, so to speak, a personal relation, a co-heir to the fruit of the action

5 The cty glosses *aduṇā* in *pāda* b as *athavā* It is rather to be derived from *yad u vā*, or *yad vā* (with a svarabhakti vowel *-u-*), and represents a borrowing from a dialect where the relative pronoun lacked the initial *y-*, such as the Eastern dialect of the Aśokan inscriptions

The cty explains that *divappanatthe* is a Prakrit version of *paṇatṭhadīve* Comparable compounds occur elsewhere, e g Pāli *puñña-kata* (= *kata-puñña*) 'one who has done merit', *akkha-cchinna* (= *chinna-akkha*) 'with broken axle', *nāga-hata* (= *kata-nāga*) 'killed of an elephant' It is possible that such compounds should

be analysed differently. The past participle is to be taken as an action noun giving a *taṭpuruṣa* compound in the first place, e g *akkha-cchinna* 'the breaking of an axle', and then a *bahuvrīhi* compound 'possessing the breaking of an axle', i e with a broken axle' (see K P Norman, *Elders' Verses* I, London 1969, p 160)

For *moha* in the sense of 'darkness or delusion of the mind' see Monie Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, s v *moha*

In *pāda d* *neyāya* does not have the specific meaning 'knowing the Nyāy philosophy' as in Sanskrit, but the more general meaning 'connected with the right way (*nyāya*)'. The cty explains *datthum* as meaning *dr̥ṣtvā*, but *adaṭṭhu eva* as *adraṣṭaiva*, having seen, he is a non-seer indeed'. I take both words to be infinitives used as absolutes, and I assume that *eva* here stands for *iva*, cf *visa eva* (*Uttarajjhayana-sutta* XVII 20) glossed *visam iva*

6 Although N reads *āvī* in *pāda a*, the cty explains 'cah' *pādapūraṇaṁ* 'apīḥ' *sambhāvaṇe*, which makes it clear that the correct reading is *yāvī*, where the final -ī is m. c

In *pāda b* I have adopted the reading *paṇḍiya* from N, it is a nominative singular without case ending m. c. The variant reading in the other editions can be made to fit the metre if we scan it *paṇḍie*. Cf the note on *kālovane* in verse 9

In *pāda d* the cty glosses *carā* 'pramattaḥ'. I assume that, with the exception of *viyānāhi* in verse 1 (which I take to be in parentheses, so to speak), there are no imperative forms in this *ajjhayana* but only optatives, as the reading of S indicates. I therefore punctuate *car'* *appamatte* (= *care appamatte*) here and in verse 10 and I assume that *cara* in verse 10 is m. c for *care*

7. In *pāda a* *care* *parisamkamāṇo* is an example of the usage of the root *car-* with a present participle, as in Sanskrit, in the sense of 'to continue doing something'. Cf. *jayantam carantam* in verse 11

In *pāda c* the loss of *m* in *jīviya* is m. c

In *pāda d* the cty explains *parinnāya* = *parijñāya* *sarvaprakāraṇi avabudh*. Elsewhere, however, it is made clear that knowledge (*parijñā*) is twofold: comprehension and renunciation (see H Jacobi, *Jaina Sūtras* I, p 1 n 2). Cf the cty in *Uttarajjhayana-sutta* XII 41 *parijñāya jñāparijñāyā jñātvā pratyāhyākāparijñā pratyākhyāyā*

8 In *pāda a* *chandaṁ-nirohena* is m. c for *chanda-niroheṇa*

In *pāda b* I take *sikkhiya* and *vammadhārī* separately, to obtain a parallel with *pāda a*. If this is correct, then *sikkhiya* is a nominative singular without case ending m. c.

In *pāda c* only N reads the form *puṇḍā*, which is required m. c., but follows this with *vāsāṭ*, which like the reading *vāsāṁ* of the other editions

goes against the metre No edition reads *vāsā*, which the metre requires For the punctuation *car'apamattē* see the note on verse 6

In *pāda d* the final *-ī* of *munī* is m c.

9. Jacobī translates *pāda a* 'If he does not get (victory over his will) early, he will get it afterwards', but I think the cty is correct in believing that the word *evam* implies a comparison '(As he does not get it) before, so he would not get it afterwards'.

In *pāda c* the final *-ī* of *visīyāī* is m c The cty takes *sīdhile* as locative and explains *tīhile ātmapradeśān muñcaī āyuyī*, but I assume that it is nominative singular, and with the locative *āyuyamī* means (as *tīhile* does in Sanskrit) 'careless in (respect of)'

In *pāda d* *kālovanī* goes against the metre, but can be made to fit if we scan *kālovanī* Cf the note on *pandīya* in verse 6.

10 In *pāda c* *amayā* is a truncated instrumental singular of a stem in *-ā* Cf the note on *vihimsā* in verse 1 The cty explains *amatayā samāśatrumītratayā*.

In *pāda d*, despite the cty (which explains *cara apramattā*) I assume that *cara* is m c for *care* See the note on verse 6 S repeats the reading it has in verses 6 and 8, which is unmetrical here The consonant *-m-* is a 'hiatus-bridger' consonant

11 For *jayantam carantam* in *pādas ab* see the note on verse 7

In *pāda c* the final *-ī* of *phusamī* is m c The cty explains *asamañjasam ca* as *asamañjasam eva ananukūlam eva*, which indicates that the text being commented upon included the word *va*, not *ca* I read *ca*, and assume that these two words are to be taken with *pāda d*

In *pāda d* the final *-ū* of *bhikkhū* is m c

12 In *pāda a* the cty explains *mandā* as being for *mandāh*, but since it is parallel to *bahu-lohanīja* it is probably to be taken as standing for *mandrāh*

13. In *pāda a* *tuccha* is a nominative plural form without case ending m c NL read *samkhayā*, but the explanation of the cty shows that we are to understand a negative *na tāttvikaśuddhimantāh kintūpacitavrttayah*.

In *pāda b* all the editions except C read *parajjhā*, and the cty explains *paravaśāh*. I can only suggest that the word is to be derived from either *aparādhya* 'not praiseworthy' (although we should expect *-pp-*), or some derivative of the root *aparādh-* meaning 'sinner' If either of these suggestions is correct, then we should need to punctuate '*parajjhā*

In *pāda c* N reads *ee ahammu tti*, and glosses *ete adharmahetutvāt adharmāḥ itī* We should need to translate this 'despising them as being (individually) an unrighteous man',

In *pāda* the construction of *yāva* with the nominative *bheu* (the other editions also read a nominative) is unusual. Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, s. v. *yāvat*, records a usage of *yāvat* in Sanskrit with a nominative followed by *iti*. The metre here, however, shows that *iti* is not to be taken in that way, but is, as usual, part of the phrase found at the end of each *ajhayana*

लेखसार

### उत्तराध्ययन का अध्ययन

चतुर्थ अध्ययन का अनुवाद और संपादन : छन्द-विश्लेषण और टिप्पणी

यूरोप के विद्वानों ने उत्तराध्ययन-सुक्त का महत्त्व बहुत पहले जान लिया था। इसीलिये उसके अनेक संस्करण जर्मन, स्वीडन और इंग्लैंड के विद्वानों ने संपादित कर प्रकाशित किये हैं। इस लेखक ने भी अनेक शोधपत्र-मुद्रालय के माध्यम से इस ग्रन्थ की विशेषताओं का निरूपण किया है। इस शोधपत्र में इसके चौथे अध्ययन के अंग्रेजी अनुवाद के साथ विचार किया गया है। इसमें अनेक पूर्ववर्ती संस्करणों से सहायता ली गई है।

यह अध्ययन त्रिष्टुप् और जागती पदों में लिखा गया है। इसमें 52 पद हैं। इनके पठन से ज्ञात होता है कि इनमें आरम्भ और लय-संगति के लिये कुछ अक्षरों में घटा-बढ़ी की गई है। प्रस्तुत निबंध में इन पर अनेक टिप्पणियों के साथ विचार किया गया है।

## परिशिष्ट

जिनवाणीके प्रसार प्रवक्ता, आगमोंके व्याख्याकार एवं समाजके उन्नितीषु  
पंडितप्रवर कैलाशचन्द्रजीकी हमारी शुभ कामनाएँ .

नयमल सेठी

हिम्मत सिंह जैन

मदनलाल पाड्या

निर्मलकुमार सरावगी

राजेन्द्रकुमार जैन

पूरनचन्द्र जैन

मिश्रीलाल काला

रतनलाल गगवाल

श्रवणकुमार जैन

कमलकुमार जैन C A

चक्रेशकुमार जैन

ज्ञानचन्द्र जैन



षट्खण्डागम प्रथम खण्ड जीवट्टाणके सत्प्ररूपणाके सूत्र ९३ में  
'संजद' पाठके सम्बन्धमें पू० आचार्य (स्व०) शान्तिसागरजीका

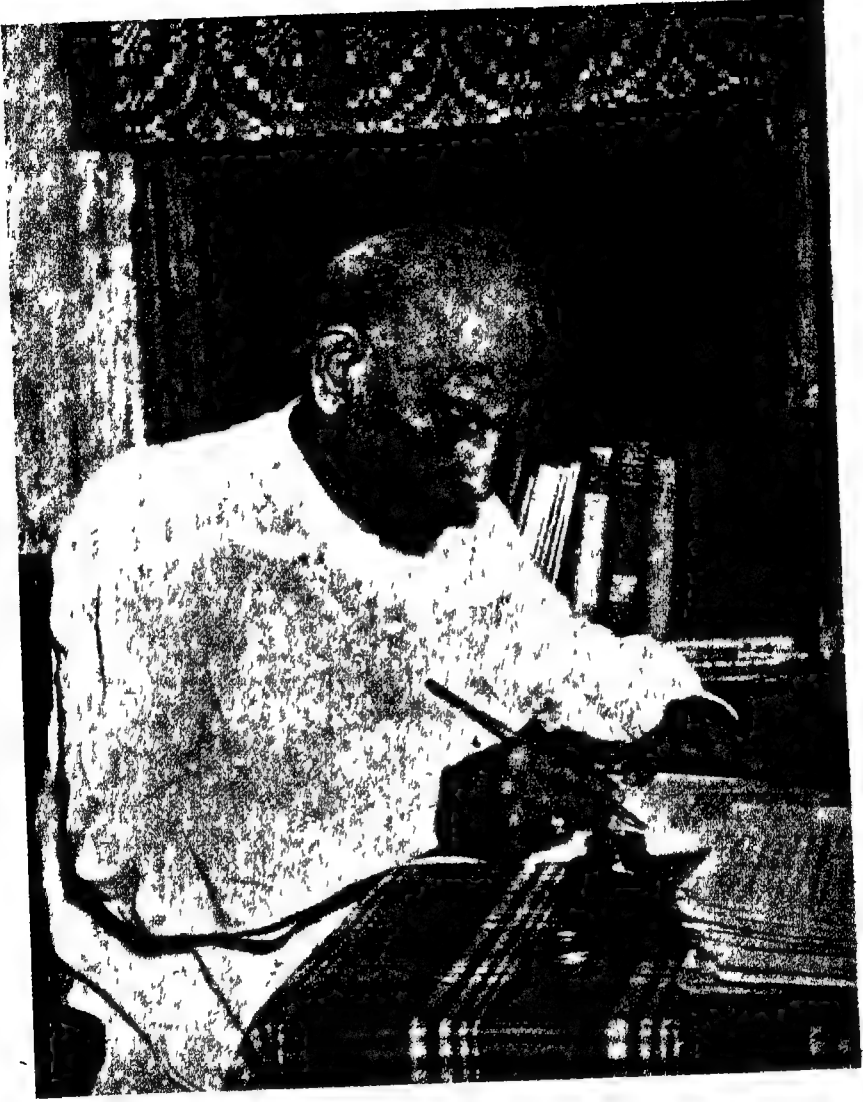
### अन्तिम अभिमत

जिनदास पार्श्वनाथ फडकुले और गुलाबचन्द्र सखाराम गाधी

जीवट्टाणके सत्प्ररूपणाके सूत्र ९३ में संजद पदके होनेके मबधमें एक समय बड़ा विवाद था। एक बार पू० श्री १०८ आचार्य शान्तिसागरजीका चातुर्मास शोलपुरमें हुआ था। उस समय षट्खण्डागम जीवस्थान प्रथम भागका स्वाध्याय चलता था। उस समय यह माना जा रहा था कि द्रव्य-स्त्रीवेदीको भावसयम नहीं होता, अतः उसे प्रथम पांच गुणस्थान ही होते हैं। चूँकि द्रव्य-स्त्री वस्त्रादिका त्याग नहीं कर सकती, फलतः उसके उच्चतर गुणस्थान नहीं हो सकने। फलतः सूत्र ९३, द्रव्यस्त्रीके समयका वर्णन करता है, यह आचार्य श्री का आग्रह था। हम अभिप्राय का तत्कालीन अनेक विद्वानोंने समर्थन किया था।

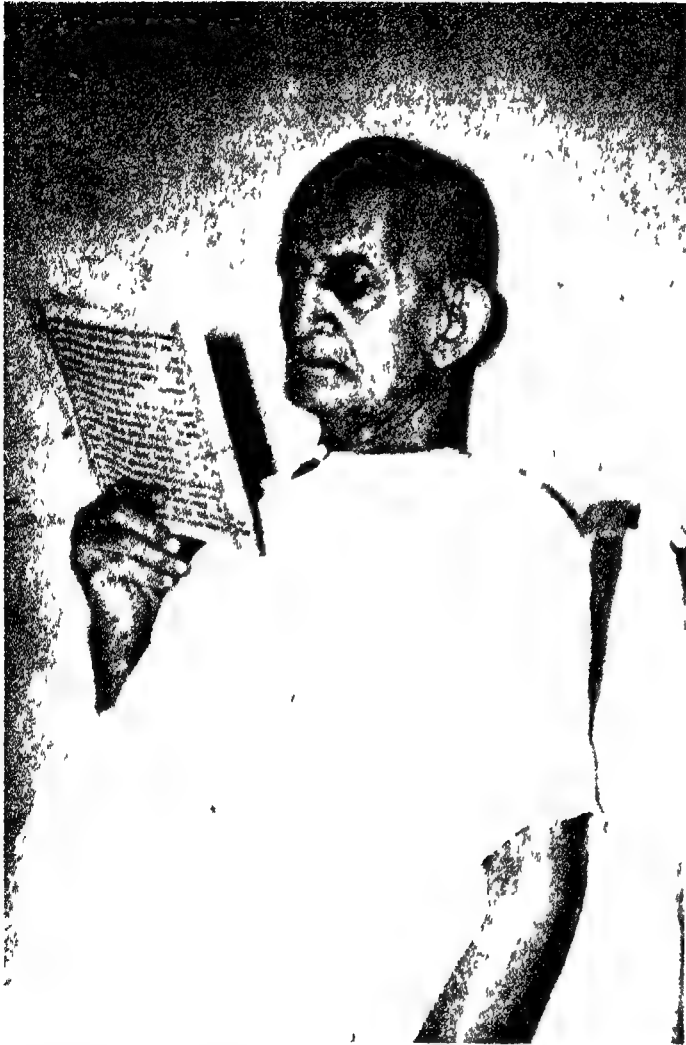
इसके विपर्यासमें अनेक विद्वानोंका मत यह था कि यह सूत्र भावस्त्रीके सबधमें वर्णन करता है और इस सूत्रमें 'संजद' पद होना चाहिये, किन्तु लिपिकारकी अमावधानीसे वह मूल सूत्रमें छूट गया। अर्थात् लिपिकार 'संजद' शब्द लिखना भूल गया।<sup>१</sup> सूत्रकी टीकाके सूक्ष्म अध्ययनसे भी सूत्रमें संजद पदके

१ षट्खण्डागम पृ० ७ की भूमिकामें स्व० प० लोकनाथ शास्त्री, मूढबिंद्रीका २४-४-४५ का पत्र प्रकाशित हुआ था जिसमें उन्होंने सूचित किया था कि जबलाकी दो ताडपत्रीय प्रतियोंमें ९३वें सूत्रमें



पूज्यवर श्री १०८ आचार्य शान्तिसागर महाराज के षडला-संशोधन सम्बन्धी अन्तिम मत के  
लेखनमग्न प० जिनदास शाम्श्री फडकुले





पूज्यवर श्री १०८ आचार्य शान्तिमागर महागज के धवलागत सजदपद  
सम्बन्धी अन्तिम मत पर विचार लीन ब० गुलाबचन्द्र सखाराम  
गाँधी, सोलापुर

होने का अनुमान लगता है। इस तथ्यके बावजूद पूज्य आचार्यश्री इस सूत्रको द्वय स्त्रीका वर्णन करने वाला मानते रहे थे।

लेकिन जब आचार्यश्रीने कुयलगिरिमें सल्लेखना स्वीकार की, तब उनके दर्शनार्थ एव वैयावृत्य हेतु हम दोनों ही वहाँ गये। उस समय ३० जीवराज गौतमजी दोषी भी वहाँ गये थे। उस समय महाराजश्री की दृष्टि चली गई थी। फलतः आवाज सुनकर उन्होंने भुक्तसे पूछा, "कौन है?" मैंने विनय पूर्वक अपना नाम बताया। उस समय आचार्यश्री से कुछ वार्तालाप भी हुआ जिसका क्लृप्त यहाँ दिया जा रहा है। यह वार्तालाप मराठीमें है। आचार्यश्रीने संजद पदके सबधमें अन्तिम अभिप्रायके रूपमें निम्न इसमेंलिखित मत व्यक्त किया था

"जिनदास, धवला जीवस्थानका ९३वाँ सूत्र भावस्त्रीका वर्णन करनेवाला है। अतः वहाँ पर संजद पद अवश्य होना चाहिये, ऐसा निश्चयसे लगता है।"

— एतत्संजदशब्दसूत्रांतर्गतं कर्तुं सूत्रद्वयस्त्रीके वर्णन करणारे आह्वे अ-  
 — श्रीवराजी महाराजांसे भुक्ती होती  
 — धावतर महाराज कुयलगिरि एतद्वर गेले कथे त्याजो सत्पुरुषना धावण केरी  
 — भावकी भावी सेव सुश्रूषा करणाय्ये हेतुने परम अर्थाभिप्राय परमनिष्ठ  
 — श्रीगुलाबचन्द्रभारदारामगंधो हेतुने सुकुटुम्ब गेले हेतु  
 — आचार्य महाराजांसे अनिमद दर्शन फणकासोही मीही कृ. श्रीजीवराजश्री  
 — तमचर्च दोशी संन्यावरोंवर गेलोहीने  
 — मला आचार्य महाराजांसे अनिमद दर्शन फणकासी तीव्रकृष्ण होतीएत  
 — मला त्यांच्या जवळ जाण्यास लोक प्रतिबन्ध करित होते  
 — श्रीगुलाबचन्द्रजीने महाराजांसे दर्शन फणकासी वासी तीव्रकृष्ण  
 — समीपतली ठेवणे त्यांनी मला एकदिवशी आचार्य महाराजांसे दर्शन  
 — फणकासोहीने ते महाराजांना दिसत नसल्यामुळे आवाज ऐकून कोण  
 — उठे असे प्रश्न केला मी विलक्षण संदंभ करून भाईं जाके सांगित-  
 — ने त्यावेळी आचार्य महाराज आरे निजदास, धवलाजी त. सु. व  
 — सूत्र भावस्त्रीके वर्णन करणारे आह्वे कथे संजद शब्द अवश्य  
 — पोहोच जसे वाटते हे परम पूज्य महाराजांसे बघने ऐकून महारा-  
 — जांंच सत्यान्वेषी व निराग्रह बुद्धीबल मला व श्रीगुला-  
 — बचन्द्रजीनांवर आनन्द वाटला  
 — श्रीमान् श्रीगुलाबचन्द्रजीनी श्री श्रीसुविभाकनी ओहोती श्रीपती-  
 — तन्याण्णोवाळ्या सूत्रात संजद शब्द अवश्य पोहोचोही  
 — जिनदास भावनिष्ठ फणकुले १३६२-६२-६२७७७ मराठी  
 — तो. १२। ७। ७६७

परमपूज्य महाराजश्रीका वचन सुनकर उनकी सत्यान्वेषी प्रकृतिका पुन विश्वास हुआ। इस हम लोगोको बड़ी प्रसन्नता हुई। क्योंकि इससे 'संजद' पद सबंधी विवाद भी सदाके लिये हल हो गया है।



संजद पद है पर तीसरी प्रतिमें वह ताडपत्र ही नहीं है। फिर भी वह विवाद उस समय शान्त नहीं हुआ था। यह आचार्यश्रीके उपरोक्त अन्तिम अभिमत के साथ ही हल हुआ था।

## हमारे सहायक : स्वागत समितिके सदस्यगण\*

### संस्थाएँ और ट्रस्ट

१ जीवराज ग्रन्थमाला	शोलापुर	१५००)
२ दि० जैन विद्वत् परिषद्	सागर	१०००)
३ वर्णी शोध संस्थान	काशी	५०१)
४ स्याद्वाद महाविद्यालय	काशी	११११)
५ भारतीय ज्ञानपीठ	दिल्ली	१३००)
६ भा० दि० जैन सच	मथुरा	१००१)
७ आदिनाथ जैन ट्रस्ट	वारा	५०१)
८ महावीर ट्रस्ट	इन्दौर	५००)

### स्याद्वाद महाविद्यालय, काशीके स्नातक

१ गुलाबचन्द्र दर्शनाचार्य	जबलपुर	१००१)
२ डॉ० अरविन्दकुमार	ललितपुर	५००)
३ बाबू चैतनलालजी	डालमियानगर	५०१)
४ बाबूलाल जैन, भगीरथ आइस क०	दिल्लो	५०१)
५ श्री हरिश्चन्द्र भाईजी	जबलपुर	२५१)
६ डॉ० ताराचन्द्र चौधरी	ललितपुर	२५१)
७ डॉ० कपूरचन्द्र महरोनीवाले	टीकमगढ	२५०)
८ धन्नालाल दुलीचन्द्र जैन	बीना	५०१)
९ शीतलप्रसाद जैन	मुजफ्फरनगर	२५१)
१० पन्नालाल व्याकरणाचार्य	छतरपुर	१५१)
११ प्राचार्य पी सी जैन	डिब्रूगढ	१५१)
१२ डॉ० केशरीमल जैन	कटनी	१५१)
१३ प्रो० उदयचन्द्र जैन	वाराणसी	१५१)
१४ सगुनचन्द्र चौधरी	नजीबाबाद	१०१)
१५ डॉ० दरबारील ल कोठिया	वाराणसी	१०१)
१६ डॉ० गुलाबचन्द्र	बिदिशा	१०१)
१७ प० श्यामलाल जैन	ललितपुर	१००)
१८ चन्द्रकुमार जैन	डालमियानगर	१०१)
१९ मोतीलाल जैन	"	२५)

२०. पं० श्रियासकुमार शास्त्री	किरतपुर	१००)
२१ डॉ० विश्वरचन्द्र लहरी	मोपाल	१०१)
२२ हनुमचन्द्र सराफ	गाजियाबाद	१०१)
२३ डॉ० डी० सी० दानपति	बबलपुर	१०१)
२४ डॉ० रामचन्द्र जैन	सतना	१०१)
२५ श्री दरबारीलाल जैन	ललितपुर	१०१)

### समाजसेवी सहायक

१ श्री मिश्रीलालजी काला	कलकत्ता	५०००)
२ श्री रमेशचन्द्र जैन	दिल्ली	२५००)
३ रतनलालजी गगवाल	"	२००१)
४ स० सि० धन्यकुमार	कटनी	१००१)
५ मदनलाल पाड्या	कलकत्ता	१०००)
६ बाबू सोहनलालजी	"	१०००)
७ हिम्मत सिंह जैन	"	१०००)
८ कमलकुमार जैन	"	५०१)
९ निर्मलकुमार जैन सराबगी	कलकत्ता	५०१)
१० प० माणिकचन्द्रजी चवरे	कारजा	५००)
११ नथमल सेठी	कलकत्ता	५०१)
१२ श्रीमती गजाबेन	बाहुबली	५००)
१३ श्री बाबूलाल सतभैया	टीकमगढ़	५००)
१४ श्री बालचन्द्र देवचन्द्र शाह	बम्बई	२५१)
१५ गुलशनराय जैन	मुजफ्फरनगर	२५१)
१६ श्रीमती सरोज जैन	"	२५१)
१७ त्रिलोकचन्द्र जैन	"	२५१)
१८ राजेन्द्रकुमार जैन	कलकत्ता	२५१)
१९ पूरनचन्द्र जैन	"	२५१)
२० ज्ञानचन्द्र जैन	"	२५१)
२१ चक्रेशकुमार जैन	"	२५१)
२२ सर सेठ भागचन्द्र सौनी	अजमेर	२५०)
२३ राजमल राजेन्द्रकुमार जैन	कुरवाई	२५०)
२४ जिनेन्द्रकुमार जैन	दिल्ली	२५१)
२५ डॉ० मुकुन्दजी सोनेजी	अहमदाबाद	१५१)
२६ सराबगी स्टील ट्रेडर्स	रायपुर	१५१)
२७ साराचन्द्र बडजात्या	रायपुर	१५१)
२८ महताब सिंह जैन	दिल्ली	१५०)

२९. केशरीमल कस्तूरचन्द जैन	रायपुर	१०१)
३० सन्तोषकुमार गर्ग	रायपुर	१०१)
३१ शिखरचन्द्र जी, विनीत टाकीज,	जबलपुर	१०१)
३२ राजकुमार सिंह काशलीवाल	इन्दौर	१०१)
३३ भगवानदास शोभालाल	सागर	१०१)
३४ अमितकुमार	शहडोल	१०१)
३५ खेमचन्द्र	शहडोल	१०१)
३६ श्रीमती निशा सिधई	गरियाबन्द	१००)
३७ श्रीमती चचला बहन शहा	बम्बई	५१)
३८ श्री दुलीचन्दजी पहाडिया	रायपुर	५१)
३९ सेवारामजी जैन	"	५१)
४० डॉ० सुरेशचन्द्र जैन	रायपुर	१७९)

ॐ ३०-९-८० तककी सूची । हमारी प्रबन्ध-समितिके गठनका मूल आधार यही सदस्यता है ।

# सिद्धान्ताचार्य पण्डित कैलाशचन्द्र शास्त्री अभिनन्दन समारोह आयोजन समिति

१ श्री सुलतान सिंह बाकरीवाल	अध्यक्ष	३० श्री गोकुलप्रसाद जैन
२ , रमेशचन्द जैन	उपाध्यक्ष	३१ ,, गुनवीरकुमार जैन
३. ,, मुखराज जैन	"	३२ ,, हरीचन्द जैन
४ ,, मदनलाल जैन	"	३३ ,, जैचन्द जैन
५. ,, महेन्द्रकुमार जैन	"	३४ ,, जगमोहन जैन
६ ,, सुखवीरचन्द जैन	"	३५ ,, लालचन्द जैन
७ ,, सतीशकुमार जैन	महासचिव	३६ ,, करमवीर सिंह जैन
८ ,, पदमचन्द जैन	वित्त सचिव	३७ ,, काश्मीरचन्द गोधा
९ ,, महावीर प्रसाद जैन	सचिव	३८ ,, मनीलाल डोसी

## विशिष्ट सदस्य

- १० श्री जैनेन्द्रकुमार
- ११ डॉ० दौलत सिंह कोठारी
- १२ डॉ० लक्ष्मीमल सिंघवी
- १३ धर्माधिकारी बीरेन्द्र हेमगढे
- १४ श्री अक्षयकुमार जैन
- १५ ,, यशपाल जैन
- १६ डॉ० सत्यव्रतशास्त्री
१७. ,, दयानन्द भार्गव

## सदस्य

- १८ श्री शीलचन्द जैन जीहरी
- १९ ,, विमलकुमार जैन
- २० डॉ० सत्येन्द्रकुमार जैन
- २१ ,, विमलप्रकाश जैन
- २२ श्री अजितप्रसाद जैन
- २३ डॉ० बी० एस० जैन
- २४ श्री भारतभूषण जैन
- २५ ,, ब्रजकिशोर जैन
- २६ ,, चक्रेशकुमार जैन
- २७ ,, दीपचन्द जैन
२८. ,, दीपक शेट
२९. ,, धरमचन्द जैन

- ३९ ,, महेन्द्रप्रसाद जैन
- ४० ,, महताब सिंह जैन
- ४१ ,, नाहर सिंह जैन
- ४२ ,, प्रेमचन्द जैन
- ४३ ,, पारसदास जैन
- ४४ ,, प्रेमचन्द जैन
- ४५ ,, प्रकाशचन्द जैन
- ४६ ,, रमेशचन्द जैन
- ४७ ,, रमेशचन्द जैन
- ४८ ,, रमेशकुमार जैन
- ४९ ,, श्रीचन्द जैन
- ५० ,, सत्येन्द्रकुमार कोचर
- ५१ ,, सन्तलाल जैनी
- ५२ ,, सुरेशचन्द जैन
- ५३ ,, श्रीराम जैन
- ५४ ,, श्रीमन्दरदास जैन
- ५५ ,, सुरेशचन्द जैन
- ५६ ,, सुरेशचन्द्र जैन
- ५७ ,, सुभाष जैन
- ५८ ,, त्रिलोकचन्द गोयल
- ५९ ,, ताराचन्द 'प्रेमी'
- ६० ,, विजयकुमार जैन
- ६१ ,, युद्धवीर सिंह जैन

